МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«БРЯНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ АКАДЕМИКА И. Г. ПЕТРОВСКОГО»

На правах рукописи

ФЕДИН Андрей Валентинович

ИЕЗУИТСКАЯ МИССИЯ В НОВОЙ ФРАНЦИИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XVII в.

Специальность 07.00.03 – всеобщая история (новая и новейшая история Западной Европы и Америки)

Диссертация
на соискание учёной степени доктора исторических наук

Научный консультант:
доктор исторических наук,
профессор С. Ф. Блуменау

Брянск-2017 г.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение…… 3

Глава I. **Формирование концепции и практики миссионерской деятельности Общества Иисуса** ……..... 70

I.1. Становление иезуитской миссионерской традиции в XVI – начале XVII вв.……..... 70

I.2. Особенности миссионерской деятельности французских иезуитов в Канаде в первой половине XVII в. ……..... 117

I.3. Экономические основы и организационная структура иезуитской миссии в Новой Франции…….. 152

Глава II. **«Сеять перед жатвой»: начало иезуитской миссии в Новой Франции в 1608-1630 гг.** ……..... 197

II.1. Иезуитская миссия в Акадии, 1608-1613 гг. ….. ……..... 197

II.2. Первая Квебекская миссия Общества Иисуса, 1625-1629 гг. 234

Глава III. **Иезуитская миссия в Новой Франции в 1632-1650 гг**…..... 269

III.1. Формирование основных институтов и направлений миссионерской деятельности в период супериората П. Лежёна (1632-1639 гг.)…….. 269

III.2. Стабилизация миссионной структуры в период супериората Б. Вимона (1639-1645 гг.)…..... 323

III.3. Развитие иезуитского апостолата и его кризис в период супериората Ж. Лалемана (1645-1650 гг.)…… ……..... 381

Глава IV. **Региональные и организационные особенности развития иезуитской миссии в первой половине XVII в.**……..... 411

IV.1. «Дикарей необходимо ограничить»: становление системы редукций в Новой Франции, 1637-1650 гг. ..……..…… 411

IV.2. Гуронская миссия Общества Иисуса в Канаде, 1634-1650 гг…… 488

Заключение…….. 598

Библиография…….…… …… 606

Приложение…… 638

ВВЕДЕНИЕ

Иезуитская миссия в Новой Франции в XVII-XVIII вв. является неотъемлемой частью истории североамериканского континента. Религиозные представления и институты сыграли важнейшую роль в истории освоения европейцами территорий современных США и Канады. На их основе формировались представления о целях и задачах колонизации, определялись контуры взаимоотношений с аборигенным населением или соседними колониями. Многие исследователи прямо говорят о важности католицизма для формирования франко-канадской нации и ее культуры. «Канадцы, – писал историк христианских миссий Т. Маршалл, – существуют исключительно силой католической религии. Ею они были созданы и поддержаны. Отнимите веру, которая была светом их домов и сердец, и для канадцев не останется места на земле»[1]. Избегая столь категоричных утверждений, заметим только, что религиозный фактор был, действительно, одним из важнейших в ранней истории Канады, и это усиливает интерес к миссионерской деятельности Общества Иисуса (иезуитов) в Новой Франции XVII в.

Данный интерес обусловлен тем, что на протяжении всей первой половины столетия иезуиты не только играли главную роль в формировании религиозных структур в Новой Франции, но и стали интегральной частью общей истории французской колонии, выступая подчас ее лидерами, особенно во взаимоотношениях с индейскими народами, как союзниками, так и врагами. В 1632-1657 гг., кроме иезуитов, в Новой Франции вообще не было других католических священников (за исключением монахинь орденов урсулинок и госпиталиток, прибывших в колонию в 1639 г., главными занятиями которых было женское образование и лечение)[2]. В результате, вся миссионерская работа в этот период осуществлялась исключительно силами ордена. Некоторые авторы заявляют о преобладании религиозных факторов колонизации над

[1] *Marshall T. W. M.* Christian missions: their agents, and their results. N. Y., Boston, 1864. Vol. II. P. 321.

[2] В 1630-1655 гг. в Акадии действовали монахи ордена капуцинов. Однако, никаких стабильных коммуникаций между Акадией и долиной р. Св. Лаврентия (Новой Францией в узком смысле) в тот период не существовало, и говорить о каком-либо влиянии капуцинов на историю Новой Франции не приходится. См.: *Shea J. G.* History of the Catholic Missions among the Indian tribes of the United States, 1529-1854. N. Y., 1855. P. 136.

светскими, по крайней мере, в первой половине XVII в., употребляя такие эпитеты в отношении формы французской колонии, развившейся в этот период, как «религиозная», «миссионерская» или даже «иезуитская»[3].

Важность изучения именно миссионерской деятельности Общества Иисуса в Новой Франции, помимо многих общих причин, объясняется и той ролью, которую его члены играли во взаимоотношениях с многочисленными индейскими народами, с которыми французы вступали в различные контакты: экономические, политические, культурные. Иезуитский миссионер, постоянно проживавший среди тех или иных племен, изучавший их язык и постигавший специфику их культуры, естественным образом становился главным посредником во всех отношениях между индейцами и французами.

Одновременно, миссионер реализовывал свою главную задачу – обращение туземных племен в христианскую веру и превращение их членов в образцовых христиан. При этом, иезуиты применяли множество миссионерских стратегий, направленных на качественное изменение религии и культуры объектов христианизации, либо используя опыт своих иберийских и итальянских коллег в Азии и Америке, либо разрабатывая собственные методы, исходя из конкретных условий Новой Франции XVII в. В данном случае, иезуитский миссионер выступал не просто как проповедник слова Божьего, но как настоящий культурный агент, стремящийся разработать эффективную стратегию трансляции новых идей и поведенческих паттернов в традиционные структуры племенных обществ.

Актуальность темы данного исследования определяется пониманием той роли, которую христианское миссионерство XVI-XVIII вв. вообще, а

[3] *Bancroft G*. History of the United States from the Discovery of the American Continent. Boston, 1856. Vol. III. P. 121; *Garneau F.-X*. Histoire du Canada depuis sa découverte jusqu'à nos jours. Quebec, 1859. T. I. P. 172-173; *Parkman F*. Pioneers of France in the New World // *Parkman F*. France and England in North America. N. Y., 1983. Vol. 1. P. 328; *Desmazures A.-C.-G*. Colbert et le Canada. Paris, 1879. P. 22; *Salone E*. La Colonisation de la Nouvelle-France. Étude sur les origines de la nation canadienne française. Paris, 1906. P. 65-66; *Giguère G.-É*. L'Église catholique a-t-elle subi des modifications en venant en Nouvelle-France? // Revue d'histoire de l'Amérique française. 1961. Vol. 15. № 2. P. 196-197; *Trudel M*. The Beginnings of New France, 1524-1663. Toronto, 1973. P. 230, 241; *Trigger B. G*. The children of Aataentsic: A history of the Huron people to 1660. Kingston, Montreal, 1987. P. 467-473; *Campeau L*. La Mission des Jésuites chez les Hurons, 1634-1650. Montréal, 1987. P. 352; *Pearson T. G*. Becoming Holy in Early Canada: Performance and the Making of Holy Persons in Society and Culture. A Thesis submitted in partial fulfillment of the degree of Doctor of Philosophy, McGill University. Montreal, 2008. P. 7.

иезуитская миссия прежде всего, сыграли в становлении контуров современного мира, развитии глобализационных процессов, оформлении паттернов этнокультурного и межконфессионального взаимодействия. Такой цивилизационный подход дает возможность для более глубокого понимания глобальных проблем современности, связанных с отношениями между передовыми странами и континентами и опоздавшими в цивилизационном развитии, между народами с различными идеологиями и мировоззрениями, но находящимися в тесном и длительном взаимодействии.

Результаты работы позволяют уточнить наши представления о сложных и противоречивых отношениях, существовавших как внутри иезуитского ордена, так и между его представителями и различными институтами и силами раннего Нового времени. С одной стороны, раскрываются механизмы и особенности отношений между иерархическими ступенями и группами в Обществе Иисуса (от римского суперията, через провинциальные органы управления, к миссионерскому руководству и персоналу на заморских территориях). С другой, история канадской иезуитской миссии позволяет более детально рассмотреть специфику взаимодействия между ее членами и светскими и церковными властями Франции, колониальным руководством и папской курией, отражающего цели и интересы, преследуемые этими центрами силы в освоении Северной Америки.

Не менее важным является понимание той роли, которую иезуитская миссия сыграла в истории освоения Северной Америки, становлении и развитии французской колониальной системы, формировании тех культурных элементов, которые до сих пор определяют жизнь франко-канадского общества. С этой точки зрения, углубляется наше понимание процессов формирования национальных государств и их идеологий на основе колониального опыта.

Проведенное исследование позволяет пролить свет на общее и отличное в принципах и методах миссионерской деятельности различных католических орденов (прежде всего, французских иезуитов

и реколлектов). Существенным является также понимание того, как эти подходы и представления, разработанные в теории или апробированные на других миссионных полях в Латинской Америке, Азии и Африке, реализовывались и корректировались в Новой Франции в рамках аккомодационной модели миссии, характерной для иезуитского ордена.

Объектом данного исследования является этнокультурный контакт в Северной Америке раннего Нового времени.

Предметом – миссионерская деятельность Общества Иисуса в Канаде, диалог иезуитских миссионеров с индейскими народами с целью их христианизации и включения в орбиту колониальных интересов Франции.

Хронологические рамки настоящей работы ограничены первой половиной XVII в. Это связано и с общей периодизацией исторического развития французской колонии, и с особенностями становления и развития иезуитского миссионерского апостолата в Новой Франции. В данном случае, речь идет о первом периоде канадской миссии, получившей в исследовательской литературе название «героического» или «мистического» (1600-1650 гг.)[4]. Он охватывает историю первых попыток основания миссии в Акадии в 1611-1613 и в Квебеке в 1625-1629 гг., ее окончательного утверждения в Новой Франции в 1632 г., зарождения системы так называемых Лаврентийских редукций (в 1637-1640), начала и катастрофы знаменитой Гуронской миссии (1634-1650), ставшей верхней границей периода. Его название отражает и первоначальные установки французских иезуитов, стремящихся не только к обращению туземцев, но и к собственному религиозному совершенствованию, подчас понимаемому в контексте мистики и мартирологии, и общую канву канадской истории, насыщенной героическими и драматическими событиями начальных этапов освоения новых территорий.

[4] *Parkman F.* The Jesuits in North America in the Seventeenth Century // *Parkman F.* France and England in North America. N. Y., 1983. Vol. 1. P. 711; *Giguère G.-É.* Op. cit. P. 197. Иезуитский историк К. Рошмонтё завершает первый период миссионерской деятельности Общества Иисуса в Новой Франции 1658-м годом, когда потерпела фиаско миссия к ирокезам-онондага в Ганнентаха (*Rochemonteix C.* Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVIIe siecle. Paris, 1896. T. II. P. 155). Тем не менее, нам представляется именно 1650 г. (уничтожение Гуронской миссии) рубежом, после которого иезуитская миссия начинает новый этап своего развития, связанный, в том числе, с попытками основания миссии у ирокезов.

Приход к власти в колонии губернатора д'Айбу в 1648 г., сопровождавшийся усилением Общества Монреаля, открыл новый этап как во взаимоотношениях колониальных властей с религиозными, и орденом иезуитов в частности, так и следующий этап в истории Новой Франции, завершившийся в 1659-1663 гг. учреждением епископата в Квебеке и переходом колонии под прямое королевское управление.

Географические рамки исследования охватывают территории современных Канады (провинции Новая Шотландия, Нью-Брансуик, Квебек, Онтарио) и США (штаты Мэн, Нью-Йорк, Мичиган).

Целью работы является раскрытие принципов, методов, стратегии и тактики Общества Иисуса в деле христианизации индейских народов Новой Франции.

Для реализации поставленной цели необходимо решить следующие **задачи**:

- выяснить общие теоретические и практические принципы миссионерской деятельности, сложившиеся в Обществе Иисуса к началу XVII в.;

- проанализировать эволюцию этих принципов на миссионном поле Новой Франции в первой половине XVII в. и формирование собственных оригинальных стратегий христианизации и этнокультурного контакта французскими иезуитами;

- проследить этапы развития иезуитского миссионерского предприятия в североамериканском Вудленде в указанный период;

- выявить экономическую основу миссионерской деятельности иезуитов в Новой Франции и особенности ее организационной структуры, в том числе, церковно-правовой статус иезуитской миссии;

- рассмотреть региональную и организационную специфику функционирования иезуитской миссии в Новой Франции, в том числе, так называемые «редукции» в долине р. Св. Лаврентия и резиденцию среди гуронов.

Методология исследования определена поставленными целью и задачами.

Исследование миссионерской деятельности иезуитов в Новой Франции в первой половине XVII в. основано на принципах историзма, научности и объективности. С целью охвата всего многообразия процессов и связей, характеризующих объект изучения, был привлечен системный подход. Автор стремился раскрыть все аспекты деятельности Общества Иисуса в Канаде, и как части колониальной экспансии французского государства, и как элемента всемирной апостольской миссии католической церкви.

Концептуальной основой исследования стали положения «новой культурной истории» и «новой интеллектуальной истории», позволяющие лучше осмыслить контакты и взаимодействие миссионеров с новообращенными и с коренными народами в целом.

При изучении поставленной проблемы использовались также специальные исторические методы. Для понимания развития миссионерской традиции Общества Иисуса и особенностей ее эволюции в Северной Америке XVII в. были применены историко-генетический и историко-сравнительный (компаративистский) методы. Последний метод был также эффективен при сравнении целей и задач светской и духовной колонизации Новой Франции и выяснении роли и места в ней иезуитских миссионеров. Анализ идеологии и психологии миссионерской деятельности французских иезуитов опирался на герменевтический метод, позволяющий изучать иезуитские документы как отражение мировоззрения и ценностных ориентиров их составителей. С этой же целью был привлечен просопографический метод для моделирования коллективного образа иезуитского миссионера изучаемого периода. Также применялись методы исторической имагологии для выяснения представлений миссионеров о туземных обитателях Новой Франции и образов самих миссионеров, создаваемых индейцами, а также понимания их эволюции.

Междисциплинарный подход к исследованию позволил использовать некоторые достижения и методологические приемы культурной антропологии, этноистории, этнопсихологии и миссиологии. В частности, для понимания культурных аспектов миссионерской деятельности иезуитов среди коренного населения Северной Америки и ее результатов были привлечены концепция аккультурации (для понимания механизмов процесса культурных инноваций)[5], теории культурного контакта (прежде всего, его типология, различающая направленный и ненаправленный контакты)[6], лиминальности (отражающая «пограничное» состояние как неофитов, так и иезуитских миссионеров, находящихся в традиционной религиозно-культурной среде)[7] и другие.

Источниковая база диссертации включает: I) **официальные документы и делопроизводственную документацию –** 1) уставные орденские документы и работы иезуитских теологов и миссионеров, составлявшие концептуальные основы иезуитского апостолата в мире к началу XVII в.; 2) отчеты иезуитских миссионеров об их деятельности в Новой Франции (*реляции* и письма супериорам); 3) документы иезуитской миссии в Новой Франции (*Журнал иезуитов*, крестильные регистры); 4) официальные документы, связанные с колонизацией Новой Франции (королевские указы и декларации, хартии торговых компаний, нотариальные акты); 5) папские и куриальные документы, связанные с определением миссионерских задач ордена, а также церковного статуса иезуитской миссии в Новой Франции; II) **документы личного происхождения** – 1) воспоминания иезуитских миссионеров и членов миссионного персонала; 2) свидетельства неиезуитских современников и очевидцев становления и развития миссии Общества Иисуса в

[5] *Redfield R.*, *Linton R.*, *Herskovits M. J.* A memorandum for the study of acculturation // American Anthropology, 1921-1945: Papers from the American Anthropologist. Lincoln, 2002. P. 257-262; Acculturation: Advances in Theory, Measurement, and Applied Research. Washington, 2000.
[6] *Spicer E. H.* Types of Contact & Processes of Change // Perspectives in America Indian Culture Change. Chicago, 1961. P. 517-544.
[7] *Тэрнер В*. Ритуальный процесс: структура и антиструктура // Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 104-264.

Канаде первой половины XVII в. (письма, сообщения путешественников, мемуары, памфлеты).

Миссионная концепция иезуитов основывалась, прежде всего, на корпусе программных документов, в целом определивших суть и формы деятельности их ордена. Это *Конституции* Общества Иисуса, с Правилами и дополнениями[8], регулирующими всю деятельность членов ордена, и «*Духовные Упражнения*» И. Лойолы[9], основа иезуитской духовности. Сюда надо добавить другие работы Игнатия, а именно его автобиографию[10] и, главное, эпистолярное наследие (ок. 7000 тыс. писем), в котором, по сути, и отражены его взгляды на цели и методы миссионерской работы, введено само понятие «миссии»[11].

На этом фундаменте последующие поколения иезуитских теологов создавали собственные представления о сути и предназначении Общества в мире. Наиболее важным для формирования миссионерского духа в среде французских иезуитов в первые десятилетия XVII в. можно считать творчество преподавателя Руанского коллежа Луи Лалемана. Будучи наставником новициев, среди которых были многие будущие «апостолы Новой Франции», Лалеман сформулировал оригинальную «*Духовную доктрину*», во многом определившую иезуитскую миссионерскую мотивацию первых иезуитов в Канаде[12].

Большую роль в формировании миссиологической иезуитской традиции к началу XVII в. играли отчеты и произведения выдающихся представителей иезуитского апостолата, ставших его эталонами для последующих поколений миссионеров: св. Франсуа Ксавье[13], основателя иезуитской миссии на Востоке, и Хосе де Акосты[14], миссионера в Испанской Америке (Перу и Мексике). Их труды или биографии были хорошо известны любому иезуиту, в том числе и

[8] Constitutiones Societatis Iesu, cum earum Declarationibus. Romae, 1606; Regulae Societatis Jesu. Lugduni, 1607.
[9] *Лойола И*. Духовные Упражнения // Символ. 1991. № 26. С. 15-122.
[10] *Он же*. Рассказ паломника о своей жизни, или «Автобиография» св. Игнатия Лойолы. М., 2002.
[11] *Loyola I. de*. Epistolae et Instructiones. Vol. 1-12. Madrid, 1903-1911.
[12] *Lallemant L*. The spiritual doctrine of Father Louis Lallemant, of the Company of Jesus. L., 1855.
[13] *Xavier Fr*. Lettres de Saint François-Xavier de la Compagnie de Jésus. Paris, 1855.
[14] *Acosta J. de*. De natura novi orbis libri duo. et De promulgatione evangelii apud barbaros, siue, De procuranda Indorum salute, libri sex. Coloniae Agrippinae, 1596; *Idem*. The Natural and Moral History of the Indies. Vol. I-II. L., 1880.

французам, которые охотно сравнивали свой опыт с достижениями великих предшественников.

Главным источником наших знаний о деятельности иезуитов в Новой Франции в XVII в. являются ежегодные послания суперио́ров (настоятелей миссии) своим начальникам в Париж, публиковавшихся там в 1632-1673 гг. под названием «*Иезуитских реляций о том, что произошло в Новой Франции*».

Сильная концентрация власти в ордене требовала частой эпистолярной переписки между его членами, рассеянными по всему миру. *Конституции* Общества обязывали провинциалов и суперио́ров писать в Рим раз в неделю, если они жили в Италии, и раз в месяц, если жили в других государствах Европы. II Генеральная конгрегация (капитул ордена) в 1565 г. сократила частоту переписки: провинциалы еще были обязаны писать в Рим раз в месяц, но ректоры и другие начальники, назначаемые генералом ордена, должны были это делать каждые три месяца. Ответы генералов, естественно, принимали тот же ритм. С началом заморских миссий руководство Общества приняло в расчет проблемы коммуникации с миссиями на новых континентах. Провинции Индии или Америки могли связываться с Римом настолько, насколько позволяла медлительность и нерегулярность навигации. «Мы столь удалены от моря, – сообщал в 1626 г. первый суперио́р Квебекской миссии Шарль Лалеман генералу ордена Муцио Вителлески, – что французские корабли посещают нас только раз в год»[15].

В колониях была создана такая же система переписки: в Новой Франции суперио́ры миссионерских резиденций и станций среди различных племен или французских торговых постов были обязаны ежегодно составлять и передавать отцу-настоятелю миссии в Квебеке письменные журналы своей деятельности, из которых он составлял *Реляцию*, отправляемую провинциалу в Париж. Там эти *реляции* вновь редактировались и поступали в печать.

[15] The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels and Exploration of the Jesuit Missionaries in New-France, 1610-1791. Cleveland, 1898. Vol. IV. P. 177 (далее – *JR*). О правилах переписки св. Игнатия Лойолы см.: *Loyola I. de*. Op. cit. Vol. 1. P. 236-238, 278-279; Vol. 9. P. 91. См. также: *Clossey L*. Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions. Cambridge, 2008. P. 57.

Издание таких *Реляций* началось с отчета супериора миссии о. Поля Лежёна о путешествии в Канаду в 1632 г. и продолжалось ежегодно вплоть до 1673 г., когда серия была прекращена в результате запретов кардинальской конгрегации Пропаганды веры и папских бреве относительно публикации миссионерской литературы. «*Иезуитские реляции*» стали весьма популярны во французском обществе и при дворе, помогая привлекать интерес и средства благочестивых спонсоров для поддержки миссионерской деятельности. Принимая во внимание актуальный характер канадских *реляций*, генерал ордена освободил их от необходимости предварительной цензуры в Риме, ограничив лишь одобрением провинциала Франции. Всего вышло 40 томов в парижском издательстве Себастьена Крамуази (за исключением *Реляции* 1637 г., опубликованной другим издательством), однако после запрета публикации «*Реляций*» несколько томов вышли в разных издательствах Парижа, Лиона и Рима.

На протяжении XIX-XX вв. предпринималось несколько попыток переиздания иезуитских *Реляций*, в том числе, при участии канадского правительства. Однако лишь на рубеже XIX-XX вв. появилась самая востребованная в научном мире редакция этих ценных документов, изданная Р. Твейтсом в США под названием «*Иезуитские Реляции и сопутствующие документы. Путешествия и исследования иезуитских миссионеров в Новой Франции, 1610-1791*»[16]. В нее вошли все 40 томов официальных *Реляций* Крамуази, к которым были добавлены документы из архива иезуитского коллежа св. Марии в Монреале и других архивов. Документы были опубликованы на оригинальных языках (французском, латинском и итальянском), и снабжены английским переводом.

И все же, наиболее полной и выверенной редакцией, по крайней мере, для документов первой половины XVII века, стало издание под редакцией иезуитского историка Л. Кампо «*Monumenta Novæ Franciæ*», предпринятое в рамках фундаментальной серии публикаций миссионерских документов

[16] JR. Vol. I-LXXIII. Cleveland, 1896-1901.

Общества Иисуса – *Monumenta Missionum*, являющейся частью *Monumenta Historica Societatis Iesu*, инициированной в Мадриде в 1893 г. С 60-х гг. XX в., когда после II Ватиканского собора были открыты куриальные и орденские архивы в Риме, Кампо начал масштабное издание документов иезуитской миссии в Новой Франции в XVII в.: 1-й том («*Первая миссия в Акадии, 1602-1616*») вышел в 1967 г., последний, на данный момент – 9-й («*Во спасение гуронов, 1657-1661*»), в 2003-м[17]. К сожалению, смерть о. Кампо прервала начатый им труд. В отличие от издания Твейтса, здесь нет адаптированных переводов ни на французский, ни на английский языки: документы публикуются в оригинале и сопровождаются лишь французским комментарием (правда, очень пространным, порой в разы превышающий объем самого документа). Кампо собрал все известные документы, имеющие отношение к иезуитской миссии в Новой Франции: *Реляции* (в том числе версии, не подвергнувшиеся редакционной правке в Париже), официальную и частную переписку миссионеров, каталоги миссий, сеньориальную документацию, свидетельства современников.

Реляции (в самом широком смысле слова) – почти единственные доступные документы, которые отражают не только восприятие белым человеком нового мира и его обитателей, но и показывают реакцию туземных народов на наступление европейской цивилизации. Твейтс должным образом замечает, что «торговец почти всегда предшествовал священнику. Но торговец не был автором писем или дневников; следовательно, мы обязаны нашим истинным знанием о Новой Франции, особенно в XVII столетии, в основном миссионерам Общества Иисуса»[18]. «*Реляции* занимают высокое место, как подлинные и заслуживающие доверия исторические документы, – вторил ему Френсис Паркмен. – Невозможно преувеличить их ценность как источника»[19]. С другой стороны, существует и критическая линия по отношению к *Реляциям*,

[17] Monumenta Novæ Franciæ. Vol. I-IX. Roma, Québec, Montréal, 1967-2003 (далее – *MNF*).
[18] JR. Vol. I. P. VIII.
[19] *Parkman F.* The Jesuits... P. 343. Это мнение сохраняется до сих пор, см., например, *Principe C.* A Moral Portrait of the Indian of the St. Lawrence in One Relation of New France, Written by Paul Le Jeune, s.j. // Canadian Catholic Historical Association Historical Studies. 1990. № 57. P. 29.

возникшая уже в конце XVII в. на фоне общей критики иезуитского ордена и его деятельности, в том числе и канадской миссии. «Вся Франция была обманута ими», заявлял в 1691 г. реколлект К. Леклерк[20]. «*Реляции* были, – продолжает эту мысль один из ведущих канадских этноисториков Б. Триггер спустя три столетия, – в первую очередь делом пропаганды, а исторической работой только во вторую»[21]. Как и любой другой исторический источник, *реляции*, конечно, отражают только одну точку зрения на происходящие события – взгляд миссионера. Как писал первый их автор о. Поль Лежён, «я не стремлюсь описывать все, что происходит в этой стране, но только то, что касается благосостояния веры и религии»[22].

Если первые сообщения (1632-1633 гг.) еще писались как традиционные годовые отчеты супериорам, то после их публикации, миссионеры уже сознательно готовили послания для публичного суждения, надеясь на помощь со стороны заинтересованных лиц в метрополии. В 1634 г. Лежён придал очередной *Реляции* форму книги, разбив свое послание на главы и выстроив повествование в четкой последовательности. Он также включил в текст письма и рассказы, направленные ему в Квебек миссионерами, работающими среди различных племен. С этого сообщения и возникает форма классической *Реляции*. В 1635 г. настоятель Гуронской миссии Жан де Бребёф отправил собственную *Реляцию*, ставшую дополнением к *реляциям* из Квебека. Публикация миссионерских текстов, конечно, приводила к неизбежным купюрам, которым их подвергали в парижском супериорате с целью сделать удобоваримыми для французской публики, с одной стороны, и избежать критики со стороны иных заинтересованных лиц или групп (вроде реколлектов или янсенистов), – с другой. Как писал о. Баго Клоду Буше, ассистенту иезуитской провинции Франция в Риме, в 1663 г.: «*Реляции* сообщают только о

[20] *Le Clercq C*. First establishment of the Faith in New France. N. Y., 1881. Vol. I. P. 330.
[21] *Trigger B. G*. The Huron: farmers of the North. N. Y., 1969. P. 5. См. также: *Le Bras Y*., *Dostie P*. L'Amérindien dans les Relations du père Paul Lejeune (1632-1641) et le lecteur subordonné dans cinq textes missionnaires de la Nouvelle-France. Québec, 1994. P. 16. Более подробное обсуждение сущности и значения *Иезуитских Реляций* см. в: *Takao Abé*. What Determined the Content of Missionary Reports? The Jesuit Relations Compared with the Iberian Jesuit Accounts // French Colonial History. 2003. № 3. P. 69-83.
[22] JR. Vol. VII. P. 269.

хорошем, а [непубликуемые] письма о дурном... *Реляции* не должны читаться с иным предубеждением к чему-либо, кроме созидания»[23].

Реляции иезуитов, при всей их тенденциозности, тем не менее, не рисовали идеализированной картины франко-индейского религиозного контакта. Они рассказывают о различных видах сопротивления туземцев от осмеяния до угроз и насилия над священниками и неофитами. Эти проявления сопротивления сыграли роль в конструкции поучительного рассказа, достигшего наибольшей популярности в XVII в. С литературной точки зрения они создавали драматический эффект – атмосферу опасности и напряженности, – предоставляя миссионерам и обращенным возможность показать силу их веры и, таким образом, поучать читателей.

Подобно другим европейцам в Америке, иезуиты стремились описать, категоризовать и объяснить социальные и естественные явления, которые они наблюдали. *Иезуитские Реляции* связаны, таким образом, с рассказами о путешествиях, где более или менее упорядоченно представлены географические описания, наблюдения туземной жизни и быта, замечания о фауне, флоре и природных ресурсах. Сообщения также часто показывают некоторую степень экзотики, неизбежную при попытке поведать жителю Старого Света о Новом. Среди этих описаний особенно ценны этноисторические сведения. Миссионеры оказались уникальными наблюдателями, которые, исходя из своих миссионерских целей и задач, стремились понять (хоть и не всегда успешно) аборигенные общества такими, какими они были, нежели такими, какими они хотели их видеть. С их знанием туземных языков, иезуиты могли сочетать простое описание материальных аспектов культуры (жилье, одежда, диета, методы транспортировки, и т. д.) с другими сторонами, более трудными для понимания наблюдателя (религиозные верования и практики, социальная организация, политические структуры). Живя среди своей паствы, разделяя с ней ее радости и беды, иезуитские миссионеры фиксировали в своих отчетах процесс аккультурации через

[23] Цит. по: *Rochemonteix C.* Op. cit. T. I. P. xvi.

конкретные наблюдения событий, подчас глазами аборигенов, передавая их слова и поступки. *Иезуитские реляции* – ценный источник информации о туземных культурах во время первого контакта между французами и местными народами, как и о самом этом контакте.

Вторым важным источником в этой серии являются ежегодные письма суперионов и духовных советников миссии, посылаемые в Рим из Новой Франции. Начиная с 1632 г. генерал Вителлески весьма интересовался канадской миссией. Именно благодаря этому интересу, сохранилось множество таких писем, отправленных в период его генералитета (1615-1645 гг.) и несколько лет спустя. Такого рода документы тем более ценны, что переписка миссионеров с их парижскими начальниками почти полностью утеряна. Архивы французских и канадских иезуитов, где она хранилась, погибли вместе с ними во время запрещений и изгнаний ордена в XVIII в. «Эта потеря невосполнима, – писал Л. Кампо, – так как здесь подробно обсуждались все дела, в то время как генерал знакомился только с общими проблемами»[24].

Из писем миссионеров генералам делались выдержки и анализы, *Annuæ litteræ Societatis Jesu*, предназначенные для публикации. Правила запрещали показывать их тем, кто не принадлежал ордену. Публикация этих ежегодных писем, начатая в 1581 г., прекратилась в 1654, и была прервана с 1614 по 1649 гг. *Annuæ litteræ* за 1611 и 1612 гг. содержат письма о. П. Бьяра, первого иезуитского миссионера в Акадии. Исключение составил ежегодный отчет, написанный о. Рене Менаром по инициативе квебекского суперио́ра в 1640 г. для римского суперио́рата, и, прежде всего, самого Вителлески, интересовавшегося успехами иезуитской миссии в Новой Франции, но не знавшего французского языка. «*Annuæ Litteræ Missionis Canadensis Anni 1640*» представляло собой резюме *Реляции* за 1640 г. с некоторыми дополнениями, сделанными автором в результате собственных наблюдений[25]. Хотя публикация

[24] MNF. Vol. II. P. 198*, 5.
[25] Ibid. Vol. IV. P. 533-554.

ежегодных писем прекратилась в 1654 г., провинции и миссии продолжили, тем не менее, составлять и направлять их генералу[26].

Одним из важнейших источников не только миссионерской деятельности, но и всей истории Канады XVII в. является *Журнал иезуитов* (*Journal des jésuites*), ведшийся суперио́ром миссии с 1645 по 1668 г., скрупулезно отмечавшим все происшествия, попавшие в круг зрения его самого или подчиненных[27]. Особенная ценность этого документа (в сравнении, например, с *Реляциями*) заключалась в том, что он не был предназначен для публикации, а лишь для внутреннего пользования миссионеров, что лишало возможности какие-либо вышестоящие инстанции ордена редактировать содержащуюся в нем информацию.

Чрезвычайно полезным источником являются регистры иезуитских миссий, то есть записи актов крещений, бракосочетаний, погребений и других видов священнической деятельности, отправляемой иезуитами среди туземной паствы. В первой половине XVII в. иезуитские миссионеры приступили к составлению регистров в Труа-Ривьер (1635), Силлери (1638), Нотр-Дам-дез-Анж (1640). Они формируют огромный банк данных об индейско-французском мире XVII в. Прежде всего, идет речь о динамике крещений, но из него можно также почерпнуть информацию о стратегии иезуитских миссионеров в отношении туземных народов; с другой стороны, регистры выступают важным подтверждением (или уточнением) информации, содержащейся в *Реляциях*.

Как писал Л.-П. Эбер, наиболее известный исследователь этого вида источников, «посредством этих актов крещений виден америндский мир в его религиозном аспекте, а также в семейных, социальных, политических, этнографических и даже коммерческих измерениях», и его эволюция[28].

Особенностью канадских иезуитских регистров было включение в них большого количества крещений, сделанных в других местах. Например, в

---

[26] *Rochemonteix C*. Op. cit. P. xi.

[27] Иезуитский историк Л. Пульо считает, что *Журнал иезуитов* существовал уже с 1632 г., но эта часть погибла при пожаре 14 июня 1640 г. в Квебеке. Также не найдено продолжение *Журнала*, ведущегося, вероятно, в 1710-1755 гг. (*Pouliot L*. Premières Pages du Journal des Jésuites de Québec, 1632-1645 // Rapport de l'Archiviste de la Province de Québec. Québec, 1963. T. 41 (1960-1961). P. 4-5).

[28] Le registre de Sillery, 1638-1690. Québec, 1994. P. 1.

регистре редукции Силлери, находящейся близ Квебека, содержатся записи крещений, сделанных миссионерами во время их т. н. «летучих миссий» к отдаленным индейским племенам, таким, как абенаки Новой Англии, или различным группам монтанье в акватории залива св. Лаврентия[29]. Эта информация конкретизирует подчас довольно общие высказывания *Реляций*, а главное, более четко представляет географию иезуитского апостолата в Новой Франции данного периода.

Значительный массив данных об иезуитской миссии в Канаде можно получить из официальных документов, возникших в результате участия французского государства в колонизации североамериканского континента. Прежде всего, это различного рода королевские законы и указы, регулирующие сам процесс колонизации, определявшие его рамки и цели, в том числе, роль миссионеров в нем. Для первой половины XVII в. подавляющее большинство таких документов оформлялось в виде хартий колониальным компаниям, которым королевская власть передавала в монополию права на торговлю и/или территории своих заморских владений. Еще одной стороной деятельности официальных представителей власти в колонии (в лице клерков компаний-монополистов), было оформление различного рода нотариальных актов, касавшихся, как правило, передачи прав на земельные владения в качестве сеньорий, в том числе, и иезуитскому ордену. Уже в середине XIX в. эти материалы были собраны и опубликованы в нескольких сборниках канадским правительством[30], а впоследствии и в других изданиях. Остальные немногочисленные бумаги, оставшиеся неопубликованными, хранятся в Колониальном архиве Франции, прежде всего, в рамках серии C11A («Общая

[29] Ibid. P. 9.
[30] Édits, ordonnances royaux, déclarations et arrêts du Conseil d'État du roi concernant le Canada. Québec, 1854; Complément des Ordonnances et Jugements des Gouverneurs et Intendants de Canada. Québec, 1856; Collection de manuscrits contenant lettres, mémoires et autres documents relatifs à la Nouvelle-France, recueillis aux Archives de la Province de Québec. Vol. I-IV. Québec, 1883-1885

корреспонденция – Канада»), включающей донесения колониальных чиновников и инструкции им из метрополии[31].

Еще одна сторона деятельности иезуитской миссии в Новой Франции раскрывается в куриальных документах, хранящихся в Ватиканском архиве, прежде всего, в бумагах кардинальской Конгрегации Пропаганды веры, основанной в 1622 г. для координации со стороны папской курии работы католических миссий по всему миру. Стремясь контролировать деятельность французских иезуитов в Канаде, кардиналы конгрегации вели обширную переписку с руководством ордена, касающуюся статуса новофранцузской миссии, ее перспектив и текущего состояния. Когда архивы Пропаганды были открыты для исследователей, в сфере канадской истории самая важная работа была проделана Л. Кодиньолой – профессором американской истории университета Пизы, систематизировавшим документацию этих архивов за период 1622-1799 гг.[32]

Во второй половине XVII в. появилось несколько автобиографий иезуитских миссионеров и их светских слуг – донне́. К первым принадлежат мемуары Пьера-Жозефа-Мари Шомоно, миссионера, работавшего в Гуронской и Ирокезской миссиях ордена с 1639 г., изданные в 1688 г., когда он еще продолжал свой труд в гуронской редукции Лорет, основателем которой являлся[33]. Вторую группу составляют воспоминания донне Кристофа Реньо (1678), посвященные уничтожению ирокезами Гуронской миссии в 1649-1650 гг., и прежде всего, мученичеству оо. Жана де Бребёфа и Габриеля

---

[31] Archives des colonies. Série C11A. Correspondance générale. Canada. Благодаря программе оцифрования, реализуемой канадским правительством и Библиотекой и архивами Канады, цифровые копии большинства документов доступны в свободном доступе в сети Интернет (http://www.bac-lac.gc.ca/eng/Pages/home.aspx).

[32] См.: *Codignola L*. Roman Sources of Canadian Religious History to 1799 // Canadian Catholic Historical Association Study Sessions. 1983-1984. № 50. P. 73-88; *Idem*. The Holy See and the Conversion of the Indians in French and British North America, 1486-1760 // America in European Consciousness, 1493-1750. Chapel Hill & London, 1995. P. 195-242; *Idem*. Les frontières de la mission: efficacité missionnaire, acculturation réciproque et centralisation romaine // Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée. 1997. T. 109. № 2. P. 785-792; *Idem*. Les spécificités des archives du Saint-Siège du point de vue de leur utilisation comme sources importantes de l'histoire politicoreligieuse du Canada // Archives. 2001-2002. Vol. 33. № 1. P. 3-16; *Benoit M. M., Scardellato G. P*. The Flesh Made Word: The Vatican Archives and the Study of Canadian History, 1600-1799 // Archivaria. 1985. № 20. P. 67-68.

[33] *Chaumonot P. J. M*. Un missionaire des Hurons: Autobiographie du Père Chaumonot de la Compagnie de Jésus. Paris, 1885.

Лалемана, останки которых Реньо освидетельствовал[34]. К этой же группе можно отнести изданную в 1660 г. в Париже книгу, составленную из писем, посланных во Францию в 1644-1645 гг. еще одним донне – врачом Франсуа Жандроном, повествующих о его службе миссионерам в Гуронии[35]. Эти работы предоставляют возможность взглянуть на деятельность иезуитских миссионеров в Канаде первой половины XVII в. под еще одним углом зрения, отражающим и более позднюю рефлексию самих иезуитов о случившемся, и неиезуитский (хотя и близкий к нему) взгляд на некоторые события и процессы, происходившие в Новой Франции[36].

Важным дополнением к источникам, созданным в Обществе Иисуса, являются свидетельства неиезуитских современников и очевидцев его миссионерской деятельности в Северной Америке. Помимо того, что они дополняют и уточняют иезуитские сведения, эти документы дают возможность сравнения разных взглядов на одни и те же события и процессы, что позволяет более объективно оценить их.

Первым среди таких свидетельств можно считать «*Историю Новой Франции*» М. Лекарбо и ряд других его работ. Марк Лекарбо, лиценциат юридических наук, адвокат в парижском парламенте, возможно, гугенот[37], совершил путешествие в Новую Францию (Акадию) в 1606-1607 гг. С этого времени он навсегда сохранил интерес к новому континенту, который был реализован по возвращении в изданной им в 1609 г. «*Истории Новой Франции*», повествовавшей обо всех попытках освоения французами Америки в XVI-XVII вв.[38] По большей части, она представляла собой резюме более ранних сообщений, дополненное рассказом о собственных приключениях.

Первое издание книги имело большой успех, поэтому Лекарбо и в дальнейшем переиздавал *Историю* (в 1611-1612 и в 1617-1618 гг.), каждый раз

---

[34] *Recit veritable du Martyre et de la Bien heureuse mort, du Pere Jean de Brebœuf et du Pere Gabriel L'Alemant En la Nouvelle france, dans le pays des hurons par les Iroquois, ennemis de la Foy* // JR. Vol. XXXIV. P. 25-35.
[35] *Gendron F*. Quelques particularitez du pays des Hurons en la Nouvelle France. Albany, 1868.
[36] О трудах Реньо и Жандрона см. великолепное исследование *Vallée A*. François Gendron et Christoph Regnaut: deux voix données en Nouvelle-France. Thèse présentée á la Faculté des études supérieures et postdoctorales de l'Université d'Ottawa. Ottawa, 2002.
[37] JR. Vol. I. P. 45.
[38] *Lescarbot M*. The history of New France. Vol. I-III. Toronto, 1907-1914.

дополняя ее новыми сведениями. Для нашего исследования представляет ценность последнее издание, содержащее рассказ об иезуитской миссии в Акадию в 1611-1613 гг. Лекарбо писал о ней со слов феодальных владетелей колонии, отца и сына Путренкуров, предоставивших факты, неизвестные по иезуитской документации того периода. Также, он составил в 1610 г. сообщение королеве-регентше Марии Медичи, названное «*Обращение Дикарей*», посвященное евангелизаторской деятельности Путренкуров[39]. В 1612 г. оно вошло в его «*Реляцию, о том, что недавно произошло в Новой Франции*», рассказывающую об экспедициях Путренкура с 1610 г., в том числе касающейся деятельности иезуитов в Акадии[40]. Лекарбо издал также несколько поэм, написанных во время путешествия в Новую Францию.

Будучи критически настроенным по отношению к иезуитскому ордену вообще, и его миссионерской деятельности в Северной Америке, в частности, Лекарбо подчас искажал факты или преподносил их без должной проверки. Его основным источником были Путренкуры, с которыми иезуиты вступили в серьезный конфликт в Акадии. В результате, Лекарбо представил их версию событий, произошедших в Пор-Руайяле в 1611-1613 гг., опустив иные свидетельства. Это касалось не только дела иезуитов, но и других персонажей канадской истории. В частности, основатель Квебека С. де Шамплен был сильно недоволен книгами Лекарбо, искажавшими, по его мнению, реальную историю освоения Канады[41]. Это привело к двойственному отношению к трудам Лекарбо среди последующих поколений историков Канады XVII в. С одной стороны, его «*Историю Новой Франции*» активно привлекали многие историки, в том числе и представители иезуитского ордена (например, Шарлевуа)[42]. С другой, это делалось всегда с оговоркой, со стремлением найти истину среди явных или

[39] *Idem*. La Conversion des Savages qui ont esté baptizés en la Nouvelle France, cette année 1610 // JR. Vol. I. P. 49-113.
[40] *Idem*. Relation dernière de ce qui s'est Pass'e au Voyage du Sieur de Potrincourt // JR. Vol. II. P. 119-192.
[41] *Champlain S. de*. The works of Samuel de Champlain. Toronto, 1922. Vol. I. P. 452.
[42] *Charlevoix P.-F.-X*. History and General Description of New France. N. Y., 1900. Vol. I. P. 75, 257-258. О трудах Лекарбо высоко отзывались Ф.-К. Гарно (*Garneau F.-X*. Op. cit. P. 44-45), Ф. Паркмен (*Parkman F*. Pioneers... P. 195) и др.

скрытых фальсификаций, что позволило Рошмонтё сказать в отношении Лекарбо: «надо различать историка и памфлетиста»[43].

Современник и соратник Лекарбо, Самюэль де Шамплен представляет иной взгляд на миссионерскую деятельность иезуитов в Канаде. Отец-основатель Новой Франции, как его часто называют, в отчетах о многочисленных путешествиях в Северную Америку не выступал от имени каких-либо партий и не преследовал никаких иных целей, кроме защиты и продвижения главного дела своей жизни – создания французской колонии. С подобной точки зрения, любая персона или организация рассматривалась им только через призму их эффективной помощи в этом труде.

Общество Иисуса однозначно трактовалось в качестве именно созидательной силы, способной серьезным образом помочь колониальному строительству. Поэтому его оценка иезуитского апостолата полностью позитивна. Говоря о тех событиях, связанных с деятельностью иезуитов в Канаде, непосредственным участником которых он не был, Шамплен предпочитал использовать иезуитские источники (как, например, в описании ситуации в Акадии 1611-1613 гг.)[44]. То, чему он был очевидцем (в Квебеке, в 1626-1632 гг.), отражено в его трудах исключительно в положительном ракурсе[45].

Столь же комплиментарную трактовку деятельности иезуитского ордена в Новой Франции предлагают документы женских монашеских конгрегаций – урсулинок и госпиталиток, появившихся в колонии в 1639 г. Наиболее значимыми и информативными среди них являются письма настоятельницы урсулинского монастыря в Квебеке матери Мари Гюйар де л'Энкарнасьон, регулярно направлявшиеся ее респондентам во Франции: сыну, братьям,

---

[43] *Rochemonteix C.* Op. cit. P. 81. Ср. высказывание Л. Кампо: «Лекарбо, скорее, компилятор, который охотно выставляет напоказ свою культуру, чем историк. Критический ум короток» (MNF. Vol. I. P. 238*).

[44] *Champlain S. de*. Op. cit. Vol. IV. Book III.

[45] Канадский историк аббат Лавердье, первый издатель сочинений Шамплена в XIX в., считал, что квебекские иезуиты фальсифицировали издание его *Путешествий* 1632 г. с целью дискредитации реколлектов и утверждения своего влияния (*Champlain S. de*. Oeuvres de Champlain / éd. par Laverdière C.-H. T. I-VI. Québec, 1870. T. 2. P. 639). Современные историки опровергли это мнение (см.: *Campeau L.* Les Jésuites ont-ils retouché les Écrits de Champlain? // Revue d'histoire de l'Amérique française. 1951. Vol. 5. № 3. P. 340).

духовникам и сестрам ее монастыря в Туре[46]. В них монахиня представила широкую историческую панораму развития французской колонии в первой половине и середине XVII столетия, в том числе и иезуитской миссионерской деятельности, в которой мать Мари л'Энкарнасьон приняла активное участие. Она весьма высоко отзывалась об иезуитах и их достижениях среди аборигенных народов Канады и неизменно становилась на их сторону в периодически возникавших конфликтах между орденом и светскими колониальными властями, а также религиозными авторитетами в колонии и метрополии.

Несколько особняком в данном ряду стоит «*Правдивая и естественная история нравов и занятий страны Новой Франции*» (1661-1664) губернатора Труа-Ривьер (в 1653-1658 и 1662-1667 гг.) Пьера Буше, бывшего донне иезуитов в Гуронии в 1639-1641 гг. Написанная по приказу Людовика XIV во время пребывания Буше в Париже, работа в основном была посвящена описанию природных условий и ресурсов Канады и мало касалась истории как самого автора, так и колонии в целом. Тем не менее, давая характеристику настоящего положения Новой Франции, автор весьма высоко оценивал деятельность иезуитов, «неутомимо трудящихся с их обычным рвением для спасения французов и индейцев», в частности, их упорную борьбу со спаиванием индейцев мехоторговцами[47]. В том же позитивном ключе в «*Географическом и историческом описании берегов Северной Америки*» (1672) оценивает деятельность иезуитских миссионеров (прежде всего, борьбу с индейским алкоголизмом) Николя Дени, владелец земель на побережье залива Св. Лаврентия, где иезуиты в конце 40-х гг. XVII в. пытались основать редукцию для микмак[48].

Историография проблемы. Основываясь на проблемно-хронологическом подходе, историографию миссионерской деятельности иезуитов в Новой Франции, можно разделить на: 1) раннюю историографию

[46] Lettres de la révérende mère Marie de l'Incarnation: première supérieure du monastère des Ursulines de Québec. T. I-II. Paris, 1876.
[47] *Boucher P*. Canada in the seventeenth century. Montreal, Quebec, 1883. P. 11, 61, 79.
[48] *Denys N*. The description and natural history of the coasts of North America (Acadia). Toronto, 1908. P. 446.

(XVII-XVIII вв.), представители которой (иезуиты и не-иезуиты) делали первые попытки осмысления миссионерской деятельности Общества Иисуса в Новой Франции, как в рамках его истории в целом, так и истории колониального освоения Канады; 2) либеральную и клерикальную историографические традиции XIX в., стремящихся вписать историю иезуитской миссии в процессы формирования национальных государств в Северной Америке; 3) историографию первой половины XX в., связанную с первыми попытками объективного изучения иезуитской миссии в регионе, опирающимися на новые документальные и археологические источники; 4) историографию второй половины XX – начала XXI вв., основанную на новых методах исторического исследования и стремящуюся к изучению аспектов иезуитской миссионерской деятельности, до сих пор остававшихся невостребованными.

Уже в середине XVII в. в среде французских иезуитов родилась потребность осмысления миссионерской деятельности их коллег в Северной Америке. Первая попытка создания общего исторического полотна деятельности иезуитов в Новой Франции принадлежала о. Франсуа Рагено, члену I Квебекской миссии (1625-1629) и брату более знаменитого миссионера у гуронов Поля Рагено. В 1636 г. он вновь посетил Квебек, а по возвращении во Францию написал на латыни «*Общую историю миссий Новой Франции в 1607-1637 годах*»[49]. Тем не менее, эта книга осталась почти неизвестной не только широкому читателю, но и другим членам ордена. Слабый интерес к ней проявил лишь генерал ордена М. Вителлески, которого обеспокоили частые упоминания Рагено богатых залежей природных ископаемых в Канаде[50]. После того, как никаких копей там не нашли, о книге Рагено все забыли.

Огромную роль в популяризации истории канадской миссии сыграли события 1648-1650 гг., приведшие к мученической смерти пяти миссионеров в Гуронии. И в среде канадских миссионеров, и во Франции создается агиография

[49] MNF. Vol. III. P. 409-463.
[50] Ibid. Vol. III. P. 464; Vol. IV. P. 42-43, 61.

мучеников, ставшая основой для будущих «историй» иезуитской миссии в Новой Франции. Супериор новофранцузской миссии Поль Рагено провел в 1652 г. расследование о жизни и рукописях своих компаньонов, умерших за веру, результатом которого стал объемный корпус документов, известный как «*Manuscrit de 1652*»[51].

Манускрипт 1652 г., однако, не пытался синтезировать составляющие его документы в общее повествование, или вписать их в контекст истории канадской миссии. Первая попытка такого рода произошла год спустя в *Реляции 1653 г.* об иезуитских миссиях в Канаде, написанной для иезуитов Италии, и, прежде всего, руководства ордена, Франсуа-Жозефом Брессани, итальянцем по происхождению и активным участником событий. По сути, эта *Реляция* была первой широко известной историей иезуитского ордена в Новой Франции, хотя и ставила перед собой чисто религиозные цели: доказательство освящения миссии кровью гуронских мучеников[52]. Первый подобный синтез, предпринятый французским автором, был осуществлен в 1664 г. с публикацией на латыни «*Истории Канады*» иезуита Франсуа Дюкре. Как и работа Брессани, эта книга суммировала историю канадской миссии в 1625-1658 гг., основываясь на *Реляциях* (ее издал тот же Крамуази), и рассказывала ее как священную эпопею, акцентированную героическими делами святых людей (возможно, поэтому в ней совсем не уделено внимания масштабным реформам в Гуронской миссии в 1638-1644 гг., проведенным Ж. Лалеманом, – прекрасным администратором, но не мистиком). При этом сам автор в Новой Франции никогда не был, но беседовал с некоторыми участниками американского апостолата, что придает его работе особую познавательную ценность[53].

В XVIII в. интерес к прошлому иезуитских миссий в Канаде не угас. Теперь задачей историографов ордена было вписать канадскую миссию в

[51] Полное название: «*Mémoires touchant la Mort & les Vertus des Pères Isaac Jogues, Anne de Noue, Anthoine Daniel, Jean de Brebeuf, Gabriel Lallement, Charles Garnier, Noël Chabanel & un séculier René Goupil*» // Rapport de l'Archiviste de la Province de Québec pour 1924-1925. Québec, 1925. P. 3-93.

[52] *Breve Relatione d'alcvne missioni de' PP. della Compagnia di Giesù nella Nuoua Francia* (1653) // JR. Vol. XXXVIII-XL.

[53] *Du Creux F.* The history of Canada or New France. Vol. I-II. Toronto, 1951-1952. Шарлевуа, представитель иезуитской историографии XVIII в., отнесся довольно критично к работе Дюкре, особенно за ее компилятивность, основанную исключительно на *Реляциях* (*Charlevoix P.-F.-X.* Op. cit. Vol. I. P. 81).

общий контекст иезуитского апостолата во всем мире, и шире – в мировую историю. Такие авторы, как Жозеф де Жувенси в «*Истории Общества Иисуса*» (1710-1711), Жозеф-Франсуа Лафито в «*Нравах американских дикарей в сравнении с нравами древних времён*» (1724), первым обобщающим трудом об американских индейцах, в котором их традиции сопоставлялись с обычаями народов Старого света, и, конечно, Пьер-Франсуа-Ксавье Шарлевуа в «*Истории и Общем описании Новой Франции*» (1744), ставшей вершиной ранней иезуитской историографии канадских миссий, опирались как на труды своих предшественников и доступные им документы, так и на собственные впечатления[54]. Это были уже не простые описания и компиляции, а попытки анализа исторических процессов. Шарлевуа, например, ставил перед собой тройную задачу: отразить историю открытия и освоения Новой Франции, «как гражданин и подданный французского государства»; раскрыть историю христианизации индейских народов, «как сын Церкви»; и сохранить для потомков имена и образы великих деятелей колонизации и евангелизации Канады[55].

Важнейшим вкладом о. Шарлевуа в изучение истории Канады XVII в. вообще и миссионерской деятельности иезуитского ордена, в частности, стало привлечение им официальной документации в качестве исторического источника (корреспонденции между колониальной администрацией и метрополией, королевские и министерские указы и меморандумы и пр.), хотя для периода первой половины столетия эти документы немногочисленны. Они, писал Шарлевуа, «весьма помогли мне... в качестве проводника... Эти депеши являются реальным источником, из которого я узнал все, что касается политического и военного правительства Новой Франции»[56].

Тем не менее, Шарлевуа почти полностью принимает оценку иезуитских миссионеров первой половины XVII в. индейского мира, с котором они

[54] Материал глав из V и VI частей труда Жувенси, посвященных иезуитской миссии в Канаде, был использован впервые Рошмонтё, а затем Твейтсом в его серии издания «*Иезуитских реляций*» (JR. Vol. I. P. 193-295); *Lafitau J. F*. Customs of the American Indians compared with customs of primitive times. Vol. I-II. Toronto, 1974; *Charlevoix P.-F.-X*. Op. cit. Vol. I-VI.
[55] *Charlevoix P.-F.-X*. Op. cit. Vol. I. P. 103-104.
[56] Ibid. P. 95.

соприкасались, и прежде всего, ту дихотомию французских союзников и неофитов, с одной стороны, и их врагов и конкурентов, языческих ирокезов, с другой. Более того, он ужесточил это противопоставление, придав ему морально-нравственное содержание, по сути, формулируя стереотип «благородного» (туземный неофит, союзный французам) и «подлого» (язычник-ирокез, *par excellence*) «дикаря». В то же время, считая индейцев, в духе идей эпохи Просвещения, прежде всего, рационально мыслящими субъектами, руководствующимися вполне понятными мотивами личного интереса, Шарлевуа впервые в историографии представил индейскую точку зрения на историю Новой Франции[57]. Необходимо также отметить, что «*История*» Шарлевуа почти столетие оставалась фактически единственным источником для подавляющего числа историков французского колониализма в Северной Америке.

Еще одну сторону ранней историографии миссионерской деятельности иезуитов в Новой Франции в XVII в. представляют труды соработников и/или конкурентов ордена на этом миссионном поле: реколлектов, сульпицианцев, урсулинок и представителей других религиозных организаций.

Первыми здесь выступили реколлекты, с которыми иезуиты совместно трудились в деле христианизации индейских племен Новой Франции в 1625-1629 гг. В 1632 г. брат Габриель Сагар издал книгу «*Долгое путешествие в страну гуронов*», описывающую реколлектскую миссию в Гуронии в 1623-1624 гг., когда он посетил эту страну[58]. В 1636 г. вышла его «*История Канады*», повествующая об истории реколлектов в Новой Франции, включившая и большую часть «*Долгого путешествия*»[59]. Обе книги, написанные после совместной работы с иезуитами, являются ценным свидетельством существования I Квебекской миссии Общества Иисуса. Вместе с тем, Л. Кампо считает, что последнее издание подверглось редакционному вмешательству другого реколлекта, никогда не бывшего в Новой Франции. В нем много

[57] Ibid. Vol. III. P. 275-277; Vol. IV. P. 247-248.
[58] *Sagard G. T.* The Long Journey to the country of the Hurons. Toronto, 1939.
[59] *Idem.* Histoire du Canada et voyages que les Frères Mineurs recollects y ont faicts pour la conversion des infidèles depuis l'an 1615. Vol. I-IV. Paris, 1866.

ошибок, особенно относительно гуронов, которые «не могли быть допущены прямым и искреннем свидетелем»[60].

Эта редакция открывает целую серию книг реколлектов, наполненных критикой миссионерской деятельности иезуитов (чего, например, совсем нет в «*Долгом путешествии*»), объясняющейся отказом в апостолате в Канаде, который с 1635 г. получали реколлекты от Компании Новой Франции, феодального собственника колонии. Например, реколлект Ле Так в 1687 г. прямо обвинял иезуитов в запрете членам его ордена работать в колонии: «Общество Иисуса предпочитает, ради собственных мирских интересов, наблюдать, как бесконечность диких наций остается в духовной темноте и жалком состоянии, и не позволяет реколлектам, которые ищут только спасения душ, заняться этим»[61].

Одним из важнейших трудов в этой связи является книга реколлекта Кретьена Леклерка «*Первое учреждение веры в Новой Франции*» (1691)[62]. Изданная через 60 лет после того, как реколлекты покинули Канаду, эта книга ставила целью не только описать успехи их миссионеров на ниве христианизации, но и напомнить публике, что именно они стали основателями католического апостолата в Новой Франции. В результате, именно здесь родился один из главных мифов канадской историографии о том, что иезуиты, призванные реколлектами для совместного труда среди индейцев, не только вытеснили своих коллег из Канады, но и присвоили плоды всех их трудов, занимаясь на самом деле не христианизацией туземцев, а мехоторговлей. Иезуитскими интригами объяснялось полувековое отсутствие реколлектов в Новой Франции. Соответственно, почти все положительное, что накопила католическая миссия к концу столетия, провозглашалось наследием реколлектов, а негативный опыт – результатом иезуитских ошибок и искажений[63].

---

[60] Возможно, этим объясняется то, что после этой публикации Сагар оставил орден реколлектов и присоединился к кордельерам (MNF. Vol. II. P. 856-857).
[61] *Le Tac S.* Histoire chronologique de la Nouvelle-France: ou Canada. Paris, 1888. P. 137.
[62] *Le Clercq C.* Op. cit. Vol. I-II. N. Y., 1881.
[63] Ibid. Vol. I. P. 224-225, 376-410.

Уже в XVIII в. историки пришли к выводу, что «*Первое учреждение веры*» написано не Леклерком, а представляет собой коллективный труд французских реколлектов, в котором самому автору принадлежит весьма скромное место[64]. Как и в случае с «*Историей Канады*» Сагара, редакция преследовала цель представить деятельность иезуитов в Америке с самой невыгодной стороны, подчеркивая корыстные интересы ордена, а не христианские добродетели. Шарлевуа прямо называл «заказчика» труда: граф Фронтенак, генерал-губернатор Новой Франции, стремившийся подавить орден в колонии и принизить его значение при французском дворе[65].

Инициативу, заложенную Леклерком (или теми, кто использовал его имя), подхватили критики иезуитского апостолата XVIII столетия. Большинство из них также принадлежали к ордену реколлектов (Энепен, Дуэ, Мамбрэ), или были близки ему по духу, то есть разделяли сходные установки и представления о целях и средствах христианизации североамериканских туземцев или о задачах колонизации (Ла Саль, Лямот Кадийяк, барон Ляонтан). Например, бельгийский реколлект Луи Энепен в 1697 г. заявлял, что иезуитские миссии завершились неудачей, и что реколлекты добьются большего успеха в случае их поддержки. Его аргумент, подтверждавший бóльшую компетентность и адекватность реколлектов для работы с аборигенами, нежели иезуитов, заключался в факте, что первые ходили босыми, как индейцы, и имели совместную собственность, подобно туземцам[66]. Сульпицианский летописец отмечал, что «эти варварские нации, которые казались в течение многих лет совершено неспособными следовать нашей Религии», посредством усилий сульпицианских миссионеров были «наставлены и приручены»[67]. Эти представления чаще всего зиждились на идеологии галликанизма и янсенизма. Неслучайно, именно на «*Первое учреждение веры*» ссылался лидер

[64] *Le Clercq C*. Op. cit. Vol. I. P. 27; *French B. F*. Bibliographical notice of the «Établissement de la foi», by Father Christian Le Clercq, Recollect // Historical collections of Louisiana. N. Y., 1852. Vol. 4. P. 78-82. Серж Трюдель считает автором «*Учреждения веры*» реколлектского комиссара Новой Франции в 1677-1683 гг. о. В. Леру (*Trudel S*. Étude de Genese: Le cas de «Premier etablissement de la foi dans la Nouvelle France» (1691). Montréal, 1997. P. 225-234).

[65] *Charlevoix P.-F.-X*. Op. cit. Vol. I. P. 85.

[66] *Hennepin L*. A New Discovery of a Vast Country in America. Chicago, 1903. Vol. 1. P. 72, 240.

[67] *Giry F*. La vie de M. Jean Jacques Olier prêtre. Paris, 1687. P. 98-99.

французских янсенистов Антуан Арно в «*Morale Pratique des Jésuites*», известной своей критикой моральной доктрины Общества Иисуса[68].

Вторая половина XVIII в. стала вершиной просветительской критики деятельности католической церкви и ее институтов, и конечно, миссионерской деятельности иезуитов. Хотя внимание Вольтера, Монтескье, Дидро и др. было сосредоточено в основном на Парагвайской провинции ордена и находящихся там редукциях[69], просветительский дискурс во многом определил развитие историографии миссионерской деятельности иезуитов в XIX-XX вв., в том числе и в Северной Америке. В частности, окончательно закрепился образ иезуитского миссионера как «духовного конкистадора», подчиняющего своему влиянию народы ради власти и обогащения. Как писал П. Гольбах, миссионер искал, прежде всего, «привольного и обеспеченного существования»: «Таковы истинные побудительные причины, подогревающие рвение и самоотвержение многих прорицателей и миссионеров, странствующих по всему свету»[70].

Историки XIX в. в своем большинстве продолжали развивать идеи и традиции изучения религиозных аспектов ранней истории Канады, заложенные их предшественниками[71]. В центре внимания оставались общие сюжеты, как правило, связанные с взаимоотношениями церковных и светских авторитетов в колонии, прежде всего, роль иезуитских миссионеров в судьбах французской колониальной системы в Северной Америке. Большое значение для развития историографии в этот период имела публикация важнейших документальных источников, в том числе, иезуитских (*Реляций*, в первую очередь), сначала на французском в середине XIX в., а в конце столетия на английском языках.

В историографии иезуитской миссии XVII в., как и, шире, всей истории Новой Франции, в XIX в. складываются два направления, связанные с

---

[68] *Le Clercq C*. Op. cit. Vol. I. P. 25-26. Янсенистско-галликанские традиции во французской историографии иезуитского ордена сохранялись до XIX в., о чем свидетельствует издание в 1858 г. книги священника Р. Ф. Геттэ (рус. перевод: *Геттэ*. История иезуитов. Т. 1-2. М., 1911-1913).

[69] Обзор просветительской критики «парагвайского государства» иезуитов см.: *Григулевич И. Р*. Крест и меч. Католическая церковь в Испанской Америке, XVI-XVIII вв. М., 1977. С. 194-200.

[70] *Гольбах П*. Письма к Евгении. Здравый смысл. М., 1956. С. 354-355. Ср.: *Гельвеций К. А*. О человеке // Гельвеций К. А. Сочинения в 2-х томах. М., 1974. Т. 2. С. 364.

[71] *Гризингер Т*. Иезуиты. СПб., 1999. С. 309; *Дрэпер Дж. В*. История умственного развития Европы. Киев-Харьков, 1900. С. 507-508.

особенностями национального развития государств Северной Америки этого времени – франко-канадское и англо-американское. Причем, в их рамках, а во франко-канадской историографической традиции по преимуществу, довольно отчетливо выделяются две тенденции, – либеральная и клерикальная, – расходящиеся именно по вопросу о роли католической церкви и ее миссионерской деятельности в исторических судьбах французской колонии.

Одним из ключевых факторов, влиявших на изучение иезуитского ордена вообще, и его миссионерской деятельности, в частности, стал так называемый «миф о иезуитах», активно формировавшийся и распространявшийся в первой половине XIX вв., основными элементами которого были реакционность, аморальность, алчность и прочие «стигматы» иезуитизма[72]. Развиваясь в русле либерализма с конца XVIII в., этот миф стал частью более широкой концепции противостояния «цивилизации и варварства», нашедшей множество сторонников по обе стороны Атлантики. Для канадских либеральных националистов, каковыми были отцы канадской историографии Франсуа-Ксавье Гарно и Бенжамен Сюльт, католическая церковь, представленная в первой половине XVII в., прежде всего, миссионерами иезуитского ордена, традиционно рассматривалась как главный тормоз экономического, политического и культурного развития колонии.

Широко известен пассаж Гарно в его «*Истории Канады*» (1845-1848) о том, что «в то время как наши прародители возводили монастыри, ранние поселенцы Массачусетса строили корабли», подчеркивающий либеральные ценности социально-экономического и политического прогресса[73]. Хотя он назвал Шарлевуа лучшим историком Канады, восхищаясь точными описаниями и доступным стилем, его оценку роли церкви и иезуитов он считал устаревшей и неадекватной условиям британского режима. В результате, Гарно фактически игнорировал миссионерскую деятельность и события, с ней связанные, как и индейские народы, среди которых работали иезуиты. Там же, где избежать

[72] См. подробнее: *Леруа М*. Миф о иезуитах: От Беранже до Мишле. М., 2001.
[73] *Garneau F.-X*. Op. cit. T. I. P. 63.

упоминания об этом было нельзя, он давал таким событиям резко негативную оценку, часто весьма тенденциозную, а порой и противоречащую фактам, предпочитая Шарлевуа работы Лекарбо или Леклерка, как, например, в дискуссии о «призвании» реколлектами иезуитов в Квебек или «изгнании» их последними[74].

В то же время, Гарно, наряду с пагубностью приоритета религиозных интересов над светскими для судеб колонии, отмечал и позитивные результаты деятельности иезуитов в Новой Франции, прежде всего, в деле исследования: «миссионер стал пионером для самых предприимчивых светских исследователей пустыни». Гарно впервые отметил роль иезуитских миссионеров в создании франко-индейского альянса, которые выступили основными посредниками, налаживавшими «пути для туземных союзов с их соотечественниками». Наконец, Гарно отметил особенности их миссионерской трудов и высоко оценил отвагу и жертвенность иезуитов, действовавших среди «неверных… не так, как крестоносцы, огнем и мечом, а скорее, как Спаситель и его апостолы, более приветливыми средствами рассуждения и убеждения»[75]. Собственно, этими сюжетами миссионерская тема в работах Гарно исчерпывается.

Бенжамен Сюльт в «*Истории франко-канадцев*» (1882-84)[76] и ряде других работ, рассказывая о событиях XVII в., также критически оценивал деятельность иезуитских миссионеров именно в перспективе развития колониальной инфраструктуры. Опираясь на «*Иезуитские реляции*», в которых приоритетными целями колонизации декларировались христианизация туземного населения и строительство церковной организации, Сюльт, вслед за Гарно, считал это вредным для развития Новой Франции, предопределившим ее падение. Вместе с тем, пафос обличительства у Сюльта снижен, по сравнению с ранней либеральной традицией, он готов признать и позитивные стороны деятельности церкви, в частности, по консолидации канадского общества, как в

[74] Ibid. P. 117-118.
[75] Ibid. P. 222-224, 227-228.
[76] *Sulte B*. Histoire des Canadiens-Français, 1608-1880. T. I-VIII. Montréal, 1882-1884.

колониальный, так и современный ему периоды[77]. Тем не менее, относительно иезуитов историк остается категоричен: «Существует различие, которое следует проводить между нашим духовенством и французским духовенством семнадцатого века. Смешивать иезуитов, например, с канадскими священниками, значит принимать воду за огонь, – не считая того, что в течение семнадцатого века у нас не было канадского духовенства, благодаря иезуитам»[78]. Для Сюльта любая монополия, в том числе и религиозная, – зло.

Сюльт так же, как и Гарно, отмечал роль иезуитов в становлении союзных отношений французской колонии и туземных народов, и их героизм, но в контексте, как он считал, невозможной и неэффективной миссии к непостоянным и диким индейцам, жертвы миссионеров были напрасны. Причем, единственный мотив обращения в христианство для индейцев Сюльт видел в экономических и политических выгодах от союза с французами. Более того, миссии к индейцам, особенно такие глобальные как Гуронская или Ирокезская, требующие много средств и ресурсов, втягивающие французов в межплеменные конфликты, были фактором, ограничивающим развитие колонии, истощающим ее силы[79]. «Читая только *Реляции*, – писал Б. Сюльт, – легко убедиться, что абитаны считали своим долгом поддерживать миссионеров и оплачивать все их расходы! Существуют тысячи читателей, которые верят этому! Нельзя смешивать интересы абитанов с интересами этих отцов, …обращение туземцев и основание французской колонии». Иезуиты «заботились только о том, чтобы оттеснять в тень земледельцев, настоящий сок страны, и душить более 30 лет жалобы этого населения»[80].

В конечном итоге, историк пришел к выводу, что деятельность иезуитов не имела серьезного влияния на развитие колониальных процессов: «иезуиты действовали отдельно от населения» Новой Франции[81]. А с середины XVII в. даже стала вредна, ибо «миссионеры снова стали государственными

[77] *Idem*. Histoire de la ville des Trois-Rivières et de ses environs. Montréal, 1870. P. 36-37.
[78] *Sulte B*. Histoire des Canadiens... T. III. P. 137.
[79] Ibid. T. II. P. 131-132; T. III. P. 12, 25, 35, 63, 138, 143-144.
[80] Ibid. T. III. P. 138-139.
[81] Ibid. P. 27.

деятелями», заставив светские власти ради своих корпоративных интересов отказаться от политики Шамплена: «образовать крепкую колонию французских и католических подданных, и после этого начинать конверсию туземцев». Вот почему Сюльт явно предпочитал иезуитам реколлектов (и Леклерка), столпов «французизации»[82]. «Почему канадцы не соглашались с иезуитами? Потому что иезуиты занимались всем, чем угодно, кроме абитанов», – делал вывод канадский историк[83].

Своеобразное развитие эти тенденции получили в конце XIX – начале XX вв., когда французские историки, такие, как Л. Дешам, П. Леруа-Больё, Л. Виньон и др., возродили интерес к колониальному прошлому Франции, в том числе, в Северной Америке, на волне усиления французского империализма. Опираясь на тезис Пракмена об особом («мирном») духе французского колониализма, они рассматривали иезуитскую миссию в Новой Франции XVII в. как наиболее яркое его проявление, хотя, в то же время, часто объясняли крах империи Старого порядка именно приматом религиозных целей, оплотом которых были иезуиты, над светскими[84].

В целом, либеральная франко-канадская историография не считала миссионерскую деятельность вообще, и иезуитскую в частности, конструктивным элементом колониальной системы Франции в Северной Америке. Мало ее представителей интересовал и сам франко-индейский культурный контакт, ибо коренное население, с их точки зрения, так же не играло важной роли в развитии Новой Франции, а с проникновением в канадскую историографию к концу XIX в. «интеллектуального расизма» эти сюжеты совсем исчезли[85]. Они не смогли разглядеть тот важный вклад в развитие и стабилизацию колонии, который внесли иезуиты посредством миссионерской работы среди индейских племен, французских торговых

[82] Ibid P. 35-36. Здесь Сюльт явно следует периодизации, предложенной Ф. Паркменом (см. ниже).
[83] Ibid. P. 137.
[84] *Leroy-Beaulieu P.* De la colonisation chez les peuples modernes. Paris, 1882. P. 152-153; *Deschamps L.* Histoire de la question coloniale en France. Paris, 1891. P. 120; *Vignon L.* L'Expansion de la France. Paris, 1891. P. 44-45. Подробнее о французской историографии колониальной экспансии конца XIX вв. см.: *Моисеева Е. Н.* Колониальная идея во Франции в последней трети XIX в. Дисс. на соискание уч. степ. к. и. н. Саратов, 2002.
[85] *Gagnon S.* Quebec and Its Historians, 1840 to 1920. Montreal, 1982. P. 71, 90-91, 96.

партнеров и союзников. В иезуитах Гарно, Сюльт и другие либералы видели лишь авангард мехоторговцев, преследующих собственные выгоды и тем самым разрушающих колониальное предприятие. При этом возникал определенный историографический парадокс: черпая большинство сведений о повседневной жизни и персонах франко-канадцев из иезуитских источников (таких, как *Реляции* или *Журнал* иезуитов), особенно для периода первой половины XVII в., эти историки одновременно считали их чем-то инородным в колонии.

Либеральные историки, как франко-канадские, так и англо-американские, сохраняя полемический дискурс, закрепили множество мифов, созданных анти-иезуитскими авторами предыдущих веков, а также развили собственную мифологию. Образ иезуита-интригана и предателя был щедро укреплен «фактами» из ранней истории Канады: именно иезуиты изгнали реколлектов с миссионного поля Новой Франции, которые сами же их туда и пригласили; именно иезуиты запретили протестантское исповедание в колонии; именно иезуиты шли на прямое предательство национальных интересов в силу своего религиозного космополитизма и ультрамонтанства; именно иезуиты препятствовали появлению в колонии представителей других католических организаций, и пр. За всеми этими пассажами исчезала как собственно сама причина присутствия членов Общества Иисуса в Северной Америке – христианизация коренного населения и строительство церковной организации, так и те задачи и методы, которые они реализовывали в процессе достижения этой цели.

Несомненно, столь ярко выраженный антиклерикализм не мог не вызвать в традиционно католическом франко-канадском обществе ответной реакции. Особенно на фоне политического кризиса в отношениях между Верхней и Нижней Канадой и с метрополией, перманентно обострявшегося с 30-х гг. XIX в. Диффамация франко-канадской общины вела к усилению влияния церкви. Эти тенденции продолжали развиваться и во второй половине столетия, в условиях кардинальных изменений, которые переживала Канада, в том числе, и

французская, – создание доминиона, быстрая индустриализация, конец сеньориальной системы и иммиграция, – трансформировавших аграрное общество в современное. В результате, возникло клерикальное направление во франко-канадской и французской историографии, целью представителей которого была апологизация колониального прошлого, колыбели франко-канадской нации. Клерикальные авторы пытались разработать коллективную память о прошлом, определяющим их настоящее и будущее перед лицом столь быстрых и революционных перемен. Был сформирован образ Новой Франции, в котором церковь определяла направление и динамику колонизации, а население было набожным и смиренным. Причем клерикальные авторы также опирались на антитезу «цивилизации и варварства», столь характерную для либерального направления, однако в данном случае носителями «цивилизации» оказывались европейцы в лице миссионеров, а «варварами» коренное население. По сути, такими историками, как Ж.-Б.-А. Ферлан, А.-Р. Касгрен, Э.-М. Файон и др., создавалась еще одна мифология истории французской Северной Америки, основу которой составили национализм и агиография.

В атмосфере роста противоречий между англоязычной и франкоязычной частями канадского общества, профессору искусств Университета Лаваля, аббату Жану-Батисту-Антуану Ферлану церковной иерархией было поручено написать церковную историю Канады, альтернативную светской, т. е., либеральной по преимуществу. В «*Курсе истории Канады*» (1861-1865) Ферлан четко сформулировал клерикальное видение франко-канадской истории, двигателем которой была религия, сформировавшая Новую Францию, франко-канадскую нацию и определяющую ее настоящее и судьбы в будущем[86]. В результате такого подхода Ферлан считал иезуитскую миссионерскую деятельность основой развития французской колонии, а миссионеров – ее героями. Причем, успехи и неудачи и миссионеров, и поселенцев, Ферлан объяснял с позиций провиденциализма, по сути, с точки зрения авторов XVII в. Он рассматривал индейские миссии сквозь призму героической борьбы между

[86] *Ferland J.-B.-A*. Cours d'histoire du Canada. Québec, 1861. T. I. P. iv-v.

христианской цивилизацией и варварским суеверием и утверждал, что только церковь могла обеспечить индейцам возможность для развития от их плачевного состояния к процветанию[87].

Одновременно представители канадского духовенства, и иезуиты, в первую очередь, приступили к археологическим изысканиям, связанным с миссионерской деятельностью их предшественников. Так, например, иезуитский супериор недавно восстановленной Канадской миссии Жан-Пьер Шазель провел в 1844 г. первые раскопки на территории иезуитской миссии Сент-Мари в Гуронии, заложив тем самым основы канадской археологии. В 1855 г. его начинания продолжил другой иезуит – о. Ф. Мартен[88].

В бывшей метрополии эта тенденция была подхвачена и развита такими авторами, как сульпицианский священник Этьен-Мишель Файон в «*Истории французской колонии в Канаде*» (1865-66)[89] или иезуиты Феликс Мартен в трудах «*О. Изаак Жог, первый апостол ирокезов*» (1873) и «*Гуроны и ирокезы. О. Жан де Бребёф, его жизнь, труды, мученичество*» (1877)[90] и Камиль Рошмонтё в «*Иезуитах в Новой Франции в XVII веке*» (1895-1896)[91], фактически отождествившими историю и агиографию. Миссионеры оказывались не только главными двигателями прогресса цивилизации в колонии, но часто противопоставлялись светским чиновникам и мехоторговцам как защитники прав туземного населения и блюстители нравственного благополучия поселенцев[92]. Тем не менее, эти историки, оставаясь в рамках агиографического дискурса, писали биографии своих героев, используя новейшую историческую методологию и опираясь на документальные источники (часто публиковавшимися ими впервые), что придает их работам несомненную научную ценность. Одновременно, они весьма жестко критиковали своих либеральных оппонентов именно с позиций объективизма и историзма. Так,

[87] Ibid. P. 9-10, 179-182, 209-210.
[88] *Devine E. J*. Old Fort Ste. Marie: home of the Jesuit martyrs, 1639-1649. Midland, 1947. P. 45.
[89] *Faillon É. M*. Histoire de la colonie francaise en Canada. T. I-III. Villemarie (Montréal), 1865-1866.
[90] *Martin F*. The life of Father Isaac Jogues, missionary priest of the Society of Jesus. N. Y., 1885; *Idem*. Hurons et Iroquois. Le P. Jean de Brebeuf, sa vie, ses travaux, son martyre. Paris, 1877.
[91] *Rochemonteix C*. Op. cit. T. I-III. Paris, 1895-1896.
[92] См., напр.: *Faillon É. M*. Op. cit. T. I. P. 188, 268-271ff.

Рошмонтё называл Сюльта «журналистом по сути» и «историком по случаю»[93]. В итоге, клерикальным авторам удалось трансформировать религиозных героев Новой Франции в национальных героев франко-канадцев.

Надо заметить, что некоторые представители клерикального направления к концу XIX в. также не смогли избежать искушения идеи «чистоты расы», однако реализовали ее иначе, чем их либеральные коллеги. Они признавали несомненную значимость католического духовенства для развития французской колонии, но критиковали его представителей, и прежде всего иезуитов, за их миссионерские усилия среди туземного населения Канады. В частности, аббат Л. Гру, при анализе иезуитской миссионерской деятельности в Новой Франции в XVII в., подчеркивал ее изначальную бесперспективность в силу «неразвитости» индейцев, неспособных к пониманию евангельского послания. В силу этого все начинания миссионеров потерпели фиаско, множество истинных сынов церкви погибло в результате индейских войн и значительные ресурсы были потеряны всуе[94]. Тем не менее, по сравнению с либеральной традицией, эти тенденции в церковных кругах закономерно не получили развития, Гру, фактически, был последним представителем раннего клерикализма. В XX в. это направление вступило с тезисом о фундаментальной роли католической церкви и, прежде всего, иезуитских миссионеров в создании и развитии Новой Франции[95]. Вплоть до сегодняшнего дня этот тезис разделяется частью историков, в первую очередь, но не исключительно, франко-канадскими[96].

Если франкоязычная историография ранней истории Канады (и либеральная, и клерикальная) в XIX в. опиралась на весь комплекс известных источников и авторов предшествующих веков, то работы англоязычных авторов, по преимуществу, писались на основе документальной и литературной базы, созданной в Английской Америке, и «*Истории*» Шарлевуа. Вследствие

[93] *Rochemonteix C*. Op. cit. T. I. P. iii.
[94] См., напр.: *Groulx L*. Missionnaires de l'est en Nouvelle-France // Revue d'histoire de l'Amérique française. 1949. Vol. 3. № 1. P. 45-72.
[95] *Salone E*. Op. cit. P. 65-67; *Goyau G*. Epopée mystique. Les Origines religieuses du Canada. Paris, 1924. P. 243-244.
[96] *Giguère G.-É*. Op. cit. P. 196-197.

этого, ими был унаследован и весь спектр анти-католических предубеждений и стереотипов, характерных для эпохи «Второй Столетней войны». Видимо, поэтому в трудах англоязычных историков первой половины столетия миссионерской деятельности либо вообще не уделялось внимания (как в работах англо-канадцев У. Смита и Дж. М. Макмаллена[97]), либо она описывалась в негативно-критическом ключе, представляя иезуитов французскими шпионами и провокаторами среди индейских племен (традиция, заложенная такими ранними колониальными авторами, как К. Колден[98]).

Идеологической основой подавляющего большинства работ англо-американских авторов стал либерализм, обогащенный позитивистскими и эволюционистскими концепциями во 2-й половине XIX в. Их влияние на исторические оценки деятельности иезуитских миссионеров (особенно в контексте противопоставления цивилизации и варварства) хорошо заметно уже у Г. Т. Бокля в «*Истории цивилизации в Англии*» (1858), где миссионерская деятельность среди «невежественных и свирепых дикарей» вела не к установлению христианской веры, а к ее профанации[99]. Абсолютно в унисон этому мнению звучат выводы многих англо-американских авторов (Дж. Хэлкетта, О. Тёрнера, Ч. Робинсона, У. К. МакЛеода и др.)[100]. Насколько контрастными выглядят взгляды непредвзятых, по преимуществу, полевых исследователей, каким, например, являлся основатель американской этнологии Л. Г. Морган, в своей знаменитой работе «*Лига Ходеносауни, или ирокезов*» (1851) высоко оценивший миссионерские усилия французских иезуитов, которые, по его мнению, «являются непревзойденными в истории христианства». Что касается результатов их трудов, то «понятия, введенные миссионерами, и сейчас еще живут в воззрениях индейцев», а вся история

[97] *Smith W*. History of Canada: from Its First Discovery till the Year 1791. Vol. 1-2. Québec, 1815; *McMullen J.* The History of Canada from Its First Discovery to the Present. Brockville, 1855.
[98] *Colden C*. The history of the Five Indian nations of Canada. N. Y., 1904. Vol. I. P. 127-128ff; *Schoolcraft H. R*. Notes on the Iroquois. N. Y., 1846. P. 104.
[99] *Бокль Г. Т*. История цивилизации в Англии. СПб., 1864. Т. I. С. 189-190.
[100] *Halkett J*. Historical notes respecting the Indians of North America: with remarks on the attempts made to convert and civilize them. London, 1825. P. 28-30; *Turner O*. Pioneer history of the Holland Purchase of western New York. Buffalo, 1850. P. 102-104, 106; *Robinson Ch. H*. History of Christian Missions. Edinburgh, 1915. P. 382; *MacLeod W. Ch*. The American Indian Frontier. N. Y., 1928. P. 118.

иезуитско-ирокезского контакта «представляет… самую отрадную сторону их [ирокезов – А. Ф.] истории»[101].

Первый шаг в преодолении недостатков англоязычной историографии был сделан одним из отцов-основателей американской исторической науки Френсисом Паркменом в рамках его масштабного труда «*Франция и Англия в Северной Америке*» (1865-1892). Называя том, посвященный французской колонизации североамериканского Вудленда, «*Иезуиты в Северной Америке в семнадцатом столетии*» (1867), Паркмен впервые в англоязычной историографии колониальной Америки признавал важную роль миссионерской деятельности французских иезуитов в освоении европейскими державами этого континента. Действительно, это было первое англоязычное исследование иезуитской деятельности среди туземных народов Северной Америки. Одним из первых из англо-американских историков Паркмен активно привлек к своим исследованиям французские источники, в том числе, *Иезуитские реляции*, оценивая последние весьма высоко за их информативность[102].

К тому же, Паркмен был первым англоязычным историком, который использовал биографический подход при изучении французских миссий, опробованный его франкоязычными клерикальными коллегами. Исследуя историю иезуитской миссии посредством биографий ее членов, он превращал иезуитов в одних из главных героев колониальной истории. Оставаясь критически настроенным в отношении иезуитского ордена в целом, и его миссионерской деятельности в частности, Ф. Паркмен, унитарианский протестант и сын унитарианского священника, тем не менее, отмечал не только их успехи в христианизации американских индейцев, но и вклад в превращение христианской религии в прочную традицию для следующих поколений.

В частности, опора на биографический метод в изучении ранней колониальной истории Канады неизбежно отразилась на высокой оценке Паркменом жертвенности иезуитских миссионеров: «Миссии, – писал он

[101] *Морган Л. Г.* Лига Ходеносауни, или ирокезов. М., 1983. С. 20-21.
[102] *Parkman F.* The Jesuits... P. 343.

историку католической церкви в Северной Америке Дж. Ши, – это та тема, которая вызывает у меня весьма большой интерес. Чем больше я исследую их, тем больше я впечатлен чистотой мотивов, обусловивших жертвенность и героизм ранних миссионеров, некоторые из которых представляются мне не ниже мучеников ранней церкви»[103]. Особенно историк выделял фигуру Ж. де Бребёфа, апостола гуронов, «Аякса миссии», как он выражался, ее «истинного героя и величайшего мученика»[104]. Тема мученичества, которая возникает у Паркмена в связи с историей оо. Жога и Бребёфа, раскрывается им исключительно в контексте оправдания самого факта присутствия иезуитов в Америке, как некое искупительное страдание за неблагочестивые деяния их коллег по всему миру: «Их добродетель сияет среди мусора заблуждений, как алмазы и золото в гравии ручья»[105]. Причем эта дихотомия высокой нравственности индивида и порочности и отсталости институтов, которым он служит, была характерна для всей истории Новой Франции: «Ее история сияет великолепными делами, самопожертвованием героев и мучеников; и результат всего – беспорядок, немощь, крушение»[106].

При этом, касательно мотивов иезуитов к миссионерской деятельности, Паркмен разделял две точки зрения: с одной стороны, оставаясь в дискурсе либерального «мифа об иезуитах», он говорил о всемирной экспансии ордена, частью которой была и канадская миссия, с другой, отмечал традиционные для клерикальной историографии религиозную ревность и прозелитизм[107]. Опираясь на такой подход, Паркмен дал периодизацию иезуитской миссии в Новой Франции, отделяя «героическую эпоху» распространения веры среди гуронов и ирокезов миссионерами-мучениками (первая половина XVII в.) от последующего периода (вплоть до ликвидации французской колонии), характеризующегося, с его точки зрения, превращением иезуитского

[103] Papers of Francis Parkman. Letter to Mr. Shea, June 19, 1856 // France in America / France en Amérique // http://memory.loc.gov/cgi-bin/query/r?intldl/ascfr:@field(DOCID+@lit(mfrp0001_0001)) (дата доступа: 15.04.2017)
[104] *Parkman F.* The Jesuits... P. 469, 671.
[105] Ibid. P. 611, 712.
[106] *Parkman F.* Pioneers… P. 312.
[107] *Idem*. The Jesuits... P. 458-459.

миссионера в колониального чиновника и исследователя. Более того, «героями» канадской истории во второй половине XVII в. становятся представители светской власти Талон и Фронтенак, гаранты прогресса и враги иезуитов[108].

Следуя общему для либеральной историографии дискурсу противопоставления «цивилизации и варварства», Паркмен прямо говорил об угрозе, которую представляли иезуитские миссионеры «героического века» для распространения цивилизации в Северной Америке: если бы ирокезы не уничтожили Гуронскую миссию, их успехи среди индейских племен привели бы к торжеству французского абсолютизма и католицизма над английским либерализмом и протестантизмом. «Свобода может поблагодарить ирокезов за то, что их слепая ярость свела планы ее противника на нет... Иезуитские отцы увидели гибель своих надежд»[109].

В рамках англо-американской историографии во 2-й половине XIX в. также получило развитие религиозное направление, во многом аналогичное по своим форме и содержанию франко-канадскому историческому клерикализму. Становление по преимуществу католической англоязычной историографии на территории США было связано с ростом католической иммиграции из Европы и той социально-экономической и культурной диффамации, которой подвергались американские католики[110]. Наиболее значимым представителем этого направления, внесшим серьезный вклад в изучение иезуитской миссионерской деятельности в Северной Америке, стал американский историк ирландского происхождения Дж. Г. Ши.

Свой главный труд «*История католических миссий среди индейских племен Соединенных Штатов*» (1855) он начал с констатации существующих в историографии католического миссионерства предубеждений: «Похвалы без ограничения расточаются ранним миссионерам; но поскольку результат их трудов опускается, весьма распространено вообще отказывать им в каком-либо

[108] Ibid. P. 746-747.
[109] Ibid. P. 711-712.
[110] О становление католической историографии миссионерской деятельности в Северной Америке см. подробнее: *O'Connor Th. F.* Some Non-Catholic Contributions to the Study of the Canadian and American Missions // Canadian Catholic Historical Association Report. 1937-1938. № 85. P. 11-16.

успехе. Различные авторы говорят о результате миссий, исходя не из наблюдения, а предвзятых представлений о Католической церкви»[111]. Тем не менее, сам автор, иллюстрируя основные черты клерикального подхода, абсолютно некритически отнесся к тем историческим источникам (прежде всего, *Иезуитским реляциям*), которые использовал. Подчас история иезуитских миссий передается им словами самих *Реляций*, без всякой критики оперируя понятиями «царство сатаны», «колдуны, служители дьявола», и пр. Относительно особенностей деятельности французских миссионеров в Северной Америке, Ши считал, что, несмотря на существование различных орденов и противоречия между ними, «французские миссии… формируют одно постепенное завоевание, устойчиво продвигающуюся империю». Упадок веры был вызван постоянным давлением английских колоний на Новую Францию, постоянно возраставшим и, наконец, приведшим к гибели и Французской Канады, и ее туземной церкви[112].

Отражением евроамериканской либеральной традиции в историографии миссионерской деятельности Общества Иисуса стали работы российских авторов 2-й половины XIX в. Целая плеяда отечественных историков, публицистов и журналистов развернули дискуссию о природе, целях и средствах деятельности иезуитского ордена, особенно обострившуюся в период реформ 60-70-х гг., вновь поставивших вопросы о ценностях западной цивилизации и их приемлемости для России. В своем подавляющем большинстве, эти работы не носили характер научных исследований, отличались полемичностью, пересказывая, как правило, сведения, полученные из западной литературы[113]. Однако их обличительный пафос был воспринят отечественными историками XX в., в том числе, советскими, часто оперирующими тем же набором «фактов» реакционной и антигуманной

[111] *Shea J. G*. Op. cit. P. 15.
[112] Ibid. P. 123, 173-174, 321.
[113] *Морошкин М. Я*. Иезуиты в России. Ч. 1-2. СПб., 1867-1870; *Толстой А. Д*. Римский католицизм в России. Т. 1-2. СПб., 1876; *Самарин Ю. Ф.* Иезуиты и их отношение к России // Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 6. М., 1887; *Сапунов А*. Заметка о коллегии и академии иезуитов в Полоцке. Витебск, 1890; *Быков А. А*. И. Лойола. СПб., 1890, и др. Редким исключением в этом ряду являются произведения православного священника А. П. Лопухина, которые, по сути, являются пересказом *Иезуитских реляций* (это первый перевод отдельных пассажей *реляций* на русский язык) (см.: *Лопухин А. П*. Римский католицизм в Америке. СПб., 1881).

деятельности иезуитов, который использовали их либеральные предшественники XVIII-XIX вв., с тем лишь исключением, что обосновывали ее с позиций «классового подхода».[114]

Так, И. Р. Григулевич, наиболее часто в своих работах касавшийся миссионерской деятельности иезуитов (по преимуществу, в Латинской Америке), прямо заявлял, что в изучении деятельности в колониях церкви вообще, и иезуитского ордена, в частности, в принципе не может быть объективного подхода, так как такой подход «смазывает классовую сущность церковного института, являвшегося одним из орудий колониального угнетения». Иезуиты, утверждал Григулевич, «относились к своим подопечным с откровенно расистской ненавистью», способствовали эксплуатации индейцев, «приучая к повиновению, “усмиряя” их», владели рабами и участвовали в работорговле, и пр.[115] В результате, отечественная историография, по крайней мере, до конца XX в., продолжая генерировать антииезуитскую мифологию, не создала не только более-менее объективной истории миссии, но и общей истории Общества Иисуса.

Даже в исследованиях, специально посвященных истории колониальной Канады, деятельность иезуитов оставалась в рамках этого подхода, превращавшего их, наряду с другими представителями католической церкви, лишь в авангард французского колониализма, чем вся их историческая роль и исчерпывалась. Передовым отрядом мехоторговцев, заинтересованным обращением индейцев в христианство для эксплуатации их труда и земли, выступают иезуитские миссионеры в работах В. А. Тишкова и Л. В. Кошелева. Они обеспечивали несправедливую торговлю с индейскими племенами в своих миссиях, сами скупали меха, в том числе, незаконно, препятствовали

[114] *Лозинский С. Г*. История папства. М., 1986. С. 308-310; *Михневич Д. Е*. Очерки из истории католической реакции (иезуиты). М., 1953; *Великович Л. Н*. Иезуиты вчера и сегодня. М., 1972; *Он же*. Черная гвардия Ватикана. М., 1980.
[115] *Григулевич И. Р*. Ук. соч. С. 5-6, 13-14, 17-18.

достижению мира между ними, исследовали новые территории с целью увеличения богатств и влияния[116].

Рубеж XIX-XX вв. стал следующим переломным этапом для всей историографии колониальной истории Канады, и прежде всего, в изучении миссионерской деятельности иезуитского ордена. Основой этого перелома стал 70-томный английский перевод «*Иезуитских реляций*» и других документов миссии в XVII-XVIII вв. в 1896-1901 гг. Рубеном Голдом Твейтсом. Шампленовское общество в США продолжило работу в этом направлении, издав в первой половине XX в. на английском языке труды ранних исследователей Канады, в том числе, «*Путешествия*» С. де Шамплена (1922-1936) и Г. Сагара (1939), исторические сочинения М. Лекарбо (1907-1914), Ф. Дюкре (1951) и Дж.-Ф. Лафито (1974-1977), мемуары Н. Дени (1908) и К. Леклерка (1910), и проч.

Во-первых, историки получили доступ к громадному массиву документов, доселе почти не освоенном не только англо-, но и франкоязычной историографией. Появились сотни работ, опиравшихся на эти источники и заложивших фундамент современного канадоведения и американистики в целом.

Во-вторых, эта обширная документальная коллекция стимулировала как археологические, так и этнологические изыскания на территории североамериканского Вудленда в первой половине XX в., весьма обогатившими исторические работы, конкретизируя и иллюстрируя данные документальных источников. Это вело к более объективным представлениям о ранней колониальной истории Северной Америки, преодолевая национальные или конфессиональные тенденции в историографии предшествующих периодов. Археологические раскопки в Гуронии, ведущиеся с 20-х гг. XX в.[117],

---

[116] *Тишков В. А*. Страна кленового листа: начало истории. М., 1977. С. 34, 43, 49, 57; *Тишков В. А*., *Кошелев Л. В*. История Канады. М., 1982. С. 16-17, 21, 28, 33, 36.

[117] *Orr R. B*. The Hurons // 33rd Annual Archaeological Report 1921-22. Toronto, 1922. P. 9-23; *McIlwraith T. F. et al*. Archaeological Work in Huronia // The Canadian Historical Review. 1946. Vol. 27. P. 394-401; *Kidd K. E*. The Excavation of Sainte-Marie I. Toronto, 1949; *Popham R. E*. Late Huron Occupations of Ontario: An Archaeological Survey of Innisfil Township // Ontario History. 1950. Vol. 42. P. 81-90; *Jury W*., *Jury E. M*. Sainte-Marie among the Hurons. Toronto, 1954; *Jury W*., *Jury E. M*. Saint Louis: Huron Indian Village and Jesuit Mission Site //

этнографическое изучение индейских племен бассейна реки и залива Св. Лаврентия и Великих озер не только расширили знания историков о событиях первого контакта, одним из основных участников которого были иезуитские миссионеры, но впервые поставили задачу исследования самого этого контакта, его экономических, политических и, конечно же, культурных аспектов. Это было одной из важнейших предпосылок для становления современного этапа изучения иезуитской миссии в Северной Америке, связанного с использованием достижений культурной антропологии, этноистории и интеллектуальной истории.

Тема культурного контакта между французами и американскими индейцами одним из первых была рассмотрена А. Г. Бейли, заложившего основы этноисторического изучения канадских аборигенных народов[118]: в центре внимания исследователей впервые оказались не европейские версии контакта, а реакции и представления индейцев. Тем не менее, в своем подавляющем большинстве, знания об этих реакциях были получены из колониальных источников, прежде всего, иезуитских, поэтому новое поколение этнологов и историков стремилось критически осмыслить информацию об аборигенах, которую те содержали. Одновременно утверждались релятивистские подходы к изучению документов, требующие учитывать весь социально-экономический, политический и культурно-психологический контекст, в котором они создавались.

«Источниковедческий прорыв» рубежа XIX-XX вв. в исследовании ранней колониальной истории Северной Америки не обошел стороной и труды англо-американских клерикальных историков, наиболее яркими из которых были работы иезуита Т. Дж. Кэмпбелла («*Первые священники Северной Америки, 1642-1710*» (1908-1913), «*Иезуиты, 1534-1921*» (1921) и др.)[119]. В

University of Western Ontario, Museum of Indian Archaeology. Bulletin No. 10. London, 1955; *Emerson J. N.* Cahiagué 1961 // Ontario History. 1962. Vol. 54. P. 134-137; *Latta M. A*. Identification of the seventeenth century French Missions in Eastern Huronia // Journal of Canadian Archaeology. 1985.Vol. 9. P. 147-171.

[118] *Bailey A. G*. The Conflict of European and Eastern Algonkian Cultures, 1504-1700. Toronto, 1969 (первое издание – 1937 г.).

[119] *Campbell Th. J.* Pioneer Priests of North America, 1642-1710. Vol. 1-3. N. Y., 1908-1913; *Idem*. The Jesuits, 1534-1921: A History of the Society of Jesus from Its Foundation to the Present Time. N. Y., 1921.

методологическом отношении книги Кэмпбелла, с одной стороны, продолжали традиции его клерикальных предшественников, демонстрируя биографический подход и явную симпатию к своим героям, но, с другой, содержали попытки систематизации богатого фактического материала, предоставленного опубликованными источниками, в общем контексте истории колониальной Северной Америки.

Эти и другие исследования подготовили настоящий прорыв в изучении культурного контакта в ранней истории Северной Америки (и роли иезуитских миссионеров в нем), произошедший во второй половине XX в. Как в общих работах по истории Французской Канады (или Северной Америке в целом), так и в специальных исследованиях были сделаны попытки рассмотреть иезуитскую миссионерскую деятельность среди индейских народов именно как процесс взаимодействия культур, столкновения различных культурных установок и стереотипов, а также изучить результаты этого взаимодействия.

В «*Истории Новой Франции*» (1963-1983) франко-канадский историк Марсель Трюдель уделил закономерно большое внимание роли иезуитской миссии в исторических судьбах французской Америки. Полностью отказавшись от оценочных суждений о пользе или вреде присутствия иезуитов в Канаде, Трюдель попытался исследовать их миссионерскую деятельность как одну из стратегий европейского доминирования над туземным населением. С точки зрения Трюделя, эта стратегия себя не оправдала, так как не обеспечила достижения поставленной цели[120]. Тем не менее, на наш взгляд, историк не до конца раскрыл эту тему, фактически, не касаясь целей и задач, формулируемых непосредственно самими иезуитскими миссионерами, которые очень часто входили в противоречие с целями светских властей и методами их достижения.

Этноисторики, как правило, подчеркивают релятивизм иезуитских миссионеров, их способность отклониться от строго европейской модели христианства, включая аспекты туземной культуры в свое миссионерское

[120] *Trudel M*. Histoire de la Nouvelle-France. T. 1-4. Montréal, Fides, 1963-1997.

послание[121]. Дискуссия в основном разворачивается по вопросу, был ли этот релятивизм присущ иезуитской идеологии и практике изначально или возник в результате непосредственного опыта, приобретенного на миссионерских полях.

Первая точка зрения, с одной стороны, опиралась на длительную традицию исторических и религиоведческих исследований, рассматривавших орден иезуитов и его деятельность как нечто экстраординарное и не вписывающееся в рамки традиционной деятельности других институтов католической церкви. С другой, – была развитием тезиса Паркмена о национально-конфессиональных особенностях европейской колониальной политики в Америке: «Испанская цивилизация сокрушила индейца; английская цивилизация презирала и пренебрегала им; французская цивилизация приняла и оберегала его».[122] Таким образом, французские иезуиты, являясь важнейшим элементом французской колонизации, демонстрировали в своей деятельности закономерные для нее черты вне зависимости от времени и пространства.

Американский историк Дж. Х. Кеннеди исследуя этапы развития франко-индейских отношений и представлений друг о друге их участников, стремился представить деятельность иезуитских миссионеров с точки зрения их времени. Он сосредоточился не столько на самих индейских народах, сколько на образах коренных жителей, созданных европейцами, представлениях миссионеров XVII в. о туземцах. Важным вкладом Кеннеди был тезис о прямом влиянии этих представлений на становлении миссионерского предприятия иезуитов в Канаде и его результаты[123]. С другой стороны, автор никак не отразил эволюцию этих представлений в контексте развития иезуитского апостолата.

Значительный вклад в понимание закономерностей и особенностей франко-индейского контакта внес канадский этноисторик Брюс Триггер, во многом переосмысливший существующие представления о его природе и результатах. Ревизионизм Триггера заключался в попытке создания более объективной истории европейской колонизации Северной Америки, с одной

[121] *Moore J. T*. Indian and Jesuit: A Seventeenth Century Encounter. Chicago, 1982; *Axtell J*. The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America. N. Y., 1985.
[122] *Parkman F*. The Jesuits… P. 432.
[123] *Kennedy J. H*. Jesuit and Savage in New France. New Haven, 1950.

стороны, путем сравнительного анализа двух версий событий, европейской и аборигенной, с другой, – широко привлекая данные этнологии, археологии и других дисциплин, корректирующих сведения исторических источников. Специализируясь на изучении этнической истории и культуры гуронов, Триггер стремился понять ее специфику, сравнивая до-контактный и пост-контактный периоды ее развития. Неизбежно, одним из главных источников, к которым он прибегнул в своем исследовании, стали *Гуронские реляции* и другие документы иезуитской миссии первой половины XVII в. Триггер органично и квалифицированно дополнил их данными археологических изысканий в регионе Великих озер, создав широкой полотно этноистории гуронов, от их этногенеза до рассеяния в середине XVII в.[124]

В результате своих исследований, Б. Триггер пришел к выводу о во многом мифологическом представлении о ранней истории Канады, созданном работами авторов XVII-XVIII вв., развитом и дополненном новыми мифами историками XIX в. и сохранявшемся в исследованиях современных ученых. Называя период 1534-1663 гг. «Героическим веком» истории Новой Франции, Триггер, в первую очередь, подчеркивал именно этот мифологический аспект современной историографии ранней колониальной истории Северной Америки[125]. В результате сформировались определенные стереотипы и штампы, некритичное принятие которых серьезно искажало истинную картину тех отношений и процессов, которые существовали на Северо-Востоке в тот период. Так, относительно иезуитов, Триггер отмечал, что внешние аспекты их деятельности (вклад в географическое исследование континента, в социально-экономическое и культурное развитие французской колонии и, конечно, их миссионерская деятельность, акцентированная яркими событиями и личностями периода Ирокезских войн), скрыли от исследователей истинную природу их воздействия на индейские народы, во многом способствовавшей их дальнейшему упадку или даже гибели.

---

[124] *Trigger B. G*. Children of Aataentsic...
[125] *Idem*. Natives and Newcomers: Canada's «Heroic Age» Reconsidered. Kingston & Montreal, 1985. P. 3-49.

В этой связи, одним из ключевых положений Триггера стал тезис о «культурном шоке», испытанным племенами гуронской конфедерации в результате контакта с французами, прежде всего, иезуитскими миссионерами. Они, жившие в течение нескольких десятилетий среди гуронов, своей деятельностью разрушили их образ жизни и ценности, сделав уязвимыми перед внутренними и внешними угрозами. При этом, Триггер, развенчивая мифы канадской истории, фактически следовал другим историографическим мифам, в том числе и «иезуитскому». Так, относительно миссионерской стратегии иезуитов, он считал, что они руководствовались собственной стратегией христианизации, созданной в Старом свете и мало изменявшейся на протяжении истории их деятельности в Канаде[126]. Эту точку зрения разделяет значительное количество современных исследователей[127].

В рамках этого «перманентного» подхода остается и клерикальное направление в историографии иезуитской миссии в Канаде, которое не угасло и во второй половине XX в. Более того, используя новые идеи и достижения, которые развивались этноисториками и культурологами в это время (в том числе, значимость культурного контекста исследуемой эпохи), церковные историки активно продолжили изучение религиозных аспектов франко-индейского контакта. Наиболее влиятельными не только в церковной, но и в светской научной среде стали работы священника Объединенной церкви Канады Джона Вебстера Гранта и иезуита Люсьена Кампо.

В «*Зимней луне*» (1984) Грант нарисовал масштабную картину европейско-индейского контакта в XVI-XX вв. Как и большинство его светских коллег (и в противоположность клерикальным предшественникам), Грант констатировал ограниченный эффект миссионерской деятельности среди туземных народов Америки. Признавая высокое качество иезуитских

[126] *Idem*. Children of Aataentsic… P. 376-381, 467-469; *Idem*. Natives and Newcomers… P. 200-202, 296.
[127] *Eccles W. J*. The Canadian Frontier, 1534-1760. Albuquerque, 1983. P. 44; *Eisen G*. Voyageurs, Black-Robes, Saints, and Indians // Ethnohistory. 1977. Vol. 24. №. 3. P. 195; *Principe Ch*. Les Jésuites missionnaires auprès des Amérindiens du Canada // Les Jésuites parmi les hommes aux XVIe et XVIIe siècles. Clermont-Ferrand, 1987. P. 317; *Magnuson R*. Education in New France. Montreal & Kingston, 1992. P. 19-20; *Mali A*. Strange Encounters: Missionary Activity and Mystical Thought in Seventeenth Century New France // History of European Ideas. 1996. № 22. P. 67-92.

конверсионных усилий и, соответственно, искренность и рвение туземных новообращённых, Грант, тем не менее, считал, что они скорее меняли «экономическое или социальное поведение, не ассимилируя христианские ценности». Причиной этого, по мнению историка, стало не столько отсутствие правильной стратегии (и «теологии») конверсии у всех миссионерских организаций колониального и постколониального периодов (в том числе, и иезуитов), сколько сама миссионерская интерпретация христианского послания, основанная на рациональных положениях и ведущая к «разочарованию» окружающего мира, что в принципе не согласовывалось с индейским религиозным мировоззрением[128]. С этой точки зрения Грант рассматривает отказ иезуитов от реализации программы «французации» аборигенов как показатель неспособности миссионеров утвердить ценности их версии христианства среди «дикарей».

Вершиной современной церковной историографии иезуитской миссии стали работы канадского иезуита о. Люсьена Кампо, посвященные как истории миссии в Новой Франции в целом, так и ее различным аспектам. Ключевыми работами этого автора для изучаемого периода представляются монографии «*Миссия иезуитов к гуронам, 1634-1650*» (1987)[129] и «*Монреаль, миссионерское учреждение*» (1991)[130], а также ряд статей, посвященных таким важным вопросам как экономические основания иезуитской миссии, ее организационные особенности, проблемы церковной юрисдикции и пр. Важнейшим вкладом о. Кампо в изучение как миссионерской деятельности, так и ранней истории Канады, стали публикация и анализ документальных источников в рамках иезуитской серии «*Monumenta Missionum*».

Особенностью работ Кампо, по сравнению с предшествующей клерикальной традицией, стал отход от агиографической тенденции при сохранении интереса к отдельным историческим персонажам. В результате изучения громадного массива документов он создал яркие и законченные

[128] *Grant J. W*. Moon of Wintertime: Missionaries and the Indians of Canada in Encounter since 1534. Toronto, 1984. P. 5, 25, 35-38, 46, 252.
[129] *Campeau L*. La Mission des Jésuites...
[130] *Idem*. The Jesuits and Early Montreal. Midland, 2002.

образы наиболее значимых деятелей иезуитской миссии: оо. П. Лежёна, Б. Вимона, Ж. Лалемана и др. Показав их деятельность в контексте всего исторического развития Новой Франции, Кампо удалось раскрыть те закономерности и процессы, которые определяли и иезуитский апостолат, и политику светских властей, порождая то тесное сотрудничество церкви и государства в колонии, которое лишь констатировалось, но не было осмыслено другими авторами.

Тем не менее, нескрываемая симпатия к своим героям (даже при наличие подчас весьма острой критики в адрес тех или иных миссионеров и их действий) не позволила автору оставаться до конца объективным, что отразилось и на общей оценке деятельности иезуитов в Новой Франции, и в трактовке ее различных аспектов. Так, о. Кампо несколько преувеличивает свободу иезуитских миссионеров в Канаде «от любых политических или финансовых связей», что обеспечило им, по его мнению, беспрепятственную реализацию своих собственных апостольских проектов в колонии[131]. Здесь отчетливо заметны не только общая позитивная оценка деятельности миссионеров, но и вышеозначенное представление о изначально существовавшей стратегии и тактике иезуитского миссионерского предприятия в Северной Америке, реализуемое в условиях, определяемых самими его участниками.

Исходя из тех же предрасположений, историк не только не совсем корректен в подсчетах количественных показателей миссионерских успехов иезуитов среди гуронов, но и, что важнее, создает некритичное представление об их качественных аспектах. Утверждая, что к 1650 г. иезуиты крестили «почти всю конфедерацию»[132], Кампо, тем не менее, не пытался выяснить качество этой конверсии, насколько глубоко и надолго христианские ценности и поведенческие паттерны определяли образ жизни и мировоззрение гуронов. Для него оказались достаточным основанием расчеты и мнения иезуитских

[131] *Idem*. La Mission des Jésuites… P. 331, 352.
[132] Ibid. P. 325-326.

корреспондентов XVII в. по этому вопросу. Собственно, этот недостаток некритического подхода к миссионерским документам отразился и в фактическом игнорировании Кампо иных факторов христианизации индейцев, кроме привлекательности христианского послания самого по себе и незаурядного таланта его проповедников. С другой стороны, такой, весьма далекий от клерикальных трактовок истории Новой Франции, историк, как К. Жанен считал работу Кампо над серией *Monumenta Novæ Franciæ* «шедевром редактирования и исторической критики»[133].

И Кампо, и Грант отвергли однозначную оценку деятельности иезуитских миссионеров у гуронов и других племен как «деструктивную», полемизируя с Триггером и его единомышленниками. Вместе с тем, Грант уточняет, что иезуиты, как часть (и весьма активная) нового мира, контакт с которым неизбежно вел к фундаментальным изменениям во всем образе жизни традиционных племенных обществ, объективно способствовали возникновению уязвимости гуронов перед внешними вызовами, несущими угрозу их существованию как этноса, например, со стороны ирокезов.

Иной взгляд на иезуитскую идеологию и практику миссионерской работы восходил к тезису одного из классиков историографии колониализма в Америке – Г. Болтона, опиравшегося на концепцию «границы» Ф. Тернера и утверждавшего, что так называемая «индейская политика» в Новой Англии, Новой Испании и Новой Франции была основана на общем фундаменте западноевропейской идеологии колониальной экспансии, региональная специфика которого определялась географическими и культурно-историческими особенностями определенной «контактной зоны» (*borderland*), а не национальными или конфессиональными факторами. При этом миссия, с его точки зрения, была наиболее важным пограничным институтом во всех зонах колонизации, выполнявшим задачи продвижения и укрепления ее границ[134].

---

[133] *Jaenen C. J.* Friend and Foe: Aspects of the French-Amerindian Cultural contact in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Toronto, 1976. P. 199.

[134] *Bolton H. E.* The Epic of Greater America // American Historical Review. 1933. Vol. XXXVIII. P. 473; *Idem*. The Mission as a Frontier Institution in the Spanish-American Colonies // American Historical Review. 1917. Vol. XXIII. P. 43, 47, 52.

Соответственно, цели и средства миссионеров одного ордена могли различаться, будучи реализуемы в разных «пограничных зонах», с различными природными условиями и уровнем развития местных народов.

Профессор истории университета Оттавы К. Ж. Жанен в серии монографий («*Друг и Враг*» (1976), прежде всего[135]) и статей подчеркивал культурный аспект европейско-индейских отношений, во многом обусловивший их форму и содержание. С этой точки зрения иезуитский миссионер, культурный посредник между двумя мирами, играл ключевую роль в развитии и результатах франко-индейского контакта: «Миссионеры были агрессивными поставщиками нового и возможно лучшего образа жизни, цель которого состояла в том, чтобы переделать отдельных людей и целые общества по образу их идеала»[136]. Жанен положил начало изучению программы «французации», то есть ассимиляции и аккультурации канадских аборигенов французскими колонистами, и роли иезуитов в ее реализации в Новой Франции. В этом контексте он впервые отметил трансформации первоначальных установок иезуитских миссионеров относительно целей и задач христианизации туземного населения, вызванные переосмыслением результатов их деятельности: от принятых ими в начале XVII в. идеологических и стратегических установок реколлектов (воплотившихся в французации как цели миссионерской деятельности) к формулированию собственных теоретических и практических наработок к середине столетия[137].

На тех же позициях находится американский этноисторик Дж. Экстелл, отмечавший высокую степень «аккомодации» (приспособления) иезуитских миссионеров к условиям окружающей этнокультурной и природной среды, что неизбежно влекло за собой модификацию их первоначальных конверсионных

[135] *Jaenen C. J.* Friend and Foe...
[136] *Idem*. L'Autre En Nouvelle-France / The Other In Early Canada // Canadian Historical Association. Historical papers / Communications historiques. 1989. Vol. 24. № 1. P. 8.
[137] *Idem*. The Role of the Church in New France. Toronto, Montréal, 1976. P. 24-30; *Idem*. Imaginary Reality: French Images of Amerindians, Amerindian Images of the French // The Images of the Peoples and the History of International Relations from the 18th Century to the Present Day. Milan, 2000. P. 43.

положений[138]. Утверждая, что «иезуиты достигли успеха в значительной степени потому, что им удалось осознать самые жизненные проблемы и тревоги индейцев… и затем предложить единственное решение, которое казалось туземцам не только эффективным, но и непреклонным», Экстелл подчеркивал эффективность этой аккомодационной стратегии. Поэтому, как он отмечал, «лучшие миссионеры всегда были лучшими исследователями индейской культуры и лучшими учителями христианской альтернативы»[139]. Что касается оценки результатов миссионерской деятельности иезуитов, Экстелл напоминает Триггеру, Дженнингсу (который в принципе отождествлял колонизацию и христианизацию[140]) и всем другим критикам иезуитского апостолата, считавшим их ответственными не только за разрушение традиционной культуры американских индейцев, но и деструктивных последствий этого для самого их существования, что «само по себе изменение является нормальным, естественным и нейтральным». И задачей историка является «не решать заранее хорошо или плохо само изменение, или насколько хуже изменение, вызванное [извне], чем внутреннее изменение, но точно определить двигатели изменения и оценить… последствия и для самого общества, и для более широкого мира. Наша главная задача состоит не в восхвалении или осуждении прошлого согласно современным нормам, а в понимании прошлого в его собственных терминах»[141].

Опираясь на положения «школы Жанена», канадская исследовательница О. П. Дикасон изучала французскую колонизацию с точки зрения представителей туземных народов, создававших собственные образы европейцев и стратегии общения с ними. Дикасон отрицала ставшую традиционной в историографии колониализма культурную дихотомию в Канаде между «дикарями» и цивилизованными европейцами, и в качестве доказательства этого тезиса привлекла именно миссионерский опыт иезуитов в

[138] *Axtell J.* The Invasion Within... P. 59-64; *Idem.* Beyond 1492: encounters in colonial North America. N. Y., 1992. P. 155.
[139] *Idem*. The Invasion Within... P. 285-286.
[140] *Jennings F*. The Founders of America. N. Y., 1993. P. 190.
[141] *Axtell J.* Beyond 1492… P. 157-158; *Idem*. After Columbus: Essays in the Ethnohistory of Colonial North America. N. Y., 1988. P. 19-26.

Новой Франции. Согласно Дикасон, иезуиты строили туземную христианскую церковь на основе признания (хотя и неполного) элементов традиционной культуры американских аборигенов, с целью их «синкретизации» с европейской культурой. С другой стороны, она утверждала, что миссионеры так и не преуспели в «культурном» обращении канадских индейцев, а их деятельность привела к культурно-психологической дезориентации и социально-политической дезорганизации туземных обществ[142]. Японский исследователь Такао Абэ также считает «упрощением» приписывать «фиксированные цели и идеалы» тем религиозным группам, которые в XVII в. занимались миссионерской деятельностью по всему миру (прежде всего, иезуитам)[143].

Представляется, что данная дискуссия об основах миссионерской стратеги и тактики Общества Иисуса сыграла важную роль в понимании особенностей развития не только иезуитской миссии, но, в целом, природы этнокультурного контакта в колониальном контексте. Несомненно, взгляды исследователей, разделяющих тезис Болтона, более близки исторической реальности колониальной экспансии XVI-XVIII вв. Образ «добрых» французов-католиков противопоставляемых «плохим» англичанам-протестантам слишком примитивен и представляет собой еще один вариант «черной легенды», столь популярной в Европе Нового времени. Вместе с тем, нельзя отрицать и некоторое единство в целях и методах миссионерской деятельности не только у французских иезуитов в Северной Америке XVII и XVIII вв., но даже шире, в рамках всего ордена по всему миру: универсальная идея аккомодации реализуемая через множество конкретных, подчас уникальных, методов. И единство это достигалось не столько некими *миссионерскими программами*, зафиксированными в уставных орденских документах или литературных рефлексиях полевого опыта отдельных миссионеров, а общими идеологическими установками посттридентского католицизма, запечатленными

[142] *Dickason O. P.* Myth of the Savage and the Beginnings of French Colonialism in the Americas. Edmonton, 1984. P. 251-278; *Idem*. Canada's First Nations: A History of Founding Peoples from Earliest Times. Toronto, 1992.
[143] *Takao Abé*. The Jesuit mission to New France: a new interpretation in the light of the earlier Jesuit experience in Japan. Leiden, 2011. P. 102.

в форме уникальной игнатианской духовности с ее сочетанием мистики и рационализма, с одной стороны, и потребностями мировой миссии, порожденными складывающимся мировым рынком и глобализационными процессами, с другой.

Такой подход, стремящийся учитывать множество факторов, определявших развитие западноевропейской цивилизации в раннее Новое время и ее превращение в мировую, утверждается с конца XX в. По мере развития новых исторических подходов в рамках социокультурной, интеллектуальной, гендерной, постколониальной и пр. историй, расширяется и обогащается новыми аспектами исследовательское поле иезуитского апостолата в Северной Америке. На первый план выступили ранее не изучавшиеся проблемы, связанные со сферой менталитета и интеллектуальной деятельности.

Так, канадская исследовательница Д. Деландр в работе «*Верить и вести к вере*» (2003) рассматривала канадскую миссию не столько в колониальном контексте, сколько как аспект религиозного возрождения во Франции XVII в., как продолжения т. н. «внутренних миссий» (с целью рекатолизации французских гугенотов) на заморские территории[144]. Важнейшей чертой, объединявшей эти «внутренние» и «внешние» миссии, стала, с точки зрения Деландр, их интегративная функция, стремление к упорядочиванию социально-политических и культурных отношений между различными сегментами общества (будь то нормандские крестьяне и парижские буржуа или канадские индейцы и французские колонисты). Этот подход позволил автору сделать важное наблюдение относительно собственно иезуитской перспективы миссионерской деятельности: если с современной точки зрения события 1648-1650 гг. в Гуронии означали несомненное фиаско их усилий в христианизации аборигенного населения, с точки зрения миссионеров это было торжеством истинной веры и созданием крепкого фундамента для новой церкви в результате мученических смертей священников.

[144] *Deslandres D*. Croire et faire croire: Les missions françaises au XVIIe siècle (1600-1650). Paris, 2003.

Стремление сохранить более взвешенный, по сути, релятивистский, подход демонстрируют работы А. Больё. Вместо попыток определить степень вины иезуитов в бедствиях, обрушившихся на индейские племена Северо-Востока, или полностью реабилитировать их, он сконцентрировал внимание на процессе культурного контакта между иезуитскими миссионерами и коренными жителями долины Св. Лаврентия, изучая особенности восприятия друг друга его участниками, мотивации их поступков, результаты взаимодействия[145].

С точки зрения теории глобализации попытался рассмотреть иезуитскую миссию раннего Нового времени Л. Клосси. Оспаривая (в духе Г. Болтона) предположение об абсолютной централизации ордена, определявшей методы миссионерской деятельности и ведшей, в результате, к созданию одинаковых церквей-клонов по всему миру, Клосси, тем не менее, отмечал несомненную тенденцию католической церкви к развитию в «мировую церковь», а «иезуитские миссионеры могли бы быть отмечены как агенты ранней, религиозной формы глобализации», воплотившейся в так называемом «Золотом веке» мировой христианизации (XVI-XVII вв.), экономической основой которой стал возникающий мировой рынок[146]. Сходным с «децентрализационным» подходом к иезуитской миссионерской деятельности Л. Клосси представляется взгляд американского историка Дж. Райта, считавшего, что как «никогда не было одной иезуитской истории, и единственный иезуитский "идеал" также никогда не существовал», так не существовало «какого-то единого "общеиезуитского" подхода к вопросу о миссионерстве»[147].

Гендерный подход к изучаемой проблеме продемонстрировали работы социолога К. Андерсон, в первую очередь, ее известная книга «*Прикуйте ее за ногу*» (1991), посвященную «подчинению туземных женщин в Новой Франции

---

[145] *Beaulieu A*. Convertir les fils de Caïn. Jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelle- France, 1632-1642. Québec, 1990.
[146] *Clossey L*. Op. cit. P. 89, 254-255, 257.
[147] *Wright J*. God's Soldiers: Adventure, Politics, Intrigue, and Power. A History of the Jesuits. N. Y., 2004. P. 12; *Райт Дж*. Иезуиты. М., 2006. С. 119.

XVII века» иезуитскими миссионерами[148]. Андерсон проанализировала гендерные стратегии миссионеров в отношении христианизируемых ими народов, придя к выводу, что христианские доктрина и практика, проповедуемые иезуитами XVII в., опирались на присущее европейской культурной традиции с античных времен представление о превосходстве мужчин над женщинами. Реализуя христианские нормы моногамной и патриархальной семьи (тем более успешно в условиях экономического и социально-политического кризиса, охватившего аборигенные сообщества Вудленда к середине XVII в.), иезуиты разрушали существовавшие среди индейцев половое равноправие, основанное на традиционной экономике и выражавшееся в свободе сексуальных отношений, как их инициирования, так и разрыва любой из сторон. Андерсон справедливо видит в такой стратегии причину жесткого противостояния миссионерам в их работе со стороны индейских женщин, терявших в результате принятия новых стандартов поведения и общения прежний семейный и общественный статус. При этом, однако, автор упустила из виду достаточно примеров обратного поведения, когда индейские женщины принимали христианство (и навязываемые им паттерны гендерных отношений) не только добровольно, но и вопреки воле мужчин, как язычников, так и христиан.

Важным направлением в современных исследованиях индейско-европейского культурного контакта является изучение иезуитских миссионерских текстов на основе новых подходов к текстологическому анализу (например, постструктурализма), в первую очередь, – *Реляций*, одного из ключевых источников, описывающих этот контакт. При этом, сохраняется дихотомия в оценках этих свидетельств, заложенная еще несколько столетий назад: истину или ложь содержат иезуитские донесения из Новой Франции?

Утверждая, что миссионерские мученики и их страдания были «риторическими фикциями» *Иезуитских реляций*, Ги Лафлеш приписывает

[148] *Anderson K*. Chain Her By One Foot: The Subjugation of Women in Seventeenth-Century New France. L. & N. Y., 1991.

создание этого мифа личной инициативе миссионерских корреспондентов оо. Франсуа Лемерсье и Жерома Лалемана, подхваченной и усугубленной ультрамонтанским духовенством XIX в., при этом считая эту миссионерскую мартирологию чуждой игнатианской духовности. Он назвал эту мифологизацию «фарсом мифа святых канадских мучеников»[149]. Полемизируя с ним, японский историк Такао Абэ считает, что если и существовали «фикции» и мифы, они, скорее, были на совести иезуитских суперионов и редакторов в метрополии, развивавших мартирологический дискурс в полемике с янсенистами и атеистами. С другой стороны, в противовес мнению Лафлеша, Такао Абэ утверждает, что мартирология была важнейшей частью духовной формации иезуита, его образования и воспитания, именно как наследие св. Игнатия. «Поэтому, корреспонденты из Новой Франции никогда не создавали или инициировали риторику мученичества», она была частью их мировоззрения и определяющим мотивом для миссионерской деятельности, особенно в первой половине XVII в.[150] В целом идеи Лафлеша не были приняты большинством исследователей раннеколониальной истории Канады и миссионерской деятельности из-за «полемической природы его работы и банальности тезиса»[151].

Тем не менее, работы Лафлеша открыли новый этап в критическом осмыслении иезуитского миссионерского литературного и эпистолярного наследия, его значения для понимания как особенностей французской колониальной системы в Северной Америке, так и социальных и культурных процессов в Западной Европе в XVII в. Негативная оценка *Иезуитских реляций*, как свидетельства и инструмента колониального порабощения коренного населения Канады, была подхвачена, прежде всего, последователями школы Б. Триггера, то есть, по преимуществу, этнологами и антропологами. В частности, канадский историк индейского происхождения Ж. Э. Сьюи в работах,

[149] *Laflèche G*. Les Jésuites de la Nouvelle-France et le mythe de leurs martyrs // Les Jésuites parmi les hommes aux XVIe et XVIIe siècles / ed. G. et G. Demerson, B. Dompnier et A. Regond. Clermont-Ferrand, 1987. P. 35-45; *Idem*. Les saints martyrs canadiens. Laval et Québec, 1988-1991. Vol. 1. P. 25.
[150] *Takao Abé*. The Jesuit mission... P. 44-45.
[151] *Pearson T. G*. Op. cit. P. 12-13. См. также: *Deslandres D*. A quand une ethnohistoire des missionnaires? // Société canadienne d'histoire de l'Église catholique. 1995. Vol. 61. P. 120-122.

посвященных истории и культуре гуронов, считает, что иезуитские комментарии относительно коренных жителей не только культурно и религиозно обусловлены, но также высокомерны, насмешливы или безразличны[152].

С позиций постколониальной истории иезуитская миссионерская деятельность в Новой Франции первой половины XVII в. была рассмотрена К. Блэкбёрн в ее работе «*Урожай душ*» (2000)[153]. Блэкбёрн анализирует свидетельства «колониализма» в иезуитских текстах (почти исключительно ранние *реляции* о. П. Лежёна). Признаками «иезуитского колониализма», с ее точки зрения, являются: программа перевода охотников и собирателей к оседлому образу жизни, основанному на земледелии, стремление заменить свободу половых отношений строгой моногамией, а традиционные религиозные представления и практики – монотеизмом. Таким образом, «колониализм» Блэкбёрн это, прежде всего, риторическая конструкция из цитат и тропов, созданная в рамках постструктурализма. С этой точки зрения, интерпретация автором иезуитской идеологии и практики миссионерской деятельности в Канаде основана на положениях «школы Триггера», представляя их статичными, раз и навсегда данными вне всяких изменений[154].

При этом, автор считает иезуитские свидетельства их миссионерских достижений, в лучшем случае, неадекватными. В совершенно ином ключе, нежели Дж. Грант, она заявляет, что иезуитское «изображение Северной Америки не опиралось на темы разума и прогресса»[155]. Индейцы иезуитских сочинений, как язычники, так и неофиты, лишь образы, навеянные существующими стереотипами и стремлением к господству. Согласно Блэкбёрн, христианизации коренного населения не было: индейцы сознательно принимали иезуитские программы ради материальной выгоды, отвергая как само христианское учение, так и авторитет его проповедников. К точно таким

[152] *Sioui G. E*. Les Hurons-Wendats: Une civilisation méconnue. Québec, 1994. P. 264.
[153] *Blackburn C*. Harvest of Souls: The Jesuit Missions and Colonialism in North America, 1632-1650. Montreal, 2000.
[154] Ibid. P. 130-131.
[155] Ibid. P. 17.

же выводам пришли и некоторые другие исследователи иезуитских миссионерских текстов[156].

Совершенно иную точку зрения на миссионерские успехи иезуитов демонстрирует Н. Кушнер в работе «*Зачем вы пришли сюда?*» (2006), утверждая, что они весьма успешно заменяли традиционные религиозные системы индейцев христианской на основе общих для всех религий принципов. И даже если процесс такой замены остался незавершенным, иезуиты успели сделать достаточно, чтобы «гарантировать долговременную точку опоры» для процессов дальнейшей аккультурации[157].

Современную отечественную историческую науку тоже не обошли стороной те новые подходы и методы, которые обогатили изучение иезуитской миссионерской деятельности в Северной Америке за рубежом. Преодолевая наследие старых предубеждений и стереотипов, российские историки с конца XX в. заложили прочную основу для развития отечественной историографии как колониальной истории Канады, так и иезуитской миссионерской деятельности. Речь, прежде всего, идет о работах петербургского историка Ю. Г. Акимова, наряду с В. А. Коленеко (Москва), по сути, возродившего российское канадоведение на рубеже тысячелетий[158].

Ю. Г. Акимов впервые в отечественной исторической науке попытался дать объективную оценку деятельности католической церкви в Новой Франции, в том числе, и иезуитских миссионеров. Он отметил ту важную роль, которую они сыграли в истории как самой колонии, так и тех индейских народов, которые находились в орбите ее влияния. В результате, его работами было положено начало «демифологизации» истории колониального освоения Северной Америки, в том числе, той роли, которую в ней сыграли иезуиты (прежде всего, относительно запрета протестантизма на территории Новой

[156] *Laborie J.-C*. Mangeurs d'homme et mangeurs d'âme. Une correspondance missionnaire au XVIe siècle: la lettre jésuite du Brésil (1549-1568). Paris, 2003.
[157] *Cushner N. P*. Why Have You Come Here? N. Y., 2006. P. 3, 198.
[158] *Акимов Ю. Г*. Очерки ранней истории Канады. СПб., 1999. *Он же*. От межколониальных конфликтов к битве империй: англо-французское соперничество в Северной Америке в 1613-1713 гг. СПб., 2002; *Он же*. Северная Америка и Сибирь в конце XVI – середине XVIII в. Очерк сравнительной истории колонизаций. СПб., 2010; *Коленеко В. А*. Французская Канада в прошлом и настоящем: очерки истории Квебека, XVII-XX века. М., 2006.

Франции, стремления создать там «северный Парагвай», независимый от светских властей, и пр.). Также впервые в отечественной историографии Ю. Г. Акимовым были поставлены вопросы о мотивации как миссионеров, отправлявшихся в заморские миссии, так и аборигенов, отказывавшихся от традиционных верований ради новой религии, экономического обеспечения миссионерской деятельности, стратегиях христианизации (в том числе, посредством ассимиляции) и ее результатах[159].

Существенный вклад в понимание концептуальных основ миссионерской деятельности Общества Иисуса внесли современные отечественные религиоведы и философы, прежде всего, Д. В. Шмонин и Г. В. Вдовина, изучавших так называемую «вторую схоластику» XVI – начала XVII вв. и таких ее представителей, как испанский иезуит Франсиско Суарес, работы которого оказали серьезное влияние на идеологию ордена в целом[160]. Как отмечал, Д. В. Шмонин, «недооценка роли иезуитов в модернизации католицизма влечет за собой непонимание некоторых важных моментов становления мира культуры» Нового времени[161]. В той же мере эти слова относятся к их миссионерской деятельности в заморских колониях, в том числе, в Новой Франции.

Таким образом, необходимо отметить, что комплексного научного исследования миссионерской деятельности Общества Иисуса в Новой Франции первой половины XVII в. не было проведено ни в отечественной, ни в зарубежной исторической науке. Для историографии иезуитского ордена в

---

[159] *Акимов Ю. Г.* Очерки... С. 102; *Он же*. Католическая церковь в Канаде в эпоху французского колониального господства (начало XVII - середина XVIII в.) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2006. Т. 7. № 1. С. 16-26; *Он же*. Миссионеры и индейцы в колониальной Канаде: к вопросу о взаимодействии культур // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2006. Сер. 2. Вып. 3. С. 157-164; *Он же*. Начало контактной эпохи и трансформация традиционных обществ североамериканских индейцев и сибирских аборигенов: общее и особенное // Традиционные общества: неизвестное прошлое. Челябинск, 2014. С. 25-29.

[160] *Шмонин Д. В*. Введение в философию контрреформации: иезуиты и вторая схоластика // Verbum. 1999. Вып. 1. С. 58-79; *Он же*. Поворот в лабиринте: Луис де Молина о свободе воли // Verbum. 2000. Вып. 2. С. 39-51; *Он же*. Фокус метафизики. Порядок бытия и опыт познания в философии Франсиско Суареса. СПб., 2002; *Он же*. О философии иезуитов, или «Три крупицы золота в шлаке схоластики» (Молина, Васкес, Суарес) // Вопросы философии. 2002. № 5. С. 141-152; *Он же*. В тени Ренессанса: вторая схоластика в Испании. СПб., 2006; *Он же*. Regulae Professoribus, или Как иезуиты учили философии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2009. Т. 10. № 4. С. 84-99; *Вдовина Г. В*. Метафизика Франсиско Суареса // Вопросы философии. 2003. № 10. С. 128-139; *Она же*. Франсиско Суарес о метафизике и метафизическом познании // Историко-философский ежегодник-2004. М, 2005. С. 68-98.

[161] *Шмонин Д. В*. В тени Ренессанса… С. 73.

целом были характерны (и во многом продолжают оставаться) пристрастность и поверхностность, полемичность и социально-культурная ангажированность. Это препятствовало качественному и объективному изучению всех аспектов его деятельности, в том числе, миссионерского. В трудах тех немногих авторов, которые, касаясь миссионерской деятельности иезуитов в Северной Америке, не ставили задачи их обличения или восхваления многие ее стороны остались за пределами внимания или недостаточно полно освещенными. Речь идет, в частности, об эволюции представлений миссионеров о целях и задачах их апостолата в Новой Франции, их роли культурных и политико-экономических посредников во франко-индейских отношениях, организационных и экономических основах миссионерской деятельности, ее связях с социально-политическими и культурными процессами в Европе.

При этом, истории иезуитской деятельности в Новой Франции в первой половине XVII в., как и истории колонии этого периода в целом, традиционно уделяется меньше внимания, нежели последующим эпохам. Это связано и с крайне ограниченной источниковой базой (что характерно для периода начального освоения), и с ее спецификой (по сути, наиболее полную картину французской колонизации можно почерпнуть как раз из религиозных, нежели светских документов). Отсюда нередки неоправданные обобщения, модернизации исторических феноменов и процессов ранних периодов историками, опирающимися на более широкий и богатый сведениями документальный материал последующих эпох.

Представляется, что историография иезуитской миссионерской деятельности в Новой Франции как самостоятельное направление фактически сформировалось в общих чертах лишь к рубежу XX-XXI вв., и его оформление в этом качестве еще продолжается. Подавляющее большинство работ, так или иначе затрагивающих деятельность иезуитов в Северной Америке, расценивают ее не саму по себе, а в контексте более широких проблем ранней колониальной истории континента, и/или так называемого «мифа о иезуитах». В результате

такого «подчиненного» положения, из поля зрения исследователей «выпали» многие темы, изучение которых позволило бы весьма расширить наше представление о ранних этапах открытия и освоения Америки (мотивация миссионеров, их изначальные представления о том миссионном поле, куда они отправлялись, и их эволюция в результате соприкосновения с ним, стратегия и тактика этнокультурного контакта, разработанные иезуитами, и пр.).

Научная новизна настоящей работы заключается в том, что она является первым комплексным исследованием миссионерской деятельности Общества Иисуса (иезуитов) в Новой Франции в 1600-1650 гг. На основе широкого круга источников, многие из которых впервые используются для анализа деятельности иезуитских миссионеров в Северной Америке, была создана научная концепция иезуитской миссии как деятельности, направленной на культурную трансформацию традиционных обществ коренных жителей с целью их христианизации и «цивилизации».

В диссертации была предпринята попытка всестороннего анализа процессов культурного взаимодействия, инициированных иезуитскими миссионерами среди индейских народов Канады в первой половине XVII в., и тех результатов, которые были ими достигнуты к середине столетия. Рассмотрены идеологические и психологические аспекты миссионерской деятельности французских иезуитов, особенности эволюции доктринальных и практических принципов иезуитского апостолата на миссионном поле Новой Франции. Раскрыты место и роль членов ордена в колонизационных процессах изучаемого периода на территории американского Вудленда. Показаны связи, взаимодействия светских властей колонии с иезуитскими миссионерами, противоречия между ними и обращение тех и других к власть предержащим в Париже и Риме.

Положения, выносимые на защиту.

1. Иезуитская миссия в Новой Франции первой половины XVII в. была частью глобального миссионерского движения Римско-католической церкви, развернувшегося в контексте Великих географических открытий и

колониальной экспансии европейских держав в XVI-XVIII вв. В результате, ей были присущи как общие для всех католических миссионерских организаций и течений черты, так и особенные, сформировавшиеся на основе оригинальной иезуитской традиции.

2. Наряду с общекатолическими и специфически иезуитскими чертами, канадская миссия демонстрировала региональную специфику миссионерских подходов и методов, возникших в условиях первоначального колониального освоения Северной Америки и особенностей развития Общества Иисуса во Франции. Традиционно общеиезуитским миссионерским подходом считается практика аккомодации (приспособления), допускающая сохранение некоторых неевропейских и нехристианских элементов традиционной культуры туземными неофитами. Что касается миссионерских инноваций, речь, прежде всего, идет о специфически миссионерском понимании мартирологии, сложившемся в Новой Франции, и направленном на осмысление и объяснение целей и результатов иезуитского апостолата при использовании традиционных агиографических форм для нового «колониального» содержания.

3. Ключевыми элементами иезуитской аккомодационной стратегии в Новой Франции стало изучение индейских языков и перевод на них основных положений христианской доктрины; использование туземных риторических приемов в проповеди; практика визуализации в процессе трансляции индейцам главных идей и образов христианского учения; крещение при смерти, как гарантии сохранения чистоты христианской веры новообращенными; «летучие миссии», то есть, попытки совместного кочевья миссионера с его паствой в сезон охоты; формирование основ туземной церкви и туземного духовенства в лице дожиков и «капитанов молитв».

4. Иезуитская миссия являлась не только интегральным, но и структурообразующим элементом французской колониальной системы в Северной Америке в первой половине XVII в. Существенным вкладом иезуитов в развитие Новой Франции стало не только их посредничество во

франко-индейском альянсе, одном из ключевых элементов существования колонии, но и культурно-просветительская, исследовательская и медицинская деятельность, а также участие в формирующейся сеньориальной системе землевладения.

5. Экономической основой деятельности иезуитских миссионеров стали дотации короны и колониальных компаний (таких, как Компания Новой Франции), обладавших монопольными правами на эксплуатацию природных ресурсов колонии на условиях, в том числе, материального обеспечения деятельности по христианизации туземного населения. С другой стороны, важным источником экономического благосостояния миссии были финансовые дотации частных лиц и религиозных организаций, передаваемые в руки миссионеров в виде милостыни. Ни иезуитское землевладение, ни участие миссионеров в мехоторговле не могли обеспечить экономические потребности миссии в Новой Франции первой половины XVII в.

6. Важнейшей частью и уникальным явлением в истории иезуитской миссии стал институт пожизненных слуг миссионеров (donnés), сохранявших светский статус, но рассматривавших свою деятельность как вид религиозного служения. Их помощь иезуитам обеспечила к середине XVII в. экономическую самодостаточность миссии в Новой Франции.

7. Сложности, с которыми столкнулись французские иезуиты при определении церковно-правового статуса их миссии в Новой Франции, являются частью более масштабного процесса самоопределения Французской католической церкви в XVII в., связанного с развитием галликанизма и янсенизма. Те противоречия и конфликты, которые сопровождали становление церковной юрисдикции иезуитской миссии с папской курией и французской иерархией, отражали проблемы поиска места иезуитов в становлении новых принципов взаимоотношений Св. Престола с Бурбонами, короля и высшего духовенства Франции.

8. Программа «французации», то есть, ассимиляции и аккультурации французами туземного населения Северной Америки, стала важной

составляющей иезуитской миссионной стратегии на начальных этапах апостолата в Новой Франции (в 1611-1640 гг.), но по мере расширения сети иезуитских миссий среди торговых и военных партнеров колонии и с превращением миссионера в главного посредника во франко-индейских отношениях к середине XVII в., с одной стороны, и роста противоречий со светскими властями по широкому спектру вопросов (включая торговлю спиртным с индейцами), с другой, иезуиты отказались от программы «французизации», утверждая примат религиозного обращения над культурным.

9. Существенными факторами, определившими развитие и судьбы иезуитских миссий среди индейских народов североамериканского Вудленда, стали эпидемии занесенных европейцами болезней и так называемые Ирокезские войны, то есть, серия этнических конфликтов между племенами Ирокезской лиги и алгонкинскими племенами и Гуронской конфедерацией, бывших основными объектами миссионерских усилий иезуитов. Неспособность противостоять этим вызовам предопределила фиаско иезуитской миссии в Новой Франции к середине XVII в., связанное с уничтожением Гуронской миссии в 1648-1650 гг. ирокезами, а также фактическим провалом попыток создания системы редукций в долине р. Св. Лаврентия.

Практическая значимость исследования заключается в возможности применения его результатов в дальнейших исследованиях, посвященных как проблемам колониальной истории Северной Америки и истории католицизма в Новое время, так и вопросам теории этнокультурных контактов. Материалы и наблюдения, содержащиеся в диссертации, могут быть использованы при подготовке общих и специальных курсов, а также семинарских занятий и выпускных квалификационных работ по истории стран Европы и Америки в Новое время, историко-религиоведческим дисциплинам в рамках специальности «Теология». В течение нескольких лет автор диссертации использовал материалы данного исследования при чтении курсов «Орден иезуитов в мировой истории», «Колониальная история Канады» и

«Межрелигиозный контакт в истории» бакалаврам и магистрам Брянского государственного университета.

Апробация исследования. Диссертация обсуждалась на заседании кафедры всеобщей истории, международных отношений и международного права Брянского государственного университета им. акад. И. Г. Петровского. Ее основные положения и выводы нашли отражение в докладах и сообщениях на международных («Межкультурное взаимодействие и его интерпретации» (Москва, Институт всеобщей истории РАН, 2004), «Переходные периоды всемирной истории: динамика в оценках прошлого» (Москва, Институт всеобщей истории РАН, 2011), «Источники и историография по антропологии народов Америки» (Москва, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, 2015)), всероссийских («Историческое событие в современных исторических и историографических практиках» (Брянск, Брянский госуниверситет, 2013)) и региональных («Канадские чтения» (Брянск, Брянский госуниверситет, 2009), «Канада: история и современность» (Москва, Институт США и Канады РАН, 2015), «150 лет Канадской Федерации: от британского доминиона к глобальному игроку» (Санкт-Петербург, Санкт-Петербургский госуниверситет, 2017)) научных конференциях, симпозиумах и семинарах. По теме исследования опубликована монография и 36 работ.

Структура диссертации. Работа состоит из введения, 4 глав и 10 параграфов, заключения, библиографического списка источников и литературы и приложения.

ГЛАВА I. ФОРМИРОВАНИЕ КОНЦЕПЦИИ И ПРАКТИКИ МИССИОНЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ОБЩЕСТВА ИИСУСА

§ 1. Становление иезуитской миссионерской традиции в XVI – начале XVII вв.

Колоссальное миссионерское предприятие Общества Иисуса было основано и развивалось в XVI в., получив мощный импульс от эпохи Великих географических открытий, с освоением новых земель и встречи с новыми культурами. Именно тогда формируется общая миссиологическая доктрина Римско-Католической Церкви, в чем приняли деятельное участие и иезуиты. Однако доктрина в целом, и иезуитская миссионная концепция в частности, были основаны на долгой и прочной миссионерской традиции христианской церкви, ведущей свое начало со времен христианизации Римской империи.

До периода открытий в католической церкви были лишь попытки создания теории миссии, которые имели место постольку, поскольку в этом возникала необходимость (патристическая литература, Августин, Иоанн Златоуст, св. Колумбан, св. Фома Аквинский, Раймонд Луллий и др.). Базовые принципы миссионерской традиции закладывались в католицизме в период христианизации Европы. Уже тогда были созданы первые «миссионные модели», которые можно объединить в три категории, в зависимости от доминирующих в них определенных характерных черт: этноцентрическую, аккомодационную и контекстуальную[162].

Этноцентрическая модель характеризуется ориентацией в достижении апостольских целей, прежде всего, на культуру и общество самих «апостолов» и приближении чужеродного социума к этому стандарту, что и мыслилось истинно миссионерской целью. Существуют различные формы этноцентризма (патернализм, триумфализм и расизм), акцент на одной из которых и

[162] *Luzbetak L. J.* The Church and Cultures: New Perspectives in Missiological Anthropology. Maryknoll, 1990. P. 64.

определяет ту или иную миссионную модель. Так, патернализм определяется как недоступность сострадания, которое превращается в унижение, милость от «благодетеля», полную зависимость от него. Патерналистски ориентированная миссия настаивает на роли отца как условии восприятия ее учения. Основная посылка патернализма заключается в том, что данный народ столь беспомощен, что сам не может позаботиться даже о мельчайших проблемах, касающихся его духовных и мирских потребностей. Наиболее последовательным проводником политики патернализма в миссии Католической церкви был францисканский орден, но его элементы были свойственны большинству ее миссионерских предприятий, в том числе и иезуитскому.

Триумфализм же подходит к миссионерской деятельности как к деятельности по так называемой «деиндигенизации» («растуземливанию»). Католическая церковь, считая себя единственно истинной и лучшей церковью в мире, часто отказывала в правах туземным культурам, с которыми приходила в соприкосновение. Ее «деиндигенизация» – это абсолютная христианизация, «цивилизация» и европеизация чужеродных обществ. Политика «францизации» канадских аборигенов, проводимая светскими и духовными колониальными властями Новой Франции в XVII в., опиралась именно на такое понимание миссионерской деятельности. От триумфализма лишь один шаг до расизма, принципиально отрицающего право на равное сосуществование различных народов и их религий и противопоставляющего ему дискриминацию и геноцид.

Принцип миссионной аккомодации предполагает признание «нейтральных» и «по природе хороших» элементов в нехристианских формах бытия. Иначе говоря, другие культуры содержат элементы, которые согласуются с Евангелием, и ввиду самого факта их существования, как части Творения, Вселенская церковь позволяет инкорпорировать такие элементы в создающиеся формы новых христианских общин. Фактически, такие «нейтральные» элементы могут использоваться как контактные точки с христианством – они могут сформировать эффективный мост между ним и «язычеством». В соответствии с аккомодационной моделью призвание и задача

миссионера состоят в том, чтобы представить христианство не как враждебное существующему образу жизни (или этосу), но как друга, владеющего секретами, дающими возможность нехристианской культуре достигнуть «божественного совершенства».

Именно аккомодация принята как официальная политика Католической церкви, но вплоть до появления иезуитов она не воспринималась ее миссионерами как серьезная концепция. На практике аккомодация имела тенденцию быть поверхностной, воспринимающей только внешние черты культуры (т. н. «одеяние Церкви»); была сверхосторожной, склонной к патернализму, не верящей в силы христианизируемых обществ, с доминирующей ролью миссионера в определении типа аккомодации[163].

Контекстуализация (или инкультурация[164]) является сравнительно поздней миссионной моделью, получившей распространение лишь после II Ватиканского собора, однако зародившейся в недрах ранней церкви и развитой в Средние века и Новое время. Контекстуализация это комплекс процессов, посредством которых миссионерская версия христианского учения, основанная на Евангельском послании («текст») составляет целое (интегрируется) с определенной локальной культурой и ее верованиями («контекст»). Текст и контекст должны смешаться во что-то одно, в некий «христианский образ жизни». Одним из первых основные принципы инкультурации сформулировал итальянский иезуит XVI в., миссионер в Китае, Алессандро Валиньяно: уважение к интеллектуальным и духовным ценностям китайского народа; владение языком; использование наук и научных методов; особое внимание к образованной элите общества, находящейся у власти[165].

Контекстуализация, несомненно, развилась из аккомодационно ориентированной модели миссионной деятельности. Однако отличается от

---

[163] *Luzbetak L. J.* Op. cit. P. 64-70, 284-286. Конечно, не одни иезуиты развивали теорию и практику аккомодации, хотя их достижения в этом были наиболее впечатляющими. В 1613 г. кармелит Фома Жезу издал работу *De procuranda Indorum salute*, в которой, ссылаясь в том числе и на иезуита Хосе де Акосту, сформулировал аккомодационно ориентированные цели и методы миссионерской деятельности (*Schmidlin J.* Catholic mission theory. Techny, 1931. P. 369-370).

[164] Термин «инкультурация» был предложен и популяризован иезуитскими теологами и миссионерами в середине 70-х гг. XX в.

[165] *Hesselgrave D. J.* and *Rommen E.* Contextualization: Meanings, Methods, and Models. Grand Rapids, 1989.

последней в следующих главных принципах: 1) официально первичными агентами в инкультурации (евангелизации) являются местная христианская община и Св. Дух, а не миссионеры Вселенской католической церкви с ее доктриной; 2) главная цель миссии заключается не в создании поместной церкви как части Вселенской, а проникновение евангельского послания и его интеграция с общинной культурой в единую систему веры, ценностей и поведения («евангелизация культуры» в терминологии папы Иоанна-Павла II); 3) главные процессы в инкультурации – интеграционные (смешение евангельского послания с остальными элементами культуры самими носителями этой культуры), а не диффузионные (трансляция аутсайдерами); 4) в результате формируется не еще «незрелая» поместная церковь, а качественно новая культурная христианская община[166].

Итак, в традиционной аккомодации фокус был акцентирован в первую очередь на «чужих» – миссионерах и представляемой ими Церкви. Это была «посылающая» церковь, которая от «щедрот своей души» аккомодировалась, или «соглашалась» приспособиться к местным нормам и ценностям, тогда как «воспринимающая» церковь имела в действительности только второстепенную обслуживающую и познающую роль во взаимодействии. В контекстуальной модели наоборот, два наиболее важных и непосредственных агента, вовлеченных в миссию – «Св. Дух и местный Божий народ». В инкультурации Вселенская церковь рассматривает себя как катализатор, дающий возможность проявления в другом народе «Божьих черт», как гида и консультанта. В римском католицизме термином «местная церковь» обозначается диоцез, с признанием всех протекающих в нем культурных процессов и соответствующих им потребностей. Контекстуализация рассматривает местные церкви как уже содержащие зародыш послания Христа, исходя из идеи «*logoi spermaticoi*» ранних отцов Церкви: зерно, посаженное Сыном Божьим посредством своей смерти и воскресения. Церковь, следовательно, занимается миссионерством не для «введения» христианства и образа Христа у нехристиан,

[166] *Luzbetak L. J.* Op. cit. P. 82.

как совершенно дотоле им неизвестного, но скорее ради помощи найти его присутствие в их душах[167].

В истории католицизма в VI-XVI вв. были представлены как этноцентрическая модель (ведущая начало с первых общин иудеохристиан и периодически возобновлявшаяся в период крестовых походов, Реконкисты и далее), так и аккомодационная. Последнюю модель пропагандировали ап. Павел, папа Григорий Великий (540-604), испанский миссионер и мистик Раймонд Луллий (1285-1315) и др. К XVI в. формирование миссионной модели Католической церкви определялось социально-политическими процессами, протекавшими в тот период в Европе. Так, Реконкиста, проходившая при активной поддержке римской церкви, рассматривалась как крестовый поход против «неверных» мавров со всем спектром этноцентрической нетерпимости и насилия. Как продолжение «исторической миссии» христианской Испании характеризовалась и колонизация Америки – Конкиста. Римское папство формально выступило верховным властителем, передавшим Испании новооткрытые земли как божественный дар за героическую борьбу с неверными и благословившим на их покорение с условием «проповеди католической веры их обитателям»[168], таким образом, подтверждая и консервируя эту этноцентрическую модель. Так или иначе, XVI-XVII вв. – это время расцвета католического миссионерства. В этот период христианство превращается в действительно всемирную религию, распространяясь вместе с колониализмом и становясь все более связанным с ним.

В таких условиях к середине XVI в. происходит становление нового типа католического миссионера. Во многом он отражал те противоречия, которые развивались в недрах средневекового общества и готовили его к революционным трансформациям раннего Нового времени. Для этого миссионера были характерны ярко выраженные воинственность и ригоризм, проявлявшиеся не только в насильственном обращении туземцев, фанатизме и

[167] Ibid. P. 64-73.
[168] Documents of American Catholic History. Welmington, 1987. Vol. I. P. 1.

нетерпимости, но и в мученическом самопожертвовании за свою паству. Дух испанской Реконкисты превращал миссионеров в Новом Свете в духовных конкистадоров, нередко действующих крестом и мечом, рассматривавших индейцев в лучшем случае как варваров, лишенных закона, морали или религии[169], в худшем – вовсе отказывая им в человечности.

Однако, в тот же период некоторые теологи и миссионеры католической церкви выступили против этноцентрического наследия Реконкисты во взаимоотношениях с другими народами, основываясь, прежде всего, на гуманистической философской традиции. Встреча двух культурных миров стала важнейшим фактором развития принципиально новых представлений о мироустройстве и человечестве и потребовала, по словам В. Б. Земскова, «пересмотра на новом уровне… коренных гуманистических, историко-культурных, философских вопросов о природе человека и границах человеческого, о происхождении человека, о многообразии культур и вер, о правах человека и народов, о справедливых и несправедливых войнах, о свободе и несвободе и т. д.»[170]. Так, одновременно с рождением новоевропейского этноцентризма возникли элементы системы мировидения, основанной на идее единства и многообразия мировой культуры.

Созрела необходимость в новом миссионном методе, а именно – в возвращении к идее аккомодации в миссионерской работе, а позднее – развитии идеи контекстуализации. В связи с этим и возникает вопрос о роли и месте иезуитов в утверждении этих миссионных ориентаций в официальной политике Римско-Католической Церкви во вновь открытых землях. Например, для Р. Рикара начало миссионерской деятельности иезуитов в Новом свете в 70-х гг. XVI в. стало концом средневековой миссионерской традиции[171]. Иезуиты как никто из католических миссионеров развили теорию и практику аккомодации, само свое учение именуя *theologia accomodativa*. Сверх того, их доктрина

---

[169] *Bowden H. W*. American Indians & Christian missions: Studies in cultural conflict. Chicago; L., 1981. P. 51.
[170] *Земсков В. Б*. Конкиста, судьбы американских культур и полемика о Новом Свете // История литератур Латинской Америки. От древнейших времен до начала Войны за Независимость. М., 1985. С. 140, 146.
[171] *Ricard R*. La «Conquête spirituelle» du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes des Ordres Mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572. Paris, 1933. P. 110-112. См. также: *Axtell J*. The Invasion Within... P. 72.

позволяла использовать и другие миссионные модели по мере надобности, для «вящей славы Божьей». Гибкость реакции иезуитских миссионеров на вызовы иной чужеродной среды поражала умы современников, и в этом было их главное отличие от всех остальных миссионерских католических орденов. Вся история иезуитского миссионерского предприятия – это постепенная эволюция от аккомодационных принципов к контекстуальным, изживание средневекового патернализма и триумфализма, оставшихся в наследство от эпохи крестовых походов и Реконкисты.

Собственно, главной целью миссионерской деятельности христианской церкви является спасение ближнего путем сообщения ему благой вести о страстях и воскрешении Иисуса Христа. Для католической традиции эта главная цель дополняется требованием признания обращенными высшего авторитета Церкви и ее главного пастыря – папы римского, как это было сформулировано еще в эпоху средневековья: «Вне папской церкви нет спасения»[172]. Дальнейшие уточнения этих универсальных положений, а главное, – методов их реализации, характеризуют особенности миссионерской доктрины и практики тех католических организаций и движений, которые встали на путь апостолата. Это касается и Общества Иисуса, включившегося в эту деятельность во 2-й половине XVI в.

В *Конституциях* орден определялся как сообщество миссионеров, готовых, «путешествуя по различным частям света по поручению верховного Наместника Господа нашего Христа или же настоятеля самого Общества, проповедовать, принимать исповеди и по милости Божией прибегать к прочим возможным для него средствам помогать душам»[173]. Это положение опиралось на главную цель апостолата Общества Иисуса, определенную его основателем Игнатием Лойолой, а именно – воссоздание Царства Христова на основе

[172] См. напр.: *Бош Д.* Преобразования миссионерства. Сдвиги парадигмы в богословии миссионерской деятельности. СПб., 1997. С. 246.

[173] Constitutiones... P. 112-113; Ср.: *Лойола И.* Рассказ паломника о своей жизни, или «Автобиография» св. Игнатия Лойолы, основателя Общества Иисуса. М., 2002. С. 117-118 (Ср.: «это - наша профессия, зовущая нас куда угодно, о чем священник Христа должен размышлять смиренно и так же решать, даже не задумываясь о каком бы то ни было условии для путешествия» в: *Loyola I. de*. Op. cit. T. 1. P. 282).

общего гуманизма путем миссионерства, проповеди и образования[174]. При этом необходимо отметить, что значение фигуры Лойолы для всей истории иезуитов не ограничивается лишь констатацией его роли в создании ордена. Благодаря деятельности таких систематизаторов философии св. Игнатия и идеологии Общества в целом как Х. Надаль и Л. Г. да Камара, уже в XVI в. Лойола превращается в эталон истинного иезуита, а его взгляды в догму[175].

Св. Игнатий, формулируя особый обет повиновения папе, делал акцент на том, где и как должны действовать иезуиты, а не на том, что они должны сделать, когда окажутся там. Четвертый обет является скорее способом определить место иезуитского апостолата, нежели его содержание[176]. *Уложения института* ограничивались лишь общими декларациями, свойственными всем католическим миссионерским организациям: задачей Общества было «стремиться… к защите и распространению веры, к преуспеянию душ в христианской жизни и вероучении посредством публичных проповедей, чтений и всякого иного служения Слова Божия, а также Духовных Упражнений, обучения христианской вере детей и людей неграмотных, духовного утешения верных Христу, [приносимого] выслушиванием исповедей и преподанием прочих Таинств»[177].

Конкретизация целей и задач, а также методов иезуитского миссионерского апостолата проходила по мере осмысления иезуитами процесса и результатов их деятельности в Европе и за ее пределами. Начало ей положил сам И. Лойола, прежде всего, в своей обширной корреспонденции, его ближайшие сподвижники (Х. Надаль, Х.-А. де Поланко), и последующие поколения иезуитских теологов (Ф. Суарес, Л. Лалеман и др.) и миссионеров (св. Ф. Ксавье, Х. де Акоста).

Х. Надаль, вслед за Лойолой, описывал миссионерское «путешествие» как само по себе «вполне достаточное “место”, охватывающее весь мир,.. великолепнейший и долгожданный “дом” для этих теологов». Цель иезуитов

---

[174] *Bangert W. V*. A History of the Society of Jesus. St. Louis, 1972. P. 40.
[175] См. *Предисловие* о. Надаля к автобиографии Лойолы: *Лойола И*. Рассказ паломника... С. 10. См.: *Бош Д*. Ук. соч. С. 244.
[176] *Daley B. E*. «In Ten Thousand Places»: Christian Universality and the Jesuit Mission. St. Louis, 1985. P. 4-7.
[177] Bullarum diplomatum et privilegiorum santorum romanorum pontificum. Augustae Taurinorum, 1860. T. VI. P. 423.

состояла в «обеспечении спасения и [достижении] совершенства всего человечества». Именно «ради этой цели они связаны Четвертым Обетом с Папой Римским: дабы они могли идти в эти всемирные миссии для пользы душам по его приказу»[178]. В отличие от монашеского обета *stabilitas loci* (постоянства места), который связывал монаха с конкретным монастырем, Надаль выдвинул на первое место постоянное движение и активность и, связанное с ними, изменение.

Ф. Суарес, оказавший огромное влияние на развитие иезуитской духовности на рубеже XVI-XVII вв., рассматривал миссионерскую деятельность не столько в эсхатологическом, сколько в политическом измерении. Он считал, что все многообразие народов и религий зиждется на общей принадлежности к человеческому роду и естественной морали, в основании которой лежат любовь и милосердие. На этой основе Суарес видел возможность объединить человечество в новой христианской империи (для него это была империя Филиппа II). В то же время Суарес был известен как решительный противник реальной практики испанских завоеваний в Америке, в которой нарушалась сама основа согласия народов[179].

Во Франции на рубеже XVI-XVII вв. тема миссионерской деятельности тоже получила теологическое обоснование в трудах Луи Лалемана, наставника новициев в коллеже Руана и первого поколения иезуитских миссионеров Новой Франции (П. Лежёна, Ж. Лалемана, Ж. де Бребёфа, А. Даньеля, И. Жога и П. Рагено) в 1616-1631 гг., автора «*Духовной доктрины*». Однако Л. Лалеман решительно отступил от игнатианско-суаресианской («испанской») трактовки целей и задач миссионерской деятельности, прежде всего, в вопросе ее религиозных оснований.

В отличие от испанцев, Лалеман опирался не на Фому Аквинского, а на Августина, что вело его к более спиритуалистским и ригористическим концепциям иезуитского апостолата. «Наш институт, – утверждал Лалеман, –

[178] Цит. по: *O'Malley J. W*. To Travel to Any Part of the World: Jerónimo Nadal and the Jesuit Vocation. St. Louis, 1984. P. 8, 10.
[179] *Журавлев О. В*. Государственно-правовое учение Суареса и идеология империи // Verbum. СПб., 1999. Вып 1. С. 17-18.

подражает и соблюдает каждую часть жизни Иисуса Христа. Средства достижения этой цели – наилучшие,... и сверхъестественные, как то: молитва, таинства, проповедь; и естественные, как талант, ум, науки и методы обучения им: но последние должны использоваться в подчинении сверхъестественному благоразумию, и получить свою силу и добродетель от наивысшего осуществления молитвы». Поэтому, «нашей первой заботой должно быть собственное совершенство, которое нужно предпочесть всему; тогда... мы послужим нашему ближнему под влиянием истинной ревности, укрепленной благоразумием»[180]. Л. Лалеман утверждал целью миссионерской деятельности не столько спасение другого, сколько самого миссионера: страданием и тяжким трудом вдали от комфорта и соблазнов цивилизованной жизни тот обретал благодать. Только так достигший духовного совершенства миссионер способен реализовать поставленную перед ним апостольскую цель – обращение народов. «Кто может установить предел плоду, который могут произвести наши служения, если бы они были оживлены совершенным милосердием! Души, которые мы приведем к Богу, приведут другие, а эти вновь – другие, в течение множества лет. Если этого не случится с ними, это – наша вина»[181].

В основе миссионерской деятельности Общества Иисуса лежала т. н. *theologia accomodativa*, т. е. теология приспособления, основанная на доктрине пробабилизма, призванной помочь человеку приспособиться к постоянно меняющемуся окружающему миру с целью его преобразования в соответствии с Божественным замыслом. Именно многогранность и непостоянство окружающей действительности, идея общая для всех мыслителей эпохи «второй схоластики» (в том числе, таких видных иезуитских теологов, как Л. Молина, Г. Васкес, Ф. Суарес), не позволяют человеку быть полностью уверенным в правильности («чистоте») своих поступков[182]. Всегда существуют две точки зрения на какой-нибудь вопрос и его решение, но ни одна из них не может считаться достоверной, несомненной, а представляется лишь вероятной,

[180] *Lallemant L*. Op. cit. P. 61-62, 68.
[181] Ibid. P. 70.
[182] *Шмонин Д. В*. Введение в философию... С. 78-79; *Он же*. Поворот в лабиринте... С. 42-45.

правдоподобной (*probabilis*). При этом оба противопоставляемых взгляда могут иметь за собой определенное число оснований, внутренних или внешних, т. е. авторитет сведущих лиц. От более или менее вероятного мнения нужно отличать более или менее безопасное мнение; при этом, более безопасное мнение есть то, следуя которому легче избегнуть нарушения закона, чем следуя противоположному. Доктрина пробабилизма утверждает, что менее безопасному мнению можно следовать даже и тогда, когда оно менее вероятно[183].

Исходя из пробабилизма, каждый может, не составляя собственного суждения о дозволенности или не дозволенности данного действия (т. е. оставаясь индифферентным), поступать сообразно с тем мнением, которое считается правильным со стороны признанных авторитетов и потому есть мнение правдоподобное, хотя бы он сам лично считал противоположный взгляд более основательным. Таким образом, человек мог функционировать в многообразном окружающем мире вне рамок каких-либо (пред)убеждений, а исходя из данной ситуации, текущего момента, подстраиваясь под преобладающие условия, что было особенно важным для миссионеров, оказавшихся в ситуации т. н. «культурного шока» Нового Света, демонстрирующей подчас диаметрально противоположные западным культурные и этические установки.

Итак, за основу миссионерской концепции был выбран все тот же принцип аккомодации, приспособления своего способа бытия к непосредственно окружающей среде так, чтобы влиять не только на индивидов, но и на саму эту среду. «В общении с людьми, – писал Лойола в 1541 г. своим эмиссарам Броэ и Сальмерону, – если вы надеетесь добиться их привязанности к вящей славе Бога, нашего Господа, – сначала присмотритесь к их характеру и приспособьтесь к нему». Он приводил в качестве аргументации такой стратегии слова ап. Павла: «Я стал всем для всех» [1 Кор. 9:22][184]. Эта стратегия легла в

[183] *Суворов Н.* Казуистика и пробабилизм // Юридический вестник. 1889. № 11. С. 471-472.
[184] *Loyola I. de*. Op. cit. P. 179.

основу миссионерской деятельности иезуитов по всему миру, в том числе, и в Северной Америке: «Необходимо стать Дикарем среди Дикарей», считал супериор Квебекской миссии о. П. Лежён в 1634 г.[185]

В этом письме («*Об общении с другими*») Лойола наиболее полно раскрывает свое понимание процесса культурного взаимодействия, составляющего основу миссионерской деятельности: «Всякий раз, когда мы желаем убедить кого-то и привлечь его к великой службе Господу Богу, мы должны использовать ту же самую стратегию для добра, которую враг использует, чтобы склонить добрую душу к злу. Враг вступает через дверь других и выходит через свою собственную. Он обращается с другим, не выступая против его обычаев, а хваля их. Тогда, постепенно, он пробует выйти через собственную дверь, всегда создавая какую-нибудь ошибку или иллюзию появления чего-то доброго, но что всегда будет злым. Так и мы можем вести других к добру, молясь или соглашаясь с ними о каком-нибудь добром деле, оставляя в стороне все, что может быть ошибочным. Таким образом, после приобретения их доверия, мы встретимся с большим успехом. В этом смысле мы входим в его дверь вместе с ним, но выходим через нашу собственную»[186].

Правомерность подобного приспособления определялась твердой убежденностью св. Игнатия и его последователей в априори присущих всем людям добрых качествах. В свою очередь эта убежденность зиждилась на принципе поиска Бога во всем, выдвинутом Лойолой во время его работы над «*Духовными Упражнениями*», ставшими краеугольным камнем иезуитского учения. Отсюда и все многообразие способов человеческого бытия есть следствие великого дара Божьего – Творения, которые лишь надо привести к единому знаменателю – Христу. В основе миссионерской работы лежит любовь: «Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга как Я возлюбил вас» [Ин. 15:12]. И Лойола, опираясь на эти слова Евангелия от Иоанна, пишет членам ордена в Коимбре в 1547 г.: «И я желаю, чтобы вы сохранили этот союз и длительную

[185] JR. Vol. V. P. 169.
[186] *Loyola I. de*. Op. cit. T. 1. P. 180; ср.: T. 3. P. 513; T. 12. P. 240-241. См. так же: *Лойола И.* Духовные Упражнения... С. 110-111.

любовь, не только среди вас, но и распространили их на каждого, и попытались воспламенить в ваших душах живое желание спасения ближнего своего, измеряя ценность каждой души ценой нашего Бога, заплаченной Его живой кровью»[187]. Апостол гуронов Жан де Бребёф призывал своих коллег питать «искреннюю привязанность к Дикарям, считая их искупленными кровью сына Божьего, и как наших братьев, с которыми мы должны провести всю оставшуюся жизнь»[188].

В связи с этим положением необходимо отметить четкую тенденцию отказа иезуитских миссионеров от насильственных методов обращения в христианство, по крайней мере, в заморских миссиях. Преодолевая наследие крестовых «миссионерских войн», которое еще вдохновляло иберийскую Конкисту, облекшись в форму «*conquista espiritual*», иезуиты XVII в. сделали ставку на мирное распространение христианства. В 1636 г. Жан де Бребёф писал генералу ордена Вителлески о том, что главными качествами миссионера должны быть «мягкость и терпение», без которых «это поле никогда не даст плода, поскольку ни в коем случае нельзя надеяться добиться этого насилием и своевольным деянием»[189].

Вместе с тем, в Новой Франции тенденция к отказу от насилия в христианизации была укреплена общей военно-политической слабостью колонии, не способной диктовать свою волю многочисленным и воинственным индейским племенам, в том числе, и союзникам. Как отмечал в 1637 г. о. П. Лежён, «гуроны настолько сильны и многочисленны, а французы, которые живут в их стране, так малы в числе, что они не смогут ни привлечь эти племена посредством великих деяний добра, ни уничтожить их варварство страхом. И наши монтанье.., если увидят, что кто-то пробует принудить их к чему-либо, каким бы разумным это ни было, быстро перенесут свои палатки и павильоны вне досягаемости наших орудий прежде, чем те будут подготовлены и нацелены

[187] *Loyola I. de*. Op. cit. T. 1. P. 507.
[188] JR. Vol. XII. P. 117.
[189] Ibid. Vol. XI. P. 11.

на них. Таким образом, единственный способ, которым мы можем [воздействовать на них], – добрые дела»[190].

Принцип поиска Бога во всем стал впоследствии одним из базовых принципов контекстуализационной ориентации в миссионерстве – любая религиозная система («локальная церковь») уже имеет элементы христианства, и задача миссионера – выделить их из контекста культуры, развить, опираясь на помощь евангелизируемого народа.

Принцип аккомодации в миссионерской деятельности, в первую очередь, подразумевает отсутствие универсализма в подходе к познанию и евангелической деятельности в чужеродной среде. Тесно связанный с философией пробабилизма принцип отказа от универсальной моральной системы предполагал невозможность ее приложения к любому народу другой культуры в любом месте и во все времена. Прежде чем сформулировать и популяризовать христианскую идею, пробабилист сначала должен принять во внимание особенности местных традиций для их усовершенствования. Вместо установления единого жесткого нравственного стандарта без принятия во внимание местного контекста, иезуиты использовали всю культурную действительность для установки реальных целей в изменении форм бытия[191]. Этот принцип отказа от универсальной нормы, прилагаемой к большой группе людей с широким спектром дарований, естественных и сверхъестественных, был выдвинут еще Лойолой. Вместо универсальной [понимай – западной] морали он формулирует идею универсального милосердия: «наше Общество, изначально практикует универсальное милосердие по отношению ко всем нациям и всем индивидуумам»[192]. Здесь он опять отталкивается от павликианской традиции, восстающей против навязывания чуждых культурных норм как религиозных императивов[193].

---

[190] Ibid. Vol. XII. P. 141-143.
[191] *Duignan P*. Early Jesuit Missionaries: A Suggestion for Further Study // American Anthropologist. 1958. № 60. P. 725-732; *Bowden H*. Op. cit. P., 84.
[192] *Loyola I. de*. Op. cit. T. 11. P. 408-409.
[193] «Вот, я, Павел, говорю вам: если вы обрезываетесь, не будет вам никакой пользы от Христа» (Гал. 5: 2).

В этом контексте широко задействовалось специфическое учение Общества Иисуса о грехе, основанное на идеологии пробабилизма и постулирующее примат сознательности в совершении греха над неосознанным прегрешением. Как писал сам Лойола в «*Духовных Упражнениях*», «каждый благочестивый христианин должен стараться истолковывать в положительном смысле высказываемое ближним суждение скорее, нежели осуждать его; если же он не может оправдать его, то должен попросить у ближнего разъяснения, каким образом тот понимает свое суждение; если же тот заблуждается, он должен с любовию его наставить; если же и это окажется недостаточным, то должен использовать все соответствующие средства, чтобы повлиять на ближнего и привести его к познанию истины и спасению». И далее: «во всем этом есть благодать, если речь направлена к доброй цели, и грех – если направлена к злой цели или празднословию»[194].

Отсюда и получила распространение практика снисходительного отношения к «языческим грехам»: праздникам, ритуалам и т. п., что оправдывалось незнанием, а не порочностью. «Чтобы избегать осуждать действия наших ближних, мы должны обратиться к их намерениям, которые являются часто невинными, хотя их действия действительно кажутся виновными», – писал Лойола[195]. В связи с этим папа Иннокентий XI осудил следующее положение доктрины пробабилизма, широко используемое иезуитскими миссионерами: «Частая исповедь и причащение даже у людей, ведущих языческую жизнь, есть знак предопределения и вечного блаженства»[196]. Таким образом, миссионеры ордена могли терпеливо и постепенно, не форсируя событий и не ломая сложившиеся формы бытия, изменять некоторые, наиболее не сходящиеся с христианским учением, нормы и обычаи. Как заметил первый супериор Гуронской миссии Жан де Бребёф, «Бог приказал нам не делать ничего, что не

[194] *Лойола И.* Духовные Упражнения... С. 23, 28.
[195] *Bartoli D.* History of the life and institute of St. Ignatius de Loyola: founder of the Society of Jesus. N. Y., 1890. Vol. 2. P. 365.
[196] Цит. по: *Суворов Н.* Ук. соч. С. 476.

было бы наиболее разумным [для индейцев], и что сами они впоследствии не сочтут наивыгоднейшим для [своей] страны»[197].

Пробабилизм является основой знаменитого принципа индифферентизма, одного из главных в теологии св. Игнатия и тесно связанного с общей парадигмой миссионерской деятельности Общества. Поскольку «человек сотворен для того, чтобы хвалить Господа Бога своего, почитать Его и служить Ему, и через то спасти свою душу», постольку «все… остальное, обретающееся на земле, создано ради человека, для того, чтобы помочь ему достичь цели, ради которой он сотворен». Отсюда следует, «что человек настолько должен пользоваться всем созданным, насколько оно ему помогает в [достижении] его цели, и настолько должен от него отказываться, насколько оно ему в этом мешает. Поэтому необходимо стать настолько бесстрастным ко всем творениям, насколько это дозволено нашей свободной воле и не возбранено ей, желая и избирая единственно то, что нас лучше ведет к цели, для которой мы созданы»[198]. Опираясь на этот принцип, иезуитский миссионер начинал контакт с иным обществом и его культурой не с отрицания, а с изучения, целью которого было найти «семя Божие», след универсального по своей природе и цели Откровения, который станет общим знаменателем для дальнейшего совместного пути к спасению. Возможно, впервые опыт был поставлен выше догмы в церковной традиции. Испанский иезуит XVI в. Хосе де Акоста, оказавший колоссальное влияние на развитие миссиологической доктрины ордена, прямо заявлял, что «не стоит предпочитать праздные умствования некоторых любителей опыту и истине, которым учат дела»[199].

Другое понимание индифферентизма связано с осознанием самим миссионером своей роли, целей и задач апостолата. *Конституции* Общества Иисуса стирают любое различие между близким и далеким, утверждая в VII части, что у любого члена ордена есть миссионерское предназначение[200], какого бы ни было его «применение», преподает ли он во французском коллеже или

[197] JR. Vol. X. P. 245.
[198] *Лойола И.* Духовные Упражнения... С. 23.
[199] *Acosta J. de.* De natura novi orbis... P. 68.
[200] Constitutiones... P. 216-238.

проповедует в канадской тайге. Генерал Общества Клаудио Аквавива (1581-1615) в своих четырех инструкциях о миссиях стремился оживить усердие иезуитов, подчеркивая именно эту мысль отца-основателя. Все основывается на апостольской ответственности, без предпочтения какого-либо вида деятельности или устанавливания иерархии приоритетов. Аквавива напоминал, что Общество – «простой отряд» Господа, что иезуиты предназначены распространять веру и изменять обычаи с помощью проповеди, исповеди и других служений. Он подчеркивал, что ученики Игнатия особенно способны к этой задаче, благодаря их обучению и воспитанию в добродетели: «Очень скверно после стольких усилий и многолетнего обучения ради приобретения таланта завоевания душ для Господа, зарывать его в землю, когда наступает момент извлечь из него пользу»[201]. Одновременно игнатианская традиция требовала избегать любых связей и постоянных обязательств, даже ради экономических выгод, которые могли бы затруднить апостольскую свободу действия[202].

Французские иезуиты с готовностью отозвались на эти призывы. Квебекский супериор П. Лежён, отправляясь в кочевье с монтанье зимой 1633/1634 г., заметил: «Пока я имею какие бы то ни было связи, я никогда ничего не смогу достичь; ибо, когда я хочу остаться с вами, мои братья говорят мне, что я сгнию, всегда оставаясь на одном месте»[203]. Характеристика идеального иезуитского миссионера Шарля Гарнье, составленная после его мученической смерти, отмечала, что «он не привязывался ни к своей работе, ни к людям, к месту, ни к занятиям; но уважал одинаково во всем волю Божью, везде, где находился»[204].

Очень тесно с отказом от универсализма связан другой аккомодационный принцип, широко используемый Обществом Иисуса в практике проповеди в Старом свете: стремление к обращению прежде всего политической элиты

[201] Цит. по: *Dompnier B*. La France du premier XVIIe siècle et les frontières de la mission // Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée. 1997. T. 109. № 2. P. 627-628.
[202] MNF. Vol. VII. P. 39.
[203] JR. Vol. VII. P. 91.
[204] Ibid. Vol. XXXV. P. 133; Vol. XL. P. 31-33.

общества. Этот принцип основывался на изречении, имевшем широкое распространение в Европе в XVI в.: «*cujus regio ejus religio*» («чья власть, того и вера»), требующем обращать подданных в веру их властелина. Сам Лойола писал: «мы должны… иметь дело с такими людьми, от которых мы можем ожидать больший плод, так как мы не можем иметь дело с каждым. Они должны быть как нуждающимися, так и в высоком положении, влиятельными своими знаниями или преходящим богатством; теми, кто подходит быть апостольскими рабочими и, вообще говоря, всеми, кто будет наиболее способен помочь другим для славы Божьей»[205].

Тот же принцип ясно отражен в «*Правиле для Миссионеров*», вошедшем в *Конституции* Общества: «Поскольку же благо тем божественнее, чем более оно всеобще, следует отдавать предпочтение тем лицам и местам, которые, [духовно] преуспев сами, становятся причиной распространения этого блага на других, следующих за их авторитетом или подчиняющихся их руководству. Посему духовная помощь, оказываемая людям знатным и занимающим высокое положение в обществе,.. равно как и та, что оказывается людям, отличающимся учёностью и облечённым властью, должна считаться более важной по той же причине более общего блага»[206]. В своих *Инструкциях* для проповедников (1623 г.) французский визитатор о. Иньяс Арман наказывал, что «первые визиты должны быть для сеньоров, кюре и влиятельных людей; это – средство найти их благосклонность, которая приведет народ к благочестию»[207].

Многие миссионерские концепты католической церкви вполне допускали христианизацию ограниченной субгруппы общества (элиты). Социальная антропология отмечает, что каждой субгруппе свойственен свой комплекс норм и обычаев, отношений и целей, и если церковное послание не сообщено на определенной, специфической волне, соответствующей этим различиям внутри единого общества, оно не сможет достичь некоторых слоев социума. Тем более важно, если эта субгруппа является центром силы и власти в данном

[205] *Loyola I. de*. Op. cit. T. 12. P. 252.
[206] Constitutiones... P. 224.
[207] Цит. по: *Fouqueray H.* Histoire de la Compagnie de Jésus en France. Paris, 1922. T. III. P. 533-534.

обществе[208]. Со временем в иезуитскую концепцию прочно вошли и принципы евангелизации подчиненной массы, «бедного большинства» в социуме[209].

С этим же требованием было связано стремление иезуитских проповедников и миссионеров селиться в центральных городах государств и регионов, местах проживания сильных мира сего. *Конституции* требовали от миссионеров «оказывать предпочтение главным городам и поселениям»[210]. Тот же Арман рекомендовал им «выбирать город, в котором они могли бы жить постоянно, откуда легко достичь окрестных поселений». Миссионеры разделялись на группы, «чтобы евангелизировать маленькие местечки», но обязаны были «возвратиться до ночи в центр миссии»[211]. Поскольку у аборигенного населения Новой Франции, даже оседлого, не существовало постоянных поселений с ярко выраженным статусом «столицы», иезуитские миссионеры избрали иную стратегию: они стремились основывать свои миссионерские резиденции в устьях крупных рек, главных торговых путей региона, или местах регулярного сбора различных племен для торговли или иных видов совместной деятельности (охота, война и т. д.)[212]. Вместе с тем, отмеченная тенденция к централизации миссионерской деятельности сохранялась и в Канаде: «наши силы не должны разделяться, – писал П. Лежён в 1634 г., – и один дом должен стать процветающим, чтобы позже быть поддержкой для других»[213]. В той или иной степени, указанная тенденция сохранялась на всем протяжении истории иезуитской миссии в Канаде.

Опыт иезуитских проповедников в Европе был перенесен в теорию и практику евангелизации на заморских миссионерских территориях. В Индии иезуиты приспосабливались к сложной иерархии кастовых отношений, на Дальнем Востоке стремились к обращению бюрократической и религиозных элит, в Иберoамерике в первую очередь стремились заручиться поддержкой

[208] *Luzbetak L. J*. Op. cit. P. 175, 305-307, 342-343.
[209] *Ellacuria I.* The Challenge of the Poor Majority // Towards A Society That Serves Its People: The Intellectual Contribution of El Salvador's Murdered Jesuits. Wash., 1991. P.173-183.
[210] Constitutiones... P. 224.
[211] Цит. по: *Fouqueray H.* Op. cit. T. III. P. 533-534.
[212] *Dawson S. E*. The Saint Lawrence. Its basin and border-lands. The story of their discovery, exploration and occupation. Toronto, 1905. P. 392.
[213] JR. Vol. VI. P. 77, 79-81.

влиятельных креолов, индейских вождей и их родственников[214]. В Канаде, однако, где не было четко и сложно иерархизированных обществ, отсутствовали государственные структуры с их аппаратом принуждения или организации деятельности, от акцента на определенные социально-политические группы пришлось отказаться.

Если не удавалось обращение элиты, иезуиты стремились к утверждению христианских ценностей через иные субгруппы, прежде всего, половозрастные, например, детей, что требовало, конечно, больше времени, но в перспективе считалось более эффективным и прочным. Главным средством детской конверсии выступало образование, предоставляемое туземным детям в основанных на миссионной территории учебных заведениях – семинариях и коллежах. Ориентация на детей отражала стремление иезуитов создать «нового человека», с детства воспитывая и приучая его к новым нравственным ценностям и соответствующему образу жизни. Став взрослым, т. е. социально значимым и политически активным, этот человек будет проводить в жизнь новые установки в более широком масштабе.

Формулируя миссионерскую стратегию для работы в Эфиопии, Лойола в 1555 г. утверждал: «Большой помощью для полного обращения тех земель, и вначале и всюду в дальнейшем, стало бы открытие множества начальных и средних школ и коллегий для образования молодых людей в латыни и в христианской вере и нравах. Это будет спасением той нации. Ибо, когда эти юноши подрастут, они будут привязаны к тому, что узнали ранее, и к тому, в чем они, видимо, превосходят своих старших. В скором времени ошибки и злоупотребления зрелого возраста исчезнут и будут забыты». Если создание таких образовательных институтов не оказывалось возможным (прежде всего, в результате оппозиции традиционалистских кругов), Лойола предлагал отправлять детей для обучения в Европу. «Затем, вооруженные ортодоксальным Католическим учением, они возвратятся в свои земли и

[214] *Григулевич И. Р.* Ук. соч. С. 160.

помогут своим соотечественникам»[215]. Первые иезуиты в долине св. Лаврентия попытаются следовать рекомендациям основателя, однако, в конце концов, откажутся от практики отсылки индейских детей во Францию.

Частью иезуитской миссионерской стратегии также стало применение достижений европейской науки и техники с целью демонстрации язычникам могущества и привлекательности христианской цивилизации. В том же письме об эфиопской миссии Лойола предполагал послать вместе с миссионерами «некоторых людей практического гения, чтобы научить туземцев строительству мостов, зданий, обработке земли и рыболовству. И… даже врача или хирурга, так, чтобы Абиссинцам могло показаться, что все их благо, даже телесное, пришло к ним вместе с верой»[216].

Достижения науки должны были послужить религии. Опираясь на принцип рационализма, канадские миссионеры старались продемонстрировать индейцам превосходство их религии и культуры, предлагая «некоторую естественную истину перед разговором с ними о статьях нашей веры», поскольку заметили, «что эти любопытные вещи делают их более внимательными». Отец Лежён в 1634 г. сообщал, что спрашивал туземцев о том, «расположена ли Луна столь же высоко как звезды, была ли она на том же самом небе; куда уходит Солнце; какова форма земли»? Когда индейцы затруднились с ответом и спросили иезуита, откуда он это знает, тот «немедленно вытащил компас,… и объяснил... в нескольких словах», как можно узнать, где взойдет солнце, или сядет луна, спросив при этом: «И как получается, что я могу знать эти вещи, а вы не знаете их? У меня есть и другие великие истины для вас»[217].

Предсказания солнечных и лунных затмений, исцеления (первая половина XVII столетия – время постоянных эпидемий новых болезней, таких как оспа или чума, против которых у американских индейцев не было иммунитета), искусство передачи мыслей на расстоянии с помощью письма,

[215] *Loyola I. de*. Op. cit. T. 8. P. 685-686.
[216] Ibid. P. 688.
[217] JR. Vol. VII. P. 93.

возможно, сыграли не меньшую роль в обращении коренных жителей Канады, чем экономические и политические преимущества, предоставляемые христианством. Научные знания стали мощным орудием в борьбе с традиционными представлениями и их главными хранителями – шаманами и знахарями, подобно тому, как Лежён развенчивал могущество шамана монтанье, двигая иглы скрытым магнитом[218].

Здесь продемонстрирован качественно новый подход к труду миссионера (и священнослужителя в целом), по сравнению с традиционным, сформированным в средневековом обществе. От средневековой концепции «*ire ad infideles*» (посещения неверных) как индивидуального духовного опыта, иезуиты двигались к концепции «*mission*». Исходя из нее, роль индивидуальной духовной составляющей в деятельности миссионера сократилась, хотя базовые черты миссионерской духовности не изменились (поиск отдаленных народов с целью их спасения, готовность к мученичеству и др.). Теперь миссионер выступал не как простой транслятор, проводник воли и учения Бога и Церкви. «Боговдохновенная» проповедь, которая «спасает» и «обращает» сама по себе, при условии лишь присутствия истинной веры у самого проповедника, ушла в прошлое. На ее место пришла «техника», «стратегия», «наука» обращения, разделяемая всеми членами ордена: «В отношении любого плана, мы должны отдаться в Божьи руки, так как наш успех зависит от Него, но в отношении выбора средств и выполнения работы, мы должны трудиться так, как будто все зависит от нас», считал св. Игнатий[219]. Именно иезуиты стояли у основания науки о миссионерстве – миссиологии. Следовательно, миссионер становится не менее важным элементом в культурном контакте, чем и то учение, которое он провозглашает.

С другой стороны, иезуитский миссионер в «Бразилии или Конго», был настолько изолирован от помощи собратьев, что определенный процент инициативы ему был необходим, а стало быть, и свобода в выборе тех или иных

[218] Ibid. Vol. XI. P. 261.
[219] *Bartoli D*. Op. cit. P. 344.

методов работы, что тоже подчеркивало его автономность и самоценность в полевых условиях. Относительно инструкций миссионерам Лойола писал: «в таких отдаленных местах, особенно среди неверующих и недавно обращенных христиан, даже при том, что им нужно помочь тем, о чем здесь написано, это оставлено на усмотрение старших, которые, учитывая особенность области и другие обстоятельства, будут действовать согласно своему суждению о том, что является лучшим для вящей славы Бога и большего духовного прогресса душ»[220].

Новое понимание роли миссионера содержится в знаменитом письме Лойолы 1552 г. «*Посланным на служение к чужим*». В нем содержатся строгие правила поведения миссионера в чужеродной среде, направленные не только к максимальному достижению поставленных перед ним задач, но и призванные защитить его от возможных опасностей и проблем: «Что касается инструментов, которыми мы должны пользоваться, помимо хорошего примера и молитвы, мы должны решать, использовать ли исповедь, упражнения и духовные беседы, преподавание катехизиса, или лекции, проповеди и т. д. Мы должны выбрать то оружие (так как мы не можем использовать все), которое будет более эффективно и с которым мы лучше знакомы». При этом акцентируется внимание на реальных результатах труда миссионера, это уже не только его личный подвиг во имя веры, но и элемент общего развития иезуитского апостолата: «Мы должны помнить, что недостаточно начать, но что мы должны, в максимально возможной степени, закончить и гарантировать выполнение добрых и набожных дел»[221]. *Конституции* закрепили этот принцип, допуская для миссионера, «если ему не было предписано пользоваться только каким-то одним средством (например, читать поучения или проповеди)», возможность «применить другое, которое сочтёт более подходящим из числа тех, что используются Обществом»[222].

[220] *Loyola I. de*. Op. cit. T. 9. P. 92.
[221] *Loyola I. de*. Op. cit. T. 12. P. 252.
[222] Constitutiones... P. 233.

Вместе с тем, сохранялась старая установка в отношении миссионерского труда как пути личного спасения, тесно сопряженного с мученичеством и обретением благодати, что демонстрирует вся история иезуитского апостолата, и, прежде всего, в Америке. Сам Лойола однажды ответил на жалобы своих собратьев на скудное содержание европейских коллежей, что их коллегам в Индии сейчас намного тяжелей. «Мы можем также вообразить, что мы находимся в нашей собственной Индии, которую должно искать всюду»[223].

Принцип аккомодации наиболее полно был реализован в практике т. н. «перевоплощения», идентификации миссионеров с новой средой (вплоть до принятия чужеродных традиций и обычаев), ставшей единственно возможной основой для познания иной культуры. Необходимо было наиболее плотно вписаться в новую действительность для ее модернизации изнутри, иначе евангелизация останется поверхностной и неполной. Об этом пишет и Лойола: «Наш метод должен включать усилие обеспечить добрую волю людей, с которыми мы имеем дело, реально проявляя наше достоинство и привязанность, и это даст определенную власть над ними. Мы должны использовать святое благоразумие в нашем приспосабливании к каждому»[224].

Иезуит должен изучать язык и обычаи той страны, в которую он направляется с миссией, чтобы использовать их в своей работе. Знание языка было необходимым для адекватной передачи евангельского послания людям, абсолютно не знакомым с его содержанием. Поскольку итогом проповеди должен был стать акт крещения, как залог приобщения человека к церкви и, тем самым, его спасения, необходимо было быть уверенным в осознании им значения этого. В 1567-1568 гг. II Лимский Собор обязал миссионеров изучать туземные языки и запретил использовать переводчиков в проповеди и исповеди[225]. Веком позже кардинальская конгрегация Пропаганды веры требовала от католических миссионеров твердого знания катехуменами природы и качеств Бога, идеи вечной награды, истории Страстей Христа, главных тайн

[223] *Loyola I. de*. Op. cit. T. 4. P. 565.
[224] Ibid. Op. cit. T. 12. P. 252-253. Ср.: T. 1. P. 508-509.
[225] *De Vaulx B*. History of the missions. L., 1961. P. 70.

веры, Символа, молитвы *Отче Наш*, церковных заповедей и эффектов крещения[226]. Объяснить это можно было, только в совершенстве владея языком той аудитории, которой предназначалась проповедь.

«Это кажется пригодным для пользы и наставления народов, среди которых живет наше Общество, – писал Лойола в 1556 г., – чтобы все, кто не знает языка, находящегося в общем употреблении, должны изучить его и правильно на нем говорить»[227]. Этому указанию следовали Ф. Ксавье и его коллеги в Индии и Японии, дабы не быть «посреди людей такими же немыми, как статуи»[228]. Блас Валера, перуанский иезуит индейского происхождения, писал о том, что «индеец плохо понимал, о чем его спрашивает испанец, а испанец еще хуже понимал, что ему ответил индеец, таким образом, часто получалось, что в разговоре каждый из них говорил о своих вещах… В этой, столь великой путанице священник или светский [человек], задававший вопросы, отбирал по своему вкусу и выбору то, что ему казалось наиболее похожим и близким к тому, о чем он хотел знать, и что, как ему казалось, мог сообщить индеец. И таким путем, давая по своему желанию и воображению толкование [услышанному], они выдавали за подлинное [такие] вещи, о которых индейцам даже не могло присниться…». Сам Валера прекрасно знал стихи инкских ученых-амаута, мог читать туземное письмо-кипу, а в своей латыни имитировал 4 слова языка кечуа, используемых в каждой строке.[229]

В Северной Америке, где аборигены говорили на множестве языков, часто весьма отличных друг от друга, возникала дополнительная сложность, требующая специализации тех или иных миссионеров в определенном языке: алгонкинском, гуронском, позднее – сиу или ирокезском. С целью преодоления туземного и собственного этноцентризма, иезуитский миссионер был обязан хорошо владеть индейскими языками, «ибо наши Дикари, – писал супериор Гуронской миссии Жером Лалеман в 1641 г., – получают намного больше удовольствия от тех, кто говорит на их языке, чем тех, кто лишь пытается, и кого

[226] *Schmidlin J.* Op. cit. P. 376.
[227] *Loyola I. de*. Op. cit. T. 10. P. 451.
[228] *Xavier Fr*. Op. cit. P. 164.
[229] *Гарсиласо де ла Вега, Инка*. История государства инков. Л., 1974. С. 84, 132.

они считают по этой причине чужаками»[230]. С самого начала миссии в Новой Франции иезуиты стремились к освоению индейских языков и взаимопониманию с их носителями с целью их христианизации: «*Fides ex auditi*, вера входит через уши. Как можно молча проповедовать евангелие?»[231]. Руководствуясь этим принципом, канадские иезуиты приступили к активному изучению и систематизации языков американских туземцев. «Я здесь, – молился о. Анмон Массе, пионер иезуитской миссии в Канаде, в 1611 г., – сделай мой язык и мои слова понятными настолько, чтобы я не был варваром для тех, кто услышит меня»[232].

Важность изучения языков христианизируемых миссионерами народов была подчеркнута 29-м декретом VI Генеральной конгрегации Общества Иисуса (1608 г.), который давал возможность принятия четвертого особого обета (то есть, превращения в полноценного члена ордена – професса) тем, «кто трудился плодотворно в индийских миссиях и справился с индийскими языками»[233]. Действительно, в Новой Франции эта традиция была продолжена: например, о. Антуан Даньель, будущий мученик, получил статус професса в 1640 г. именно за его мастерство в овладении гуронским языком, несмотря на то, что он освоил лишь годичный курс теологии, вместо необходимого четырехлетнего обучения[234]. Наоборот, неспособность к постижению языков часто становилась причиной дисквалификации миссионеров.

В результате овладения туземными языками иезуиты получали возможность не только транслировать христианское учение в понятных терминах, но и создавать основу для строительства «местной христианской общины» (локальной церкви), со своим теологическим и литургическим языком. На первых порах, сталкиваясь с абсолютно неизвестными им языками, миссионеры жаловались на их «бедность», отсутствие в них или абстрактных понятий (таких, как «добро», «власть», «любовь» и т. д.), или неизвестных в

[230] JR. Vol. XXI. P. 231.
[231] Ibid. Vol. V. P. 191.
[232] Ibid. Vol. I. P. 185.
[233] The Jesuit Ratio Studiorum of 1599. Wash., 1970. P. 115.
[234] MNF. Vol. IV. P. 184-185; Vol. II. P. 487.

Америке объектов и явлений («ни виноградников, ни стад, ни башен, ни городов, ни соли, ни светильников, ни храмов»), что препятствовало, например, проповеди с помощью притч – важнейшего элемента христианского послания[235]. Однако, по мере постижения индейских языков, как и культурных реалий, которые они выражали, иезуиты привлекали новые сравнения и метафоры, созданные уже на основе американского материала. Это требовало времени; например, считалось, что для полноценного освоения гуронского языка нужно не менее 6 лет усердного обучения[236].

Проблема адекватной трансляции христианского послания на индейских языках хорошо видна в попытках о. Жана де Бребёфа, ведущего иезуитского лингвиста в Новой Франции первой половины XVII в., перевести Символ веры на гуронский язык. На этом языке все слова, выражающие степени родства были относительны: не просто «отец», но «мой отец», «твой отец», «его отец» и т. д. Миссионер «находился в затруднении в том, как сказать должным образом на их языке, *Во имя Отца, и Сына, и святого духа*». В результате родилась формула «*Во имя Отче нашего, и его Сына, и их святого духа*», несколько сомнительная с догматической точки зрения, что заставило Бребёфа обратиться к французскому провинциалу за разрешением использовать ее, «пока гуронский язык не обогатится, или разум гуронов не откроется другим языкам»[237]. Чтобы подобным же образом сформулировать крестное знамение потребовался год напряженных лингвистических изысканий, в которых были задействованы все члены Гуронской миссии[238]. Однако, в результате этих усилий к концу XVII в. на гуронский и ирокезский языки были переведены все христианские понятия, используемые миссионерами, за исключением нескольких собственных имен, таких, как Иисус и Мария.

---

[235] JR. Vol. II. P. 9-11; Vol. VII. P. 21; Vol. X. P. 117; Vol. XVIII. P. 23.
[236] *Campeau L.* La Mission des Jésuites... P. 335.
[237] JR. Vol. X. P. 119-121. На самом деле, эта формула является несколько смягченным вариантом настоящего гуронского перевода Троицы: *sa,oen* («у него есть они как дети»), *honaen* («у них есть он как дитя»), и *hoki daat hoatato,eti* («он - самый [настоящий] дух»), т. е., в более инновационной форме, нежели представленной в *Реляции* 1636 г. (*Potier P.* Manuscripts: Rev. Fr. Pierre Potier. MS. III, Extraits de l'Evangele // The Fifteenth Report of the Bureau of Archives for the Province of Ontario for the Years 1918-1919. Toronto, 1920. P. 629). См. также: *Steckley J.* The Warrior and the Lineage: Jesuit Use of Iroquoian Images to Communicate Christianity // Ethnohistory. 1992. Vol. 39. № 4. P. 479-480.
[238] JR. Vol. XXXIX. P. 121.

Иезуитские миссионеры разрабатывали различного рода словари и грамматики индейских языков, на основе которых позже составлялись билингвальные катехизисы и сборники молитв, используемых в практике проповеди и наставления, а также ставшие учебниками для вновь прибывающих миссионеров. В дальнейшем, по мере передачи священнических функций в руки нарождающегося туземного духовенства, создавались литургические пособия исключительно на туземных языках. Доктринальной основой такой практики стало бреве *Romanus Pontifex* Павла V (27 июня 1615 г.), позволяющее использование литературного китайского языка в местной литургии[239]. Первым билингвальным катехизисом в Новой Франции стала «*Христианская доктрина*» о. Жана де Бребёфа (1630), написанная на французском и гуронском языках и послужившая основой для всех последующих лингвистических достижений канадских иезуитов[240]. Стремясь к более верной передаче на письме произношения индейских слов, иезуиты разрабатывали новые знаки алфавита. Так, тот же Бребёф к середине 30-х гг. XVII в. «открыл превосходные методы различения спряжений глаголов, в которых находится вся тайна языка», и разработал глаголический знак *8* для обозначения полугласного *w* (*ou*) и вокалического или консонантного дифтонга (например, *Arendio8ane*)[241].

Другим принципом в концепции познания чужой культуры, используемой иезуитскими миссионерами, был сравнительный анализ, разработанный в основном в XVII в. Это время роста научных знаний, появления новых идей о прошлом и его связях с настоящим, о путях развития человечества в целом. Сравнение разных обществ было основной темой естественной истории человечества. Таким образом, сравнение между европейцами и коренными американцами было прочным фундаментом для описания и понимания индейца, и в основном применялось в описании туземных верований и обычаев, с целью донести до понимания европейца малоизвестное в доступных терминах, взятых

[239] *Henry A. M.* A Mission Theology. Notre Dame, 1962. P. 183; *Codignola L.* The Holy See... P. 208.
[240] MNF. Vol. II. P. 238-242.
[241] JR. Vol. X. P. 43; Vol. XIV. P. 11; *Lagarde P. L.* Le verbe huron: étude morphologique d'après une description grammaticale de la seconde moitié du XVIIe siècle. Paris, 1980. P. 56.

из Библии, классической или другой литературы (квази-аккомодация)[242]. В перспективе, использование и развитие подобного метода вело к утверждению неких общечеловеческих ценностей в историческом контексте, включению экзотических народов в общую историческую канву, предоставлению им собственного места в семье других народов и, стало быть, признание их самоценности и значимости как части Божьего творения. С другой стороны, в результате сравнительного подхода происходила трансляция уникальной туземной культуры в общепринятые в западной традиции термины и понятия. При этом неизбежно терялась именно ее уникальность ради выявления общего знаменателя. Подчас, результатом такой трансляции становилось как раз утверждение неполноценности, отсталости, «дикости» индейской культуры по сравнению с европейским эталоном.

В Ибероамерике пионером этого метода выступил испанский иезуит Хосе де Акоста, писавший в последней четверти XVI в.: «Если бы государства мексиканцев или инков относились к временам римлян и греков, их законы и правление пользовались бы уважением»[243]. Акоста был уверен в будущем обращении язычников, однако предупреждал о неизбежном возникновении культурных, лингвистических и географических препятствий, к встрече с которыми нужно быть готовым.

Блас Валера придерживался того же стремления различать «времена, эпохи и провинции», чтобы лучше были понятны обычаи каждого народа. Что касается перуанских индейцев, то они «приняли законы, которые установили их князья, озаренные природным светом (*lumbre natural*), и строго выполняли их. Вот почему я считаю, что эти инки из Перу заслуживают предпочтения не только перед китайцами и японцами, и восточными индийцами, но также перед язычниками Азии и Греции.., ибо они владели письмом и гуманитарными науками, которые учат определять и составлять добрые законы и обычаи [и] которые были записаны… Однако вызывает огромное восхищение, что эти

[242] *Berkhofer R. F*., Jr. The White Man's Indian. Images of the American Indian from Columbus to the Present. N. Y., 1974. P. 43-44.
[243] *Acosta J. de*. The Natural and Moral History... Vol. II. P. 391.

индейцы, полностью лишенные подобной поддержки и ценной помощи, сумели в таких условиях создать свои законы (исключая те, которые относятся к их язычеству и заблуждениям)»[244].

В Северной Америке таким методом пользовались французские иезуиты, что нашло отражение в их «*Реляциях*», сыгравших важную роль в создании образа «естественного человека» в философии эпохи Просвещения. Первые сравнения, проведенные иезуитскими миссионерами, были, как правило, весьма далеки от высоких оценок их иберийских коллег: «Мы не утверждаем, что поместили наших дикарей на один уровень с китайцами, японцами и другими совершенно цивилизованными народами, – писал Ж. де Бребёф из Гурони в 1636 г., – но ставим их выше состояния зверей, до которого мнение некоторых низвело их, помещая их в один ряд с людьми, и показывая, что даже среди них есть своего рода политическая и гражданская жизнь»[245]. Однако, в дальнейшем, по мере более тесного знакомства миссионеров с культурой американских индейцев, с одной стороны, и успехов их христианизации, – с другой, оценки смягчались. Уже к середине XVII в. среди французских иезуитов утверждаются первые формы культурного релятивизма: «Мир полон разнообразия и изменений, и никто никогда не сможет найти неизменное постоянство. Если бы кто-то встал на башне, достаточно высокой, чтобы хорошенько рассмотреть все нации земли, то он нашел бы весьма трудным, среди таких странных вариантов и такой смеси, сказать, кто неправ и кто прав, кто глуп, а кто мудр. Истинно, один только Бог постоянен; он один не изменяется, и его мы должны держаться, чтобы избежать изменения и непостоянства»[246].

Тенденция устанавливать корреляции между индейцами, римлянами и греками в образе их жизни достигла наиболее полного выражения в работе иезуита Жозефа Лафито «*Нравы американских дикарей в сравнении с нравами древних времён*» (1724), в которой он использовал для сравнения каждой из культур две различных по хронологии группы народов. Он описывает свой

[244] *Гарсиласо де ла Вега*. Ук. соч. С. 134-135, 289-290.
[245] JR. Vol. X. P. 211.
[246] Ibid. Vol. XLIV. P. 297.

метод следующим образом: «Я внимательно читал тех древних авторов, описывавших традиции, законы и обычаи народов, с которыми они имели некоторое знакомство. Я сравнивал эти обычаи, один за другим, и я признаю, что, несмотря на то, что древние авторы оказали мне помощь в нескольких удачных предположениях относительно дикарей, обычаи дикарей сами по себе бросают намного больше света на древних авторов»[247].

Таким образом, накопленные знания о чужой культуре иезуитский миссионер должен был аккумулировать, адаптировать и применить в своей практике, используя определенную технику, метод.

Метод оставался вполне традиционным – живое слово, проповедь, основанная на принципах аккомодации и психологизма. «Слово» здесь понимается, прежде всего, как коммуникация, прием и понимание культуры, как культивации действительности. Культура и слово неотделимы друг от друга. Сила слова напрямую зависит от степени своей рациональности, и даже научности. Только тогда оно эффективно, когда предлагает лучшие способы достижения определенных целей или предлагает лучшие решения для возникших проблем. Своей актуальностью оно будет пробуждать эмоции слушателя, направляя его помыслы в определенное русло, созвучное общей цели иезуитского апостолата[248]. Как писал Акоста, «если с помощью ненавязчивых суждений, которые легко воспринимаются, раскрывать индейцам их заблуждения и слепоту, они великолепным образом поддаются убеждению и склоняются перед правдой»[249]. Здесь возникает тот комплекс средств, который был опробован и задействован в Старом Свете под названием «популярной проповеди», основанной на привлечении к собственно проповеди различных вспомогательных средств, главными из которых были театрализация, символика, музыкальное сопровождение и т. д.[250]

---

[247] *Lafitau J.-F.* Op. cit. Vol. I. P. 27.
[248] *Ellacuria I.* Op. cit. P. 185-186.
[249] *Acosta J. de.* The Natural and Moral History... Vol. II. P. 310.
[250] Насколько «психологический подход» к миссионерской деятельности в раннее Новое время был характерен для иезуитского ордена в целом продемонстрировано в: *Серегина А. Ю.* Аристотелевская традиция, концепт меланхолии и миссионерская практика английских католиков конца XVI века // Диалог со временем. 2017. Вып. 60. С. 337-340.

Проповедь была главным средством донесения иезуитами христианских истин до их аудитории – и в Европе, и в Америке. Луи Лалеман требовал особого внимания к проповеди. «Проповедь – сверхъестественная работа, поскольку спасение душ является ее целью, – писал он в «*Христианской доктрине*», – и орудие должно быть приспособлено к этой цели. Это ни знание, ни красноречие, ни другие человеческие таланты, но святость жизни и союз с Богом, которые делают нас подходящими орудиями для спасения душ». Однако примат религиозности не отменял профессионализма: «Проповедник должен говорить хорошо, и не пренебрегать ораторским искусством. Он должен избегать, однако, слишком ученой элегантности стиля, чтобы ухо его аудитории не задерживалось только на словах и красноречии, что препятствовало бы всему плоду проповеди. Он таким образом проповедовал бы себя, а не Иисуса Христа»[251].

Тем не менее, по мере погружения в туземную среду иезуитские миссионеры все больше внимания стали уделять не столько своим внутренним мотивациям, сколько внешним аспектам и форме подачи материала проповеди. Прежде всего, постигнув индейские языки, проповедники стали активно прибегать к метафорам в своих речах, что характеризовало индейское ораторское искусство. Эта аккомодация достигла апогея к середине XVII в. среди ирокезоязычных народов региона Великих озер: «Поскольку эти люди – великие ораторы, и часто используют аллегории и метафоры, наши Отцы приспосабливаются к этой традиции, чтобы привлечь их к Богу»[252].

Вот пример использования метафор в беседе миссионера и некоего гурона о смерти: «Отец, видя, что это было слишком глубоко для него, убедил его по близкому сравнению, откладывая моральную причину смерти и заставляя его постичь физическую. “Когда твой топор сломан и больше не имеет ценности”, сказал он, “ты выбрасываешь его; он – как мертвый, твои руки больше не могут использовать его. Теперь, что твой топор [по отношению] к

---

[251] *Lallemant L.* Op. cit. P. 90-91.
[252] JR. Vol. XLIII. P. 169.

твоим рукам, твое тело – в отношении к твоей душе; если легкие, селезенка, сердце или любой другой жизненный орган полностью разрушены, твоя душа, будучи больше не в состоянии использовать его, оставляет его, и мы умираем. Итак, это не Маниту портит эти органы, но слишком большой холод, слишком высокая температура, избыток любого вида"»[253].

Главным содержанием проповеди было требование к индейцам «поверить в [Бога], и твердо… соблюдать его заповеди», при одновременной критике традиционной религии и ее ритуальных практик, «от которых они должны отказаться, если ставят целью служить ему»[254]. Иезуиты легко комбинировали материал проповеди, привлекая как традиционные сюжеты, взятые из Священного писания, так и опираясь на непосредственный опыт жизни в Канаде, более знакомый туземцам. Например, Лежён, «долго говоря о нашей вере с группой тех, кто возвратился, чтобы найти продовольствие для своих жен и детей», посоветовал им в случае неудачи, «пасть на колени и обратиться к тому, кто создал Небеса и землю, и обещать поверить в него, если он поможет им»[255]. В результате, принцип, что «человек не создал себя сам, и, следовательно, должен возвратиться к своему источнику, который может быть только высшим Существом», по свидетельству миссионеров, весьма впечатлял индейцев, способствуя их обращению[256].

Важным методом проповеди было использование миссионерами визуальных образов для раскрытия основ религии и веры. Обращение образом коренится в *Духовных Упражнениях* св. Игнатия Лойолы. Основатель ордена поощрял новициев к практике умственного представления центральных библейских тем, использованию реликвий, изображений и украшений как сенсорных пособий в духовном самосовершенствовании, «ибо не обильное познание питает душу и ее удовлетворяет, но внутреннее прочувствование вещи и наслаждение ее содержанием»[257]. Фр. Ксавье также сообщал об

[253] Ibid. Vol. IX. P. 209-211.
[254] Ibid. Vol. XIII. P. 169.
[255] Ibid. Vol. VIII. P. 33-35.
[256] Ibid. Vol. XV. P. 121.
[257] *Лойола И.* Духовные упражнения… С. 16, см. также: С. 31-39.

огромном эмоциональном воздействии картин с изображением девы Марии на японцев[258]. Так и их французские последователи в Северной Америке были уверены, что для «обращения этих народов нужно прежде, чем убедить их умы, коснуться их сердец»[259].

Иезуиты использовали наглядность для проповеди с самого начала миссии в Акадии в 1611 г., наставляя свою аудиторию в христианской вере первоначально «посредством глаз и ушей,… показывая им наши обычаи и церемонии и приучая их к этому»[260]. То, что они подразумевали под «верой», оказалось чрезвычайно трудно объяснить, особенно в первые годы миссии, когда языки были еще изучены слабо. Здесь и должна была помочь наглядность, тем более, иезуиты очень скоро убедились в «материализме» своих подопечных: «Индейцы не могут воспринять ничего бестелесного»[261]. В результате, иезуитский миссионер стремился провозглашать христианское послание, обращаясь ко всем чувствам аудитории: в руки неофитов он вручал серебряные и медные медали, кольца с таинственными символами[262], распятия и четки («большие и, по возможности, сделанные из черного рога»[263]); их носы ловили ароматы ладана, губы – гостии; для глаз водружались огромные кресты и часовни, освещённые свечами и убранные шелком и серебром алтари; их уши слышали звучные гимны и псалмы, звон колоколов и, конечно, постоянную проповедь.

Дж. Экстелл назвал все эти вещи «мнемоническими устройствами», призванными напомнить устное наставление миссионеров, соединяясь, по сути, с аборигенной традицией фиксации информации с помощью поясов вампума или лекарских палок[264]. Действительно, когда неофиты покидали миссионеров, те торжественно вручали им «образы» Иисуса Христа, Марии и святых, так как,

---

[258] *Xavier Fr*. Op. cit. P. 163.
[259] JR. Vol. LIII. P. 203-205.
[260] Ibid. Vol. I. P. 163; Vol. II. P. 51; Vol. IV. P. 87; Vol. V. P. 225, 245; Vol. VII. P. 149.
[261] *Du Creux F*. Op. cit. Vol. I. P. 118.
[262] В рассматриваемый период сформировались три основных стилистических типа таких колец: украшенные сердцем (символизировавшим любовь Христа), двойным *M* (*Mater Misericordia*, Мать Милосердия) и *IHS* (*Isus Hominis Salvator*, Иисус Спаситель Человечества). См.: *Cleland Ch. E*. From Sacred to Profane: Style Drift in the Decoration of Jesuit Finger Rings // American Antiquity. 1972. Vol. 37. P. 203-206.
[263] JR. Vol. L. P. 173.
[264] *Axtell J*. The European and the Indian: Essays in the Ethnohistory of Colonial North America. N. Y., 1982. P. 70.

«уходя в лес, они вскоре забывают все, что было им сказано»[265]. Одновременно эти «пособия» выступали новыми «источниками силы», вытесняя и заменяя традиционные амулеты и обереги. Четки, повешенные на шею больного, излечивали, так же как приложенные к больным местам реликвии святых и мучеников; медаль *Agnus Dei* спасала от пытки; крест изгонял злых духов[266]. С другой стороны, часто картины и кресты, раздаваемые иезуитами, воспринимались индейцами как часть вредоносной магии, что могло не только оказывать обратный эффект на их миссионерские усилия, но угрожать самой жизни[267].

Наглядность очень помогала при катехизисе и в проповеди. Например, монтанье Тадуссака сами заставили миссионера «представить на бумаге то, что он объяснял им. Каждый, видя бумагу, прикрепленную наверху в хижине, пожирал ее глазами; Отец палкой показывал им, что означали каждый знак или фигура. Этот метод, соединенный с их пылом и доброй волей, заставил их понять тайны нашей святой Веры»[268]. А некий гурон «почти лишился речи, увидев картину Нашего Господа, двигающегося сам собой, смотрящего на него с гневом и шевелящего губами», что «ужаснуло его». Он сразу же испросил крещения, заявив, что «пока я не буду в милости у Бога, боюсь, что тот накажет меня»[269].

В 1645 г. о. Шарль Гарнье представил длинный список картин, крайне нужных миссионерам в Гуронии, включая «красивого, 18-летнего безбородого Иисуса, Иисуса на кресте, проклятой души, блаженной души». Поскольку это очень нравилось индейцам, он просил несколько изображений «ребенка Иисуса, обнимающего колени Девы, которая носит корону на голове, держит скипетр в правой руке и Землю в левой». Самым важным для Гарнье были культурные детали картин. Поскольку многие индейцы считали, что нарисованные люди были живыми, способными, следя за ними глазами,

[265] JR. Vol. VIII. P. 35.
[266] Ibid. Vol. II. P. 19; Vol. X. P. 73; Vol. XIII. P. 233; Vol. XVI. P. 47; Vol. XXIV. P. 133-35; Vol. XXXII. P. 287.
[267] Ibid. Vol. IX. P. 195-197; Vol. XII. P. 237; Vol. XIV. P. 53, 103; Vol. XV. P. 17-19.
[268] Ibid. Vol. XXIV. P. 95-99.
[269] Ibid. Vol. XIX. P. 205.

порицать вероотступников, портреты должны были быть нарисованы в фас с открытыми глазами. Тела должны быть только полуприкрыты, головы обнажены, волосы прямые и хорошо расчесаны, бороды отсутствовать. Отвлекающий пейзаж должен быть минимальным. Иисус, Мария и блаженные души должны все быть белыми; другие – одеты в ярко красный или синий цвета, любимые цвета европейских тканей. Проклятая душа должна быть «черной от огня», ее волосы растрепаны, глаза бесцветны и рот широко раскрыт в агонии, а все тело опутано раскаленными цепями. Ужасный, чешуйчатый дракон должен переплести ее тело, в то время как два сильных и страшных демона бьют ее железными гарпунами, а третий снимает скальп[270].

Важнейшей частью христианского миссионерского послания было предупреждение о геенне огненной, адском наказании для всех нераскаявшихся грешников. Как убеждал Лойола, грешникам нужно было преподавать «рабский страх» перед Божественным Величием прежде, чем они будут способны к «благотворному» или «сыновнему» страху, основанному на «реальном и святом ужасе» перед грехом[271]. Квебекский супериор о. Поль Лежён прямо писал: «Страх – предшественник веры в этих варварских умах»[272]. По сравнению с эмоциональной драмой ада, вечные райские блаженства занимали относительно небольшую часть в иезуитском наставлении, возможно потому, что индейцы расценивали свою традиционную «землю мертвых» как лучшую альтернативу христианскому раю. Цель иезуитов состояла в том, чтобы отвратить туземцев от их языческих религиозных и культурных традиций, угрожая им более ужасной судьбой, чем та, которую они когда-либо могли себе вообразить.

Практика визуализации таких пугающих образов входила в обычную подготовку иезуита, являясь важнейшей частью «*Духовных упражнений*», которые иезуит был обязан периодически совершать, начиная с новициата. В процессе упражнений, необходимо было нарисовать умственную картину «длины, широты, и глубины ада», в котором представить «огромные языки

[270] MNF. Vol. VI. P. 264-266.
[271] *Лойола И.* Духовные упражнения… С. 120.
[272] JR. Vol. XI. P. 89.

пламени, и души [осужденных], как бы заключенные в раскаленные тела», услышать «упреки, плач и вопли, предание проклятию Иисуса Христа и святых Его... Почувствовать запах дыма, серы, разложения и гнили... Внутренне ощутить горькое – слезы, скорбь и угрызение совести... Представить, что мы сами осязаем этот огонь, как он прикасается к душам и сожигает их»[273]. Канадские протеже Лойолы, справившись с этим методом в семинарии, призывали индейских новообращенных делать то же самое, представляя перед ними незабываемые образы подземного мира, выполненные по всем канонам барочного искусства.

В 1637 г. о. Лежён показал индейцам картины ада, которые изображали скованные души, «обезумевшие от боли»: «Еретики очень заблуждаются, осуждая и уничтожая образы, которые имеют столь хороший эффект, – писал он. – Эти священные картины – половина наставления, которое любой может дать индейцам». Заказав некоторые картины ада и погибших душ, он был, однако, разочарован, что они были на бумаге, а не на ткани, и слишком запутаны. «Черти настолько смешаны с людьми, что ничего нельзя толком разглядеть... Если бы кто-нибудь изобразил три, четыре или пять демонов, мучающих одну душу различными видами пыток, – один подносит к ней факел, другой – змей, еще один сжимает ее раскаленными клещами, другой опутывает ее цепями, – это имело бы хороший эффект, особенно если бы все было очень четко видно, и если бы гнев и страдание были явно проявлены на лице погибшей души»[274].

Наряду с визуализациями, иезуитские миссионеры использовали и слуховые, и даже обонятельные образы, например, сжигая куски серы, дабы показать адскую атмосферу[275]. Огромную пользу приносили христианские праздники, представления и процессии, с очень характерным для католической традиции визуальным компонентом. «Внешняя пышность, которой мы пытаемся окружать церковные церемонии; красота нашей часовни; мессы, проповеди,

[273] *Лойола И.* Духовные упражнения… С. 38-39.
[274] JR. Vol. XI. P. 87-89.
[275] Ibid. Vol. I. P. 289-291.

вечерни, процессии и молитвы Блаженного Таинства, которые произносятся и празднуются… с великолепием, превосходящим все, что глаза наших дикарей когда-либо созерцали, – писал гуронский супериор Ж. Лалеман, – все это впечатляет их разум, и дает им общее представление о Величии Бога»[276]. Необходимо заметить, что до 60-х гг. XVII в. в Новой Франции отмечалось 40 обязательных праздников, которые, вместе с воскресениями, давали 90 нерабочих дней в году, в том числе, запрет на торговлю[277].

На Рождество 1638 г. иезуиты у гуронов постарались устроить все «с такой красотой и пышностью, чтобы заставить их понять значение этого дня». В результате, «дело преуспело настолько хорошо, что эти бедные люди с тех пор часто спрашивали, когда вновь наступит эта ночь»[278]. В 1640 г. в Квебеке была поставлена пьеса в честь рождение дофина. Чтобы местные индейцы могли извлечь некоторую выгоду из этого, губернатор пригласил иезуитов вставить то, что могло «поразить их глаза и уши». Священники добавили сцену преследования души неверующего двумя по-алгонкински говорящими демонами, которые, наконец, швырнули ее, «бичуя и вопя», в «ад, из которого вырывалось пламя». Как с удовлетворением отметили священники, туземные зрители отправились домой навстречу «ужасающим кошмарам»[279].

На подобных мероприятиях туземные неофиты принимали участие вместе с французами, воплощая в жизнь проекты создания единого католического общества в Канаде и привлекая или укрепляя их веру. Описание процессии в праздник Успения Богородицы 1639 г. весьма иллюстративно в этом отношении. После утренней мессы, исповеди и причастия христианские и неверные туземцы собрались в Квебеке для участия в церемонии. «Когда процессия начала свое шествие, впереди понесли крест и знамя. Затем господин Ган [представитель Компании Новой Франции] выступил во главе Дикарей. Вслед за мужчинами шла основательница урсулинок, ведя с собой трех или

[276] Ibid. Vol. XXIII. P. 23.
[277] *Gagnon D*. Pratiques signifiantes et relations de pouvoir au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré de 1658 à 1878 (note de recherche) // Anthropologie et Sociétés. 1999. Vol. 23. № 1. P. 170.
[278] JR. Vol. XVII. P. 39-41.
[279] Ibid. Vol. XVIII. P. 85-87.

четырех Диких девочек, одетых по-французски; затем следовали все дочери и жены Дикарей, совершенно соблюдая строй. Затем шло духовенство; и после них шел господин губернатор и наши французы, затем французские женщины. Как только процессия начала свое шествие, орудия начали пальбу, внушая этим бедным Дикарям священный ужас. [Достигнув] Госпиталя, все Дикари преклонили колени на одной стороне, французы на другой, а духовенство посередине. Тогда Дикари молились все вместе за короля…, за королеву, за всех французов, и затем за всю свою нацию; потом они пропели основные статьи нашей веры. Сделав это, духовенство, господин губернатор и главные люди французов и Дикарей вошли в часовню, посвященную Крови Иисуса Христа, где они молились с той же целью». По окончанию процессии «губернатор дал праздник приблизительно ста Дикарям»[280].

На празднике Тела Господня в 1638 и 1646 гг. вожди неофитов редукции Силлери Ненаскумат и Негабамат были удостоены чести нести балдахин вместе с губернатором[281]. В шествии в честь этого праздника в следующем году «два французских Ангела… вели между собой маленького дикаря»[282]. Но апофеозом и программы «францизации», и демонстрации религиозного благочестия французов стал ежегодный обряд омовения ног туземцам на Великий Четверг первыми людьми колонии во главе с губернатором[283].

Месса, ключевой элемент католического культа, проводилась с максимальной торжественностью и пышностью. В ее службу были включены пение и музыка «не только для пользы французов, но и чтобы исправлять варварство дикарей»[284]. Фактически, все католические молитвы были положены на мелодию и пелись, а так как пение традиционно являлось формой моления для американских индейцев, это облегчало их адаптацию к христианскому ритуалу. Музыкальные инструменты, которые «эти люди слушают с

[280] Ibid. Vol. XV. P. 225-229.
[281] MNF. Vol. IV. P. 779; JR. Vol. XXVIII. P. 193.
[282] JR. Vol. XXX. P. 181.
[283] JR. Vol. XIX. P. 21-23; Vol. XXVIII. P. 177. Это было также традицией высшего нобилитета Франции: в 1645 г. Людовик XIV омыл ноги 12 беднякам своего прихода и прислуживал им за столом (*Блюш Ф.* Людовик XIV. М., 1998. С. 28).
[284] *Du Creux F.* Op. cit. Vol. I. P. 179.

удовольствием и удивлением», по примеру парагвайских коллег, использовались также в публичных проповедях[285].

Проповеди, как правило, сопутствовало наставление, или катехизация, то есть, объяснение основ христианской веры катехуменам – людям, готовящимся принять крещение и вступить в церковь, а также – детям. Лойола требовал «преподавать детям катехизис каждые воскресенья и праздники, и даже в течение недели»[286]. Первый иезуитский миссионер и протагонист всей миссионерской деятельности ордена св. Франсуа Ксавье, рекомендовал уделять катехизации много времени: «Вы должны публично наставлять каждое воскресенье лица всех возрастов и обоих полов на общем собрании, и преподавать им молитву и необходимость добрых дел. Очень полезно, также, добавить некоторое краткое моральное наставление»[287].

Хосе де Акоста требовал, чтобы все христиане знали тайны, содержавшиеся в *Кредо* и, особенно, тайну Св. Троицы, от имени которой их крестят. Не менее важным, с его точки зрения, было понимание неофитами учения о Церкви: ее вселенской и апостольской природы, непогрешимости и святости, и допуске в нее через крещение. С этической стороны, должны быть внушены Десять Заповедей, которые достигают высшей точки в любви к Богу и ближнему[288].

В Новой Франции иезуитские миссионеры были вынуждены приспосабливаться к тому образу жизни, который вели индейцы. Наставление и катехизация приобретали сезонный характер, проводясь либо летом, когда кочевые племена охотников бассейна реки Св. Лаврентия стягивались к Квебеку для торговли с французами, или зимой, когда завершался полевой и торговый сезон полуоседлых земледельцев, охотников и рыболовов Великих озер. Но они следовали сложившейся иезуитской миссионерской традиции, разъясняя, по мере возможности, «Кредо, Заповеди, *Pater*, *Ave* и другие молитвы», «иногда объясняя им какую-нибудь из наших тайн; в других

[285] JR. Vol. LI. P. 205; *Rochemonteix C*. Op. cit. T. II. P. 144-145.
[286] *Loyola I. de*. Op. cit. T. 3. P. 545.
[287] *Xavier Fr*. Op. cit. P. 96-97.
[288] *Acosta J. de*. De natura novi orbis... P. 466-468.

случаях, чтобы усилить их в вере, выводя из нее те или иные мотивы для действия... Часто мы увещевали их к чему-то практическому, в целях благочестивого проведения дня»[289]. Вскоре миссионеры заметили, что молитвы, в которых они «просили Бога сохранить их от мора, голода и войны», такие, как *Отче Наш*, воспринимались и запоминались туземцами легче, нежели наполненные абстрактными и непонятными образами или призывавшими к покорности[290].

Как и все другие католические миссионеры, члены Общества Иисуса не проводили различия между обращением и воцерквлением неофита. Само собой разумеющимся было считать крещение одновременно принятием во вселенскую церковь: «Привести любого бедного Дикаря к Богу и к Церкви является нашим единственным делом в этом Новом Свете, и всей манной, которую мы собираем в этих пустынях»[291]. Для большей взаимной аккомодации в достижении единства целей между аутсайдером (миссионером) и локальной общиной (церковью) иезуиты активно использовали такую формулу католической миссионной стратегии как «развитие туземного духовенства культурно равного миссионеру»[292]. Члены Общества Иисуса опирались в этом все на тот же принцип «поиска Бога во всем». Если тот или иной язычник может быть обращен, стать христианином, то ничто не мешает ему двигаться дальше в своем личном спасении и помощи в спасении другим. «Много людей, жизни которых едва ли можно назвать христианскими, – писал И. Лойола, – не имеют и наислабейшей идеи о том, что могут стать великими святыми, если б позволили себе очиститься милостью Божьей и не сопротивляться Его действиям»[293].

Перед иезуитами стояли две взаимосвязанные проблемы – вопрос о туземном духовенстве и более узкий вопрос принятия жителей миссионных территорий в орден. Как правило, миссионеры и их суперіоры отвечали

[289] JR. Vol. XVI. P. 248; Vol. XXXV. P. 101-103.
[290] Ibid. Vol. X. P. 71-73; Vol. XV. P. 193; Vol. XXII. P. 243-245; ср. с: Vol. VII. P. 153.
[291] Ibid. Vol. IX. P. 37.
[292] *Luzbetak L. J.* Op. cit. P. 101.
[293] *Bartoli D.* Op. cit. P. 346.

положительно на первый, и отрицательно – на второй. Уже Ф. Ксавье в своей первой миссии в Индии назначал в поселениях «пригодного человека, чтобы председательствовать», то есть управлять религиозной жизнью неофитов[294]. Исходя из принципа аккомодации, иезуиты пытались дифференцировать районы миссий, в которых собирались развивать данный институт туземных священников, по уровню культурного развития. Поэтому обучению или подготовке избранного туземца из Нагасаки или Пекина придавалось больше значения и сил, чем жителей предгорий Сьерра-Мадре или канадской тайги.

Однако вскоре эта практика подверглась резкой критике в иберийских владениях, протекавшей в общем русле полемики о развитии индейцев с начала XVI в.[295] Выражались сомнения по поводу способностей индейцев к призванию священника, степени каноничности такого деяния и тому подобное. Волна критики нарастала и, в конце концов, привела к законодательному запрету подобного института во всех испанских колониях. Тем не менее, этот указ содержал в себе некоторые нюансы, позволившие иезуитам во многом продолжить развитие этого института. Так, он проводил различие между «*indios*» (чистокровными туземцами), «*mestizos*» (метисами) и «*criollos*» (европейцами, родившимися в колониях). Соборы второй половины XVI в. в Иберoамерике отказали в ординации *indios* и *mestizos*, *indios* к тому же было запрещено вступать в церковные ордена, т. к. они были только недавно обращены[296]. В этом контексте политика иезуитов, великих казуистов, в испанских колониях заключалась в уклонении от какой бы то ни было конкретизации статуса новообращенных.

Так, Хосе де Акоста в труде «*О достижении спасения индейцев*» (1576-1588) проводил различие между принципом и практикой. Соглашаясь с отказом провинциальных соборов в ординации индейцев, он, однако, отмечал, что в перспективе священничество все же доступно для *indios*. Он утверждал, что

---

[294] *Xavier Fr*. Op. cit. P. 82-83.
[295] См.: *Журавлев О. В*. Правовая наука и этика в эпоху конкисты // Iberica Americans: Культуры Нового и Старого Света XVI-XVIII в. в их взаимодействии. СПб., 1991. С. 69-70.
[296] *Costa H. de la*. The Development of the native Clergy in the Philippines // Theological Studies. 1947. Vol. VIII. P. 226-231.

принцип ординации туземцев отменен лишь на время, он действителен не из-за какой-то присущей *indios* неспособности к столь высокой ответственности, а из-за степени их обучения. Хорошо обученный *indio* со временем может достойно занять свое место у алтаря[297].

В целом мысли Акосты были созвучны с политикой генералов Общества. Так Ф. Борджиа (1565-1572) разрешил Педро Санчесу – провинциалу Мексики обучать профессии священника и *indios*, и *mestizos*, и *criollos*. Что касается принятия туземцев в орден, каталоги Общества Иисуса в Мексиканской провинции сообщают, что в 1585 г. из 144 иезуитов 37 были рождены в Новой Испании, причем реестр тщательно избегает четких указаний относительно расы этих людей; в 1592 – 61 из 216 мексиканских иезуитов родились в Америке; в 1619 – 121 из 348 человек. В других провинциях была такая же ситуация[298]. В португальской сфере влияния, наоборот были созданы условия, благоприятствующие культивации туземного духовенства, что, возможно, связано с большим политическим весом Общества в Португалии, чем в Испании. Еще в 1541 г. в Гоа (Индия) была открыта семинария для индийцев, затем в Японии и, наконец, в Китае.

В XVII в. высшее руководство ордена было достаточно осторожным в признании возможности принимать представителей туземных народов в члены Общества. В 1610 г. Аквавива предусмотрел множество ограничений (религиозных, интеллектуальных и возрастных) для принятия японских кандидатов в орден. Однако, проникновение иезуитов в Китай, с его высокой культурой и общественной организацией, а также либеральная позиция руководства кардинальской конгрегации Пропаганды веры по этому вопросу, ясно выраженная с 1628 г., привели к ослаблению ограничений. В 1664 г. первые китайцы стали членами Общества Иисуса[299].

---

[297] *Acosta J. de*. De natura novi orbis… P. 565-567.

[298] *Burrus E. J*. Pedro de Mercado & Mexican Jesuit Recruits // Mid-America. 1955. Vol. XXXVII. P. 147-151; *Григулевич И. Р*. Ук. соч. С. 164.

[299] *De Vaulx B*. Op. cit. P. 86. Рапорт главы конгрегации Ф. Инголи в 1628 г. не только рекомендовал ординацию туземцев, в том числе и американских индейцев, но и предполагал возможность их церковной карьеры, вплоть до получения епископского звания. В результате, декрет конгрегации 1630 г. постановил,

В Новой Франции в первой половине XVII в. власти ордена не видели возможности вступления в орден не только представителей аборигенных народов, но и французских поселенцев. В апреле 1638 г. генерал Вителлески заявил, что в данный момент не видит перспектив создания в Канаде иезуитского новициата[300]. Но вплоть до падения Новой Франции в середине XVIII в. в этом отношении так ничего и не было предпринято. С другой стороны, первые попытки институализации иезуитами канадского «туземного духовенства» были предприняты уже в 30-40-х гг. XVII в. с возникновением так называемых «капитанов молитвы» и «дожиков». В то же время формируется институт доннé (*donnés*), слуг иезуитов, приносящих обет пожизненного служения, которых можно рассматривать как потенциальных членов ордена (однако реально стать иезуитами они могли лишь во Франции).

Главная цель создания туземного духовенства заключалась в формировании «локальной церкви», что входило в стратегию аккомодационной модели миссии. Локальная (поместная) церковь рассматривалась как часть Римско-Католической церкви, служащая и проводящая ее доктрину в жизнь на миссионных территориях, как шаг в направлении создания Вселенской церкви.

Для создания локальной церкви была необходима новая организация жизни, и в первую очередь – среди примитивных кочевых народов, составляющих основную часть населения Америки. В связи с этим, вместе с концепцией поместной церкви иезуиты разработали идею стабильности как главного условия ее существования. Отсюда столь пристальное внимание ордена к созданию системы редукций, наиболее развитой в Парагвае, стремление заставить (подчас силой) кочевые народы отказаться от их сезонных миграций. Необходимо отметить, что изменение форм расселения и, соответственно, хозяйственной деятельности, влекло за собой изменение и всей структуры примитивного общества, которое необходимо было контролировать в течение не одного поколения. Для такого контроля, наряду с самими иезуитами, были

что «лучшие среди индейцев... [могут] быть приняты в священные ряды, включая духовенство» (*Codignola L*. The Holy See... P. 216-218); *Bangert W. V*. Op. cit. P. 173-174.

[300] MNF. Vol. IV. P. 20.

необходимы и местные инноваторы – туземное духовенство, приверженное иезуитской программе апостолата. Подобный план доместикации был нереален без обладания иезуитом знаний сельскохозяйственных технологий, политэкономии и социополитических учений.

Этот принцип включал и отказ от традиционных ценностей военной доблести и престижа, не вписывающихся в христианский образ жизни и реально мешавших миссионерской работе. С целью «пацификации» враждебных народов, проживающих непосредственно на «миссионном поле» ордена, иезуитские священники совершали т. н. «туры мира», особенно характерные для Североамериканских провинций[301]. Одновременно, они стремились не допускать раздоров внутри племен и общин, выполняя наказ св. Ксаверия «сразу по прибытию в деревню спрашивать, есть ли какие-нибудь ссоры или враждебность между отдельными лицами», и «пытаться примирить их, заставляя отказаться от всей злобы»[302]. Так, например, когда в Гуронии в 1637 г. возникли противоречия между несколькими поселениями по поводу места проведения традиционного Праздника Мертвых, миссионеры выступили посредниками в улаживания споров[303].

В Новой Франции первой половины XVII в. иезуиты, как и предшествовавшие им реколлекты, активно трудились над созданием широкого альянса индейских племен, преодолевая традиционную вражду и разрешая вновь возникавшие конфликты. Межплеменные войны, сопровождаемые невероятной жестокостью не только в отношении мужчин, но и женщин и детей, сравнивались с «бичом, истребляющим эти земли; поскольку их войны – лишь войны на истребление»[304]. Миссионер был традиционным послом мира в Северной Америке XVII в. (оо. И. Жог и Симон Лемуан у ирокезов в 1646 и 1654 гг., о. Г. Дрюйет в Акадии в 1646 и 1650 гг., и др.), а также посредником в заключении мирных договоров между племенами (как о. Ж. де Лаплас в 1646 г. между микмаками и монтанье). С другой стороны, если того требовали

[301] *Burns R. I.* The Jesuits & the Indian wars of the Northwest. New Haven – L., 1966. P. 39-40, 58-59.
[302] *Xavier Fr.* Op. cit. P. 267.
[303] JR. Vol. XIV. P. 17, 21-23.
[304] Ibid. Vol. XXVII. P. 27.

интересы расширения или безопасности миссии, иезуиты с легкостью превращались из мирных посредников в организаторов военных коалиций. Например, тот же о. Дрюйет, отправившийся в 1650 г. к племенам Акадии с целью их примирения, имел одновременно задачу привлечения их и англичан Массачусетса к военному союзу против Ирокезской лиги[305].

Наконец, для создания локальной церкви было необходимо формирование ее «локальной теологии» на базовых идеях христианского учения. Локальная теология была лишь ориентиром в теории миссии Общества Иисуса в XVI-XVII вв., и по аккомодационному принципу она должна была отвечать на непосредственные нужды и потребности конкретного народа[306]. Ярким примером такой теологии является «теология освобождения» в современной Латинской Америке. Она начала складываться уже в XVI в. и ее корни находят в трудах и деятельности прогрессивных миссионеров (А. де Монтесинос, Б. де Лас Касас, Б. де Саагун), в числе которых особо выделяют Хосе де Акосту[307].

В целом, теоретическая модель иезуитской миссии находилась в промежуточном состоянии между аккомодационной и инкультурационной ориентациями, вектор развития которой был направлен в сторону последней. Подобная концепция может быть обозначена как функциональная и психологическая интеграция. Именно идентификация миссионера с культурно чужеродной общностью является наиболее важным принципом в такой интеграции. Идентификация предполагает полное разделение своей жизни с

---

[305] Подробнее о миссии о. Дрюйета в Новую Англию см.: *Акимов Ю. Г.* Первые дипломатические контакты английских и французских колоний в Северной Америке: миссия Габриэля Дрюйета в Новую Англию (1650-1651) // Человек. Природа. Общество. Актуальные проблемы. Материалы 13-й международной конференции молодых ученых 26-30 декабря 2002 г. СПб., 2002. С. 382; *Федин А. В.* Между двух империй: иезуитская миссия в англо-французском противостоянии в Северной Америке XVII века // Французский ежегодник 2008: Англия и Франция – соседи и конкуренты XIV-XIX вв. М., 2008. С. 79-100.

[306] *Luzbetak L. J.* Op. cit. P. 108.

[307] См.: *Поташинская Н. Н.* Теология освобождения. Документы и материалы // Религии мира. 1988. М., 1990. С. 217. Иезуиты определяют освобождение исключительно в теологических терминах как последовательное освобождение от греха, закона и смерти, т. е. от всего того, что мешает людям наслаждаться своим призванием детей Божьих. Однако современные иезуиты указывают на то, что эта теология зиждется на опыте, который сопровождает всю историю Латинской Америки, а именно – дегуманизирующая бедность и социально-политическая угнетение (см.: *Ellacuria I.* Liberation Theology & Socio-Historical Change in Latin America // Towards A Society That Serves Its People: The Intellectual Contribution of El Salvador's Murdered Jesuits. Wash., 1991. P. 19).

жизнью общины, вступление с ее членами в тесное духовное и бытовое общение. Главным условием для полной идентификации является эмпатия миссионера к ценностям и обычаям, принятым в этой общине, т. е. понимание и оценка тех или иных поступков, исходя из их причины, а не формы. Во-вторых, идентификация предполагает реальное восприятие многих обычаев и ценностей в поведении общины, насколько это возможно[308].

Конечно, все вышеизложенное представляло собой лишь общую концепцию, широкий набор идей и методов, использование которых варьировалось в зависимости от географических, социокультурных и политических особенностей того миссионного поля, на котором в конкретный исторический момент разворачивался иезуитский апостолат. В результате одни практики были эффективны в Новой Испании XVI века, а другие в Китае XVII-го. Тем не менее, все они имели в своей основе аккомодационную модель, определявшей саму возможность выбора того или иного метода из широко арсенала средств, предлагаемых миссионерской иезуитской традицией.

В Новой Франции первой половины XVII в. иезуиты использовали и общую концепцию апостолата, опирающуюся на игнатианское наследие, зафиксированное в программных документах Общества Иисуса, и опыт, приобретенный их иберийскими коллегами на Востоке и в Америке в XVI – начале XVII вв. В конце концов, к середине XVII в. они сформировали свой собственный подход, ставший квинтэссенцией достижений и всемирной иезуитской миссии, и конкретного опыта французских иезуитов в Северной Америке. Интеграции способствовали и знаменитый централизм иезуитского ордена, и самая природа посттридентской католической церкви, стремящейся к унификации и систематизации всех аспектов доктринально-практической деятельности. Это единство было очевидно даже для американских туземцев, которые были удивлены тем, «что об одних и тех же вещах в Квебеке им

[308] *Luzbetak L. J.* Op. cit. P. 215.

говорят так же, как мы проповедуем» в Гуронии, и оказывало весьма эффективную помощь миссионерам в их работе[309].

Итак, формирование миссионерской концепции Общества Иисуса в XVI-XVII вв. отражает общие процессы, протекавшие в Римско-Католической церкви в данный период. Основывающаяся на средневековой традиции, что проявилось и в патерналистски ориентированной модели миссии (Редукции), и в церковном централизме (особый обет), и ригоризме («*conquete spirituelle*»), она, тем не менее, содержала в себе новые тенденции, открывшие новый век и в миссионерской деятельности, и в развитии католицизма в целом. Базовые идеи этой концепции, выдвинутые И. Лойолой, Х. Надалем, Фр. Ксавье и другими теоретиками и практиками иезуитского апостолата, опирались, прежде всего, на гуманистические достижения Ренессанса, его антропоцентризм и рационализм. Исходя из этих положений, иезуитский миссионер превращался из простого «орудия Господа», ставящего перед собой минимальную цель трансляции «благой вести», в культурного агента, стремящегося познать ту культуру, которую он собирается изменить, с целью нахождения оптимальных путей такого изменения, его закрепления и развития. Именно таким и стало миссионерство Нового времени. Логическое развитие иезуитской концепции привело к формулированию современных миссионных моделей (контекстуализация и инкультурация), повлияло на становление экуменического движения.

§ 2. Особенности миссионерской деятельности французских иезуитов в Канаде в первой половине XVII в.

Многие исследователи ранней истории Канады, наряду с экономическими или политическими предпосылками французской колонизации, часто называют чисто религиозные причины, а именно – обращение в христианскую веру аборигенного населения[310].

[309] JR. Vol. XV. P. 121.
[310] См., например, предисловия Р. Твейтса в: JR. Vol. I. P. 5 и Л. Кампо в: MNF. Vol. I. P. 187-188* и Vol. VI. P. 32*. См. также: *Brasseur B. de*. Histoire du Canada, de son Église et de ses missions, depuis la découverte de

Собственно, для современников это был самый важный мотив к открытию и освоению новых земель: распространение христианской веры и утверждение основ церкви со времен испанской Конкисты рассматривались как главное оправдание завоевания и порабощения местного населения. Что касается Новой Франции, то здесь не было такого масштабного завоевания коренных народов, как в Иберoамерике. Французы, осваивавшие на рубеже XVI-XVII вв. бассейн р. Св. Лаврентия, по сути, занимали пустующие земли, одновременно вступая с соседними индейскими племенами в торговые отношения, что создавало основу для дальнейшего мирного контакта. Они не встретили со стороны местных небольших индейских кочевых групп никакого сопротивления ни при освоении Тадуссака (1599-1600 гг.), ни Пор-Руайяля (1605), ни Квебека (1608), ни Труа-Ривьер (1634), ни Монреаля (1641). Причиной этого были, по-видимому, либо мощные эпидемии (как на атлантическом побережье), либо масштабные межплеменные конфликты[311]. Тем не менее, религиозная риторика ранних этапов освоения французами территории Северной Америки не только не исчезла, но, наоборот, усиливалась по мере продвижения французской колонизации. Представители и духовной, и светской колонизации равно пользовались религиозной аргументацией для объяснения своего участия и своих целей в утверждении власти Франции на североамериканском континенте.

Для представителей католической церкви, туземная Америка – это оплот Сатаны, который необходимо уничтожить, утвердив христианскую религию среди его приспешников – «дикарей». При этом, миссионеры, провозглашая религиозные цели колонизации, очень часто подкрепляли их апелляциями к чисто светским интересам. Иезуиты часто называли Новую Францию сестрой Франции Старой, как в естественно-географическом, так и в религиозно-политическом аспектах. Но «вся эта страна, хотя и способная к такому же процветанию, как и наша, тем не менее, из-за козней Сатаны, который правит

---

l'Amérique jusqu'à nos jours. Paris, 1852. T. 2. P. 33-34; *Marshall T. W. M*. Op. cit. P. 283; *Parkman F*. Pioneers… P. 283; *Parkman F*. The Jesuits… P. 509.

[311] *Брассер Т. Дж. К*. Прибрежные алгонкины – народ первых рубежей // Североамериканские индейцы. М., 1978. С. 36-37; *Axtell J*. The Invasion Within... P. 277-278.

там, есть только ужасная пустыня. Но где слава христианина может более успешно облагородить его, нежели там, где она приносит и телесное и духовное счастье для его братьев; и там, где он, как один из Божьих инструментов, создал бы сад из пустыни?»[312].

Задачей иезуитов, с самых первых лет существования миссии, было создание не только локальной церкви, но и французской католической колонии, как единственной ее реальной основы. Они проникали к отдаленным племенам не только ради их христианизации, но и включения в орбиту торговых и политических интересов французской колонии, создания новых и укрепления уже существующих союзов. Эти задачи рассматривались взаимосвязанными друг с другом: только союзники и партнеры французов могли стать объектом миссионерской деятельности. Подобный подход отражал общие установки французских иезуитов по проблеме взаимоотношения светской и духовной власти. Исследователи отмечают сильную взаимосвязь, возникшую между французскими членами ордена и французским государством к началу XVII в., на основе взаимного понимания и признания важности национальных интересов, наряду с религиозными[313].

В свою очередь, светские власти в колониальных предприятиях также часто прибегали к религиозной аргументации. Поощрение ими миссионерской деятельности Французской католической церкви было основано на стремлении сохранить и развить, вдали от метрополии, французский образ жизни, консолидировать колониальное общество (под которым понимались и французы, и индейцы). Для королевской власти создание церковных структур в колонии было еще одним фактором, препятствующим, в случае необходимости, разрыву политических связей с родиной, служа противовесом усилению светской колониальной власти[314].

Начиная с плаваний Ж. Картье и Ф. де Роберваля в XVI в., королевские хартии, выдаваемые путешественникам и торговым компаниям, провозглашали

[312] См.: JR. Vol. III. P. 33-35; Vol. XXI. P. 31.
[313] *Bangert W. V*. Op. cit. P. 129-130.
[314] См.: *Jaenen J. C*. Church-State Relations in Canada, (1604-1685) // Canadian Catholic Historical Association Study Sessions. 1967. № 34. P. 28.

главной целью их предприятий распространение христианской религии среди туземцев Америки, наряду с утверждением власти и славы французской короны[315]. Апофеозом развития этой тенденции стала королевская декларация 1627 г. о создании Компании Новой Франции, заявлявшая, что «единственное средство сподвигнуть эти народы к знанию истинного Бога состояло в том, чтобы населить названную страну урожденными французами-католиками, дабы их примером расположить эти нации к христианской религии, цивилизованной жизни, и так же установив там королевскую власть, привести эти недавно обнаруженные земли, с помощью выгодной торговли для блага подданных короля»[316]. История знает множество примеров, когда стремление к колонизации Канады, особенно в среде высшего общества Франции, инспирировалось чисто религиозным энтузиазмом (маркиза де Гершевиль, герцог де Вантадур, Общество Нотр-Дам де Монреаль и др.)[317]. Огромную роль в становлении колониальных структур в Канаде сыграли представители Мальтийского ордена, бывшие губернаторами колоний (как де Монманьи или де Разийи), или активными участниками их создания и развития (как де Силлери или де Шатофо).

Вместе с тем, религиозная фразеология очень часто оказывалась лишь пустой формальностью, прикрывавшей чисто коммерческие интересы. Л. Кампо предложил следующую формулу ранней канадской колонизации: «это частное предприятие, главным образом направленное на мехоторговлю»[318]. До 1663 г. французская корона практически не инвестировала значительных средств в колонизацию Америки. Она довольствовалась наделением привилегиями монополии на мехоторговлю и ловлю трески различных торговых компаний на определенных условиях, в том числе необходимости финансирования заселения колоний и создания условий для христианизации

[315] Complément des Ordonnances... P. 5; Collection de manuscrits... Vol. I. P. 30.
[316] Édits, ordonnances royaux... P. 5.
[317] MNF. Vol. I. P. 188*; *Charlevoix P.-F.-X.* Op. cit. Vol. I. P. 12; Vol. II. P. 89.
[318] MNF. Vol. I. P. 185*. См. также: *Акимов Ю. Г.* Очерки... С. 124.

аборигенного населения за счет доходов от своих монополий[319]. Учитывая, что мехоторговля в течение всего XVII столетия была, по большей части, убыточна, становится понятно, что выполнение таких побочных условий, как строительство поселений или христианизация дикарей, просто не принимались в расчет акционерами этих компаний.

Церковь, в свою очередь, была абсолютно беспомощной без поддержки здесь светской власти. Чтобы основать миссию: построить школу и больницу, чтобы учить и лечить свою паству, возвести укрепления, чтобы защитить ее, разбить поля и сады, чтобы обеспечить ее, – для всего этого были необходимы колониальные силы и средства. И необходим был компромисс между церковью и государством, миссионером и колонистом, чтобы это предприятие под названием Новая Франция было жизнеспособным и эффективным для каждой из сторон.

Все это предопределило заинтересованность католических миссионеров в Новой Франции в поощрении развития колониальной инфраструктуры, частью которой, при этом, становились и индейские миссии, как материальной основы их апостолата. «Если б я смог увидеть здесь множество городов или деревень, – заявлял о. Поль Лежён в 1635 г., – наши бродячие Дикари скоро расположились бы под их защитой; и, став оседлыми по нашему примеру, были бы легко наставлены в Вере. Чем более внушительна сила наших французов в этих странах, тем более легко они смогут заставить принять их веру этих Варваров»[320].

Вместе с тем, роль меховой торговли для колонизации Новой Франции, особенно на начальных стадиях, невозможно переоценить. В 1865 г. Ф. Паркмен писал о взаимосвязи светской и духовной колонизации Новой Франции: «Это был тройной союз солдата, священника и торговца. Солдат мог быть бродячим рыцарем, а священник мучеником и святым; но оба содействовали интересам той торговли, которая сформировала единственное

[319] Исходя из этого, сложно согласиться с теми исследователями, которые утверждают, что колонизация Новой Франции изначально направлялась и контролировалась правительством метрополии в силу развития там абсолютизма (*Muir R.* The Expansion Of Europe. The Culmination of Modern History. L., 1917. P. 30). Это будет характерно лишь после создания вице-королевства в 1663 г.
[320] JR. Vol. VIII. P. 15.

твердое основание колонии»[321]. И миссионеры (иезуиты, реколлекты, сульпицианцы) прекрасно осознавали значимость меховой торговли для перспектив их апостолата среди индейцев. Хотя при контакте с новыми племенами они сразу информировали их представителей, что они прибыли к ним «не для торговли», объективно присутствие французского священника среди них означало не только начало христианизации, но и коммерческого сотрудничества с его соотечественниками.

Сами миссионеры активно способствовали этому, так как большую часть рассматриваемого периода их деятельность финансировалась именно за счет доходов от мехоторговли. Поэтому, как замечал супериор Гуронской миссии П. Рагено в 1649 г., «поддержать и сохранить торговлю алгонкинов и гуронов с нашими французами, вот что необходимо для утверждения Веры во всех этих областях, для пользы французских колоний и для поддержки Новой Франции»[322]. Эта позиция была свойственна иезуитским миссионерам всего ордена на протяжении XVII столетия. В этой связи характерно «Обращение к членам Компании Вест-Индий» на первых страницах «*Истории Канады*» (1664) французского иезуита Дюкре: «Отцы нашего Общества дышат и видят лишь ради славы Божьей, но сам Бог препоручил защиту и распространение той славы вашей заботе, и они, конечно, допустили бы большую ошибку, отказавшись от вашего предприятия, столь тесно связанного с их собственным, и они должны признать.., что не могут быть отделены от него без фатального позора для Христианства»[323]. Один из основателей бразильской миссии Общества Иисуса Антониу Виейра в своей «*Истории Будущего*» (1649) писал: «Если бы не было коммерсантов, которые отправляются искать земные сокровища на Востоке и Вест-Индии, кто доставлял бы туда проповедников, которые ищут небесные

[321] *Parkman F*. Pioneers… P. 286.
[322] JR. Vol. XXXIV. P. 205. См. также: Ibid. Vol. XVII. P. 223; *Du Creux F*. Op. cit. Vol. I. P. 92. Иногда, иезуиты сами использовали коммерческую риторику, подчеркивая важность мехоторговли в деле христианизации индейцев: «они придут и обогатят эту страну своими мехами, а мы должны посетить их, чтобы обогатить Небо великолепными трофеями» (JR Vol. XLV. P. 185).
[323] *Du Creux F*. Op. cit. Vol. I. P. 9.

сокровища? Проповедники берут Евангелие, а коммерсанты берут проповедников»[324].

Здесь возникало одно из тех фундаментальных противоречий, которых было столь много в истории Канады раннего Нового времени. Существуя, как организация, за счет прибылей от мехоторговли, иезуитская миссия при этом объективно способствовала сокращению ее оборотов в результате своей религиозной деятельности. Прежде всего, речь идет о создании так называемых «редукций», то есть, оседлых поселений индейских христиан в долине р. Св. Лаврентия, население которых, предполагалось, будет существовать за счет сельского хозяйства, а не охоты. Другим камнем преткновения между миссионерами и торговцами пушниной стал алкоголь, наиболее выгодный товар для индейского бартера. Представители церкви в Новой Франции будут бескомпромиссно бороться с торговлей спиртными напитками с индейцами, подвергая торговцев крупным штрафам, арестам, а одно время, даже казни. В результате, отмеченный современниками весьма холодный прием, оказываемый иезуитским миссионерам французскими поселенцами (и в Пор-Руайяле, и в Квебеке), объяснялся не столько их религиозными предубеждениями, сколько осознанием того факта, что миссионеры являлись одними из основных агентов сельскохозяйственной колонизации Канады, а значит объективно их конкурентами. «Если бы за прошедшие… двадцать четыре года, – восклицал Шамплен, наблюдая за работой миссионеров по строительству их первой резиденции в Квебеке в 1626 г., – Компании были столь же едины, и столь же оживляемы желанием, как эти добрые Отцы [иезуиты]! Было бы, к этому времени, множество зданий и учреждений в колонии»[325].

С означенной спецификой колониального развития Канады в первой половине XVII в. связано формирование особой французской индейской политики, суть которой сформулировал тот же Ф. Паркмен: «Испанская цивилизация сокрушила индейца; английская цивилизация презирала и

[324] Цит. по: *Clossey L*. Op. cit. P. 255.
[325] *Champlain S. de*. The works... Vol. V. P. 206.

пренебрегала им; французская цивилизация приняла и оберегала его»[326]. Действительно, в течение всего существования Новой Франции, ее колониальные власти создавали и укрепляли широкую сеть индейских союзов, в конце концов, превратившейся в одну из мощных военно-политических опор существования колонии. Основой мирного франко-индейского сосуществования стало взаимовыгодное экономическое и культурное сотрудничество между туземцами и колонистами. Поскольку мехоторговля стала главным направлением экономического развития Новой Франции, постольку здесь практически отсутствовала сельскохозяйственная экспансия, приводившая к сгону с земель и уничтожению индейского населения, как это было в случае с иберийскими и английскими колониями в Америке. Более того, индеец выступал в качестве главного поставщика этих мехов, добывая их на огромных лесных пространствах Вудленда (Северо-Востока Америки)[327]. Уже в силу этого необходимо было «беречь» его самого и его охотничьи угодья.

Миссионеры оказали огромную услугу светской колонизации и географическими исследованиями, расширяя границы колонии и возможности интенсификации ее политического и экономического развития. Проникая в поисках душ в отдаленные районы, устанавливая контакты с новыми племенами, иезуиты, опираясь на собственные наблюдения или полученную информацию, составляли карты и описания географических, топографических, климатических и других условий ранее неизвестных областей. Одновременно эти открытия, запечатленные в картах, свидетельствовали о торжестве истинной веры и церкви, приближавшем грядущее Второе пришествие[328]. В 1639-1640 гг. о. П. Рагено составил карту Гуронии, в 1648 г. первым описал озеро Верхнее и Ниагарский водопад[329]. Информация о народах Вудленда и среде их обитания, предоставленная в *Иезуитских реляциях*, часто была полнее и вернее, нежели сообщения других исследователей, превращая эти отчеты в

[326] *Parkman F*. The Jesuits… P. 432.
[327] *Turner F. J*. The Frontier In American History. N. Y., 1921. P. 13-14; *Тишков В. А*. Страна кленового листа... С. 64-65; *Dickason O. P*. The Myth of the Savage... P. 132-133, 245-246; *Axtell J*. The Invasion Within... P. 277-278; *Гумилев Л. Н*. Конец и вновь начало. М., 1997. С. 273. *Акимов Ю. Г*. Очерки... С. 57-58.
[328] *Clossey L*. Op. cit. P. 73, 104-105.
[329] JR. Vol. XVIII. P. 235; Vol. XXXIII. P. 63-65, 149.

классические повествования о путешествиях. Даже Шамплен, фактически посвятивший всю жизнь исследованию и освоению Северной Америки, ограничился общими знаниями о коренных жителях, почти функциональной способностью отличить гуронов от алгонкинов. Он смог назвать лишь одну ирокезскую нацию, онондага, но именно иезуит о. де Бребёф в 1635 г. первым назовет все пять наций Ирокезской лиги[330]. В 1654 г. о. С. Лемуан «весьма удивил» даже самих ирокезов, когда смог назвать «все их нации, группы и семьи, и каждого человека отдельно»[331]. Л. Кампо прямо заявлял, что в первой половине XVII в. иезуиты «были наиболее компетентными и почти единственными исследователями континента после Самюэля де Шамплена»[332].

С другой стороны, стремясь стимулировать колонизацию, иезуиты часто становились создателями географических мифов, столь обычных в эпоху великих открытий. Так, канадские миссионеры внесли свою лепту в создание мифа о Северо-Западном проходе, соединявшем Великие озера или Гудзонов залив с Китаем и Японией, и который они «так тщательно искали»[333]. Как писал о. Франсуа Дюкре в посвящении Людовику XIV своей «*Истории Канады*» (1664), «идут поиски нового, удобного и короткого пути в Китай и Японию через Новую Францию», которая «будет вручена вам как связь между Востоком и Западом, связь, достойную вашего интереса, занятия, богатства и благочестия»[334].

Но многие исследователи отмечают, что одни только экономические факторы не могли стать основой франко-индейской системы союзов. Подчас требовалось нечто большее, чем простой коммерческий интерес, нечто, объясняющее само присутствие французов и необходимость отношений с ними (тем более, что с конца XVII в. англичане Нью-Йорка предлагали больший и менее дорогой ассортимент товаров, чем в Квебеке или Монреале)[335]. Такое

---

[330] MNF. Vol. IV. P. 34*.
[331] JR. Vol. XLI. P. 109.
[332] *Campeau L*. La Mission des Jésuites... P. 13.
[333] JR. Vol. XVIII. P. 237; Vol. XXV. P. 29; Vol. XLI. P. 185; Vol. XLV. P. 219-221; Vol. XLVI. P. 249.
[334] *Du Creux F*. Op. cit. Vol. I. P. 10.
[335] *Grumet R. S*. Historic Contact: Indian People and Colonists in Today's Northeastern United States in the Sixteenth Through Eighteenth Centuries. Norman, 1995. P. 442.

объяснение могли дать миссионеры, превращая индейцев не только в христиан, но и во французских союзников, ибо в глазах аборигенов это было почти неразделимым[336]. Иезуитский миссионер, долгое время живший среди тех или иных племен, изучивший их язык и обычаи, принимал на себя важную роль посредника во франко-индейских отношениях не только религиозных, но и экономических и политических. В условиях колониальной ситуации, как «ситуации взаимного непонимания», одной из главных функций миссионера становилась именно объясняющая. Одновременно, обращая туземцев в христианство, миссионер создавал общую религиозную основу для дальнейшего роста взаимопонимания и доверия между коренным и пришлым населением[337]. Тем самым, он обеспечивал материальную и военную поддержку для своей главной миссионерской деятельности со стороны колониальных властей, и выступал реальным символом союза с французами для индейцев.

Эту функцию иезуитского миссионера осознавали и ценили колониальные лидеры XVII века. Так, посылая в 1648 г. к гуронам своего представителя Шатильона, губернатор Монманьи инструктировал его «делать и говорить только то, что прикажет Отец-настоятель гуронов»[338]. Иезуиты выступали послами от лица всей Новой Франции не только в переговорах с союзными племенами, но и враждебными ирокезами, а также с представителями других европейских колоний в Северной Америке – голландцами и англичанами.

Что представлял собой иезуит-миссионер в Новой Франции первой половины XVII в.? Это был француз около 35-40 лет, то есть не только закончивший новициат (программу обучения молодого иезуита), но и имевший уже за плечами несколько лет преподавания в коллежах. Часто это был професс, то есть иезуит всех четырех обетов, в том числе и особого «миссионерского»

---

[336] *Jefferson C*. Conquest by Law. Ottawa, 1994. P. 20; *Axtell J*. The Invasion Within... P. 277. Иная точка зрения представлена у: *Trigger B. G*. Early Native North American Responses to European Contact: Romantic versus Rationalistic Interpretations // The Journal of American History. 1991. Vol. 77, No. 4. P. 1206-1207.

[337] *Лурье С. В*. Историческая этнология. М., 1997. С. 211; *Стефаненко Т. Г*. Этнопсихология. М., 1999. С. 277.

[338] JR. Vol. XXXII. P. 69.

обета подчинения папе римскому и готовности следовать в любое место мира по его приказу. С появлением в колонии институтов, необходимых для иезуитской формации, таких как дом (резиденция) и коллеж, возникла возможность приносить обеты непосредственно на миссионном поле. Так поступили оо. Клод Пижар в 1640 и Жозеф-Антуан Поне в 1650 гг., ставшие профессами в Квебеке, и оо. Антуан Даньель в 1640 г. и Рене Менар в 1643-м – в Сент-Мари у гуронов[339]. Однако для вступления в орден требовалось вернуться в метрополию: так, Доминик Скот, с детства бывший иезуитским слугой, в том числе и в Гурнии, в 1638 г. отправился во Францию для вступления в новициат Общества и, по возвращению в Канаду в 1640 г., стал братом-коадъютором, то есть иезуитом трех обетов[340].

Из 78 иезуитских миссионеров, прибывших в Канаду в рассматриваемый период, 24 были выпускниками или работниками знаменитого коллежа Ля Флеш (в Анжу), где всегда были сильны стремления к миссии. Этот коллеж, основанный в замке Генриха IV в 1603 г., уже к 30-м гг. насчитывал 1400 учеников, набранных из элиты французского нобилитета[341]. Данную «миссионерскую» тенденцию отметил и поддержал сам генерал ордена Муцио Вителлески, который в 1635 г. писал из Рима ректору коллежа о. Нуарелю: «коллеж… полон ревностного миссионерского духа к Канаде... Я не сомневаюсь, что пример тех, кто предпочел суровость и леса Канады небу своей родины, смогут оттуда заставить других искать ту же пальмовую ветвь славы, и, вопреки расстоянию, помочь им в погоне за высочайшей добродетелью»[342]. Именно в Ля Флеш чаще всего назначались преподавателями и наставниками те иезуиты, которые оставили миссионное «поле» Новой Франции (оо. А. Массе, Ф. Рагено, Н. Адан, бр. Ж. Бюрель, Д. Скот, К. Жайе и др.), а Жером Лалеман, бывший суперио Гуронской и Канадской миссий, был там ректором в 1658-1659 гг.

---

[339] MNF. Vol. IV. P. 184-185, 777, 783; Vol. VII. P. 272-273.
[340] Ibid. Vol. II. P. 857.
[341] *Rochemonteix C*. Op. cit. T. II. P. 239. Из 254 иезуитских миссионеров, посланных в Северную Америку в 1610-1760 гг., более 60, то есть четвертая часть, были выходцами из Ля Флеш. Этот процент тем удивительнее, что Общество Иисуса имело множество других коллежей во Франции (46 в 1616, 74 в 1717, 88 в 1749).
[342] MNF. Vol. III. P. 15-16.

Представление о миссионерском духе коллежа Ля Флеш можно получить из сборника латинских од, составленном о. Шевалье, которые пелись новициями по знаменательным датам, в том числе, и приуроченным к отправлению миссионеров. Названия од («Чтобы чествовать отцов Общества Иисуса, посланных к берегам Канады, об их героическом и непреодолимом мужестве, о пылком желании работать во славу Божью», «Для тех же отцов, чье пламенное сердце горит милосердием во спасение жителей Канады», «Для Николя Адана, с пожеланием доброй посадки и счастливого пути к Канаде» и др.) демонстрировали важность и актуальность миссионерской тематики в стенах заведения[343].

Генерал Вителлески поддерживал миссионерскую пропаганду и в других французских коллежах. В частности, в феврале 1644 г. он встал на защиту коадъютора коллежа в Кемпере бр. Франсуа Шартона, ветерана канадской миссии, совершившего путешествия в Новую Францию в 1625 и 1627 гг. Шартон вызвал недовольство ректора коллежа де Лоне своими проповедями о необходимости помощи миссионерам в их тяжком труде во спасение душ американских язычников[344].

Именно в подобных коллежах, где иезуиты получали базовое гуманитарное и теологическое образование, те из них, кто избирал миссионерскую деятельность своим призванием, приобретали основные навыки, которые им понадобятся в заморских миссиях. Учебный план, стандартизированный *Ratio Studiorum* 1599 г., имел лингвистическую и филологическую основу, предоставлявшей новицию «поддержать положение чести в нашем Обществе и в широкой публике». Он включал латинскую и древнееврейскую грамматики, риторику, поэзию и классическую историю, а также курсы изящной стилистики и грамматики родного языка. Практиковались частые упражнения в диспутах на латыни, классические и религиозные драмы, которые оттачивали навыки устной культуры и апостольского служения. В

[343] *Haudrère P.* Le Collège royal de La Flèche, l'esprit missionnaire et le Canada // http://www.ameriquefrancaise.org/fr/article-5/Collège_royal_de_La_Flèche,_l'esprit_missionnaire_et_le_Canada.html (электронный ресурс: дата доступа: 25.10.2016)
[344] MNF. Vol. VI. P. 11-12.

дальнейшем новиции становились схоластиками, осваивавшими трехлетний курс философии (логика, математика, физика, этика и метафизика), затем от четырех до шести лет проходили теологическое обучение (Священное писание, каноническое право, положительное и нравственное богословие)[345].

По окончании новициата провинциал и руководство коллежа должны были «тщательно поразмыслить над тем, какого особого таланта, – к управлению или к проповеди, – можно ожидать» от будущих схоластиков, и сообразно с этим разрабатывать программу их образования. Они должны были также «позаботиться, чтобы те, кто показывает исключительный талант к проповеди, слишком долго не обучались литературе или даже философии и богословию, чтобы они не начинали проповедь лишь после того, как их живость была иссушена годами в классной комнате». С окончанием четырехлетнего курса теологии схоластики, претендующие на статус «профессa», подвергались экзамену в «основных областях философии и богословия», результатом которого было назначение их на те посты, к которым они показали особый талант. При этом, те, кто не справился с этой «экспертизой», могли рассчитывать на исключение в допуске к четвертому обету, если обладали «экстраординарным талантом к гуманитарным предметам или к индийским языкам»[346].

Еще в период обучения молодые иезуиты осваивали те методы деятельности, которые в дальнейшем могли пригодиться им в заморской миссии. Так, в Обществе существовало правило, согласно которому «каждый новиций должен совершить путешествие в некоторое указанное место». Цель его заключалась в том, «чтобы приучить новиция к трудностям путешествия, перед которым он окажется в будущем, чтобы узнать, каков он вне стен профессского дома» и приобрести «некоторый опыт в страдании».[347] Схоластики весь третий и заключительный год искуса посвящали апостольской жизни в милосердии и служении низшим слоям общества. В этой трудной «школе

[345] The Jesuit Ratio Studiorum... P. xi, 15, 17.
[346] Ibid. P. 6-7, 10, 115.
[347] *Du Creux F*. Op. cit. Vol. II. P. 433.

сердца» они учились нести послание Христа собственным «дикарям» Франции, крестьянам и клошарам, изучая местные диалекты, оттачивая навыки «популярной проповеди», постигая психологию народа[348].

Х. де Акоста, перечисляя главные качества миссионера, на первое место ставил способность к науке (особенно к лингвистике), и лишь затем упоминал о честности, набожности, чистоте, милосердии и доброте[349]. Не удивительно, что иезуитская корреспонденция из Канады наполнена упоминаниями о вычислении миссионерами времени солнечных и лунных затмений, наблюдениях за климатическими и географическими особенностями неизвестной страны, о всевозможных химических и физических опытах, столь поражавших воображение туземцев, об использовании множества приборов и механизмов, от часов до «галилейского компаса», но главное, – о поразительных достижениях в изучении индейских языков, благодаря базовому образованию иезуитского коллежа. Являясь не только частью, но и импульсом великой научной революции XVII в., иезуитское гуманитарное и точное знание приходило на помощь миссионерам в Америке или Китае[350]. И все же, в XVII в. еще не существовало никакого специального миссиологического образования. Главным учителем иезуитских миссионеров был опыт, приобретаемый ими самими непосредственно на «миссионном поле», или, позднее, передаваемый ветеранами новичкам.

В иезуитских коллежах пребывали отцы-профессы, то есть иезуиты четырех обетов, в компетенции которых находились образование и управление коллежами, и «молодые» монахи (в среднем, около 30 лет), недавно вышедшие из новициата, давшие три «простых обета» и еще не получившие рукоположение. Они делились на две категории: духовные и светские коадъюторы; первые продолжали свое образование в философии и теологии, готовясь к принятию особого обета; задачей вторых, обычно называемых братьями, было материально обеспечивать апостольскую деятельность

[348] *Axtell J.* The Invasion Within... P. 76-77.
[349] *Acosta J. de*. De natura novi orbis... P. 367-372.
[350] JR. Vol. XXVIII. P. 143; *Goddard P. A*. Science and Scepticism in the Early Mission to New France // Journal of the Canadian Historical Association. New series. 1995. Vol. 6. № 1. P. 45.

профессов и духовных коадъюторов, то есть освободить их от всех мирских проблем, связанных с жильем, пропитанием, одеждой и т. д. Большинство миссионеров оказывается именно среди духовных коадъюторов, которые, закончив свое интеллектуальное и духовное образование, стремились к заморским миссиям.

Проблемой, еще требующей своего детального исследования, остается вопрос о мотивации французских иезуитов к их миссионерской деятельности в Канаде. Что заставляло представителей французской элиты, самых образованных людей своего времени, членов могущественного ордена, покидать цивилизованный мир, претерпевать страдания морского путешествия к берегам почти неосвоенной колонии, невыносимые мучения речных и лесных передвижений, вонь и грязь, холод и жару, болезни и голод туземной жизни, находясь под постоянной угрозой смерти как со стороны врагов, так и своих хозяев? При этом, не ожидая сколько-нибудь значительных результатов своего труда: крестя лишь умирающих или тех, кто прошел двух- трехлетний катехуменат, концентрируя внимание на более далекой перспективе, наставляя прежде всего детей, а потом уже и взрослое население. Создается впечатление, что в миссионерское предприятие их влекло не столько желание спасти других, сколько пострадать самим и, возможно, тем самым обрести благодать. Еще в 1634 г., за десять лет до первых пленений и мученических смертей, суперио р канадской миссии Общества Иисуса Лежён писал о «желании столь многих из нашего общества, прибыть в эти страны и пожертвовать своими жизнями и силами во славу Нашего Господа»[351].

Мученичество было настолько важным компонентом иезуитской миссионерской идентичности и идеологии в XVII в., что они не могли представить успешную миссию без него. Поскольку миссионеры видели себя наследниками апостольской традиции, они неизбежно рассматривали всю свою деятельность в контексте святости. «Мы продолжили служение Апостолов в их… труде ради спасения душ и распространения царства божьего», учил Луи

[351] JR. Vol. VI. P. 99.

Лалеман[352]. Казалось, они встречались с теми же вызовами, что и первые апостолы: гонения, пороки, маги и чудотворцы, враждебные народы, клевета, долгое и опасное путешествие, «все беды, все бичи, войны и глады»[353]. И миссионеры могли обрести ту же божественную благодать своей жертвой ради Бога: «Враг, который не дает сражение, – опасен, поскольку не ослабляет свою силу; чем более кроваво сражение, тем благородней победа и величественнее триумф. Чем больше эта младенческая Церковь имеет общего с ранней, тем больше для нас надежда узреть, как она произведет цветы и плоды, достойные Рая»[354]. Когда они достигали успеха в изучении туземных языков, в лечении или иных «чудесах», какими славились апостолы ранней церкви, то считали эти дары знаками своего избранничества Богом[355].

Учитывая значение, которое иезуиты придавали страданию и мученичеству и в отношении собственной идентичности как наследников апостолов, и успеха новой церкви в Канаде, факт, что канадская миссия еще не обрела своих мучеников, стал причиной для беспокойства[356]. Как утешение, Жером Лалеман начал расценивать всю миссию как постоянное, повседневное мученичество. Он писал в *Реляции* 1639 года: «Мы иногда задавались вопросом, можем ли мы надеяться на обращение этой страны без потери крови; следуя принципу, гласящему, что кровь Мучеников – семя христиан, видя славу Божью, которую усиливает твердость Мучеников, кровью которых была в последнее время так пропитана вся остальная часть земли, будет своего рода проклятием, если эта область мира не будет соучаствовать в счастье величия этой славы. Но я признаюсь, теперь, когда я здесь и вижу, что происходит, а именно: бои, сражения, атаки и генеральные наступления против всей Природы, с которыми ежедневно сталкиваются здесь Евангельские работники, и в то же время, – их терпение, их храбрость и непрерывное усердие в

[352] *Lallemant L.* Op. cit. P. 342.
[353] JR. Vol. XII. P. 85. Ср.: «посылаю вас, как овец среди волков» (Мф. 10: 16).
[354] JR. Vol. XI. P. 41-43.
[355] JR. Vol. XXV. P. 105; Vol. XXXV. P. 235; *Deslandres D.* Croire et faire croire... P. 301.
[356] Подобные проблемы беспокоили на рубеже XVI-XVII вв. и мексиканских иезуитов после известий о гонениях на христиан и мученических смертях их коллег в Японии: как добиться, чтобы Новая Испания демонстрировала столь же яркие возможности для обретения мученического венца и утверждения святых покровителей нарождающейся церкви? (см.: *Clossey L.* Op. cit. P.125).

преследовании цели, – я задаюсь вопросом, необходимо ли какое-либо еще мученичество для результатов, к которым мы стремимся; и я не сомневаюсь, что найдется множество людей, которые предпочли бы сразу получить удар топором по голове, чем провести годы, влача такую жизнь каждый день, трудясь ради обращения этих варваров»[357].

Эта идея «перманентного» мученичества оказалась адекватной и психологическим установкам прибывших в Канаду иезуитов, и объяснением медленного и скудного прогресса христианской веры. Буквально все стороны жизни канадских аборигенов становились препятствием для жизни и работы миссионера: их задымленные и грязные жилища казались им «миниатюрной картиной Ада», «их слова – часто только богохульства против Бога и наших тайн, и оскорбления против нас». К этому необходимо добавить суровость погоды, неудобство дорог и постоянную опасность ирокезского вторжения. «В результате, – писал Ж. Лалеман, – нужно всегда быть готовым и терпеливым, и знать, что здесь еще менее, чем в любом другом месте мира, можно быть уверенным в своей жизни». Логическим заключением такого образа жизни было убеждение, что «единственный год терпения и храбрости среди этой непрерывной борьбы и сражений действительно равен одной короткой мученической смерти»[358].

С этой точки зрения мученичество состояло не только в акте физической смерти, но также, что, возможно, было более важным, в добровольном страдании, в стремлении к нему. И она формировалась не столько на канадском материале, сколько в широком контексте миссионерской работы, ведущейся католической церковью и в Европе, и за ее пределами. Протагонист иезуитской миссии, ставший эталоном к XVII в. – св. Франциск Ксаверий, – возможно, был одним из вдохновителей такого подхода. В своих письмах он не скупился на описания препятствий для миссионерской работы, возникавших по географическим, климатическим или психологическим причинам, сравнивая их

[357] JR. Vol. XVII. P. 13. Эта идея впервые появляется в *Реляции* П. Лежёна за 1633 г., перед его отправлением в зимнее кочевье с группой монтанье (Ibid. Vol. V. P. 171).
[358] Ibid. Vol. XVII. P. 13-19.

преодоление с пребыванием в чистилище: «Тяготы длинного путешествия; соприкосновение с грехами других людей, в то время как вы угнетены собственными; постоянная жизнь среди язычников, и это на земле, которая опаляется лучами солнца; все это – действительно испытания, – писал он из Индии. – Но если они переносятся ради Бога, они становятся великими удобствами, и источником многих небесных удовольствий. Я убежден, что те, кто истинно любит крест Христа, ценят такую жизнь, проведенную в бедствии, чтобы стать счастливым, и расценивают предотвращение креста, или освобождение от него, как своего рода смерть. Ибо такая смерть более горька, чем жизнь без Христа, когда мы ощутили Его ценность. Верьте мне, никакой крест не сравнится с этим крестом. С другой стороны, какое счастье ежедневно жить при смерти, и в умерщвлении наших желаний, и в поиске, не своего, но того, что от Иисуса Христа!»[359]. Св. Винсент де Поль также описывал миссию как постоянную («живую») форму мученичества: «Есть вид мученичества – истощаться ради добродетели. Действовать так, значит возвещать правду и максимы Евангелия Иисуса Христа не словами, а соответствием своей жизни – жизни Иисуса Христа; и, следовательно, жить и умирать так же; это и значит быть мучеником»[360].

Тематика мученической смерти как призвания миссионера звучала и в контексте мартиальной риторики, которую активно использовали иезуиты в XVII в. и в заморских, и в так называемых «внутренних», европейских миссиях. Как супериор канадской миссии, Поль Лежён воспринимал себя и своих сподвижников, прибывших в Новую Францию в 1632 г., как авангард, посланный, чтобы «вырыть траншеи» для «храбрых солдат», которые «осадят и возьмут город». Он направлял лингвистические «экспедиции», чтобы «напасть на врага на его территории с его собственным оружием», и расставлял «батареи», чтобы «уничтожить империю Сатаны», над которой «развернется знамя Иисуса Христа». Его коллеги в Гуронии развивали те же военные

[359] *Xavier Fr*. Op. cit. P. 93, 161-162.
[360] Цит. по: *Deslandres D*. Croire et faire croire... P. 62. Ср. у ап. Павла: «Ибо мы живые непрестанно предаемся на смерть ради Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в смертной плоти нашей» (2 Кор., 4: 11).

метафоры: иезуитские резиденции назывались «фортами» и «цитаделями», из которых язычников бомбардировали «батареи проповедей и наставлений», нацеленных на сатанинскую «твердыню»[361].

Вместе с тем, это желание претерпеть муки за веру рождало противоречие между индивидуальным желанием отдельного иезуита и орденским принципом индифферентизма, предполагающим общую пользу ордена и католической церкви. Член Общества Иисуса не должен быть привязан ни к одному конкретному месту или делу, ибо он, как раб Христов, следующий правилу повиновения своим суперiорам, обязан с равным усердием и готовностью (индифферентно) следовать их приказам: «Я и не помышлял о путешествии в Канаду, когда был послан сюда, – писал Поль Лежён по прибытии в Новую Францию в 1632 г.; – я не чувствовал никакой особой привязанности к дикарям, но обязанность повиноваться была связующей, даже если бы меня послали в тысячу раз дальше»[362].

Личные предпочтения с этой точки зрения скорее мешали, нежели способствовали успеху миссии. Поэтому, довольно часто на горячие призывы о назначении в канадскую миссию, генерал ордена (это было в его компетенции) отвечал отказом, напоминая о добродетели повиновения и часто цитируя св. Игнатия, который в тех случаях, когда его просили о разрешении отправиться в Индию, отвечал, что каждый на своем месте должен искать «собственную Индию»[363]. Один из претендентов на участие в восстановлении миссии в Квебеке в 1632 г. о. Бенье в отчаянии писал Лежёну о том, как он «безутешен, если не прибудет в Канаду, если он не сразится со своими грехами, которые отвращают его от этого», и убеждал его лично написать генералу Вителлески о получении разрешения в эту миссию[364].

В контексте этого мартирологического дискурса, по видимому, меньшую роль для французских иезуитов первой половины XVII в. играла

[361] JR. Vol. V. P. 21; Vol. VIII. P. 121; Vol. XIV. P. 107, 125-127, 149; Vol. I. P. 221; Vol. XIII. P. 81; 14:107, 149; Vol. XVII. P. 115. См.: *Axtell J.* The Invasion Within... P. 91, 93.
[362] JR. Vol. V. P. 31.
[363] MNF. Vol. VII. P. 295-296.
[364] JR. Vol. VI. P. 65.

эсхатологическая и апокалиптическая проблематика, традиционно считавшаяся основной для христианского миссионерства вообще, и раннего Нового времени, в частности. Действительно, еще веком ранее идеи грядущего Второго пришествия, прологом которого является начавшаяся мировая миссия церкви, были достаточно популярны среди иезуитских миссионеров и теологов. Для Хосе де Акосты проповедь слова Божьего всем народам мира было знаком нависшего конца. Его «*Третий Катехизис*» (1585) описывал мир как старый и умирающий, и, «когда вся вселенная услышит проповедь Евангелия, наступит конец». Однако это не могло произойти, пока не обращен Китай, задача, которая практически исключала апокалипсис в ближайшем будущем[365]. То есть, Акоста считал, что открытие новых земель задержало наступление конца света.

Этот чисто миссионерский взгляд получил дальнейшее развитие в Обществе, в том числе и среди французских иезуитов, постепенно смещавших акцент с цели апостолата на сам процесс: «Мир не исчезнет, – заявлял канадский миссионер о. Брессани в 1653 г., – пока Евангелие не будет проповедовано повсюду. На запад от гуронов, вплоть до Китайского моря, [находятся] неисчислимые нации, следовательно, необходимо, чтобы Евангелие однажды проникло туда»[366]. А св. Жан-Франсуа Режи из Лангедока, считая свой апостолат в христианской стране завершенным, поставил целью обращение племен Канады. Дважды (в декабре 1634 и в ноябре 1635 гг.) он обращался к генералу с просьбой исполнить его обеты, однако, тщетно[367]. С другой стороны, многие кандидаты в заморские миссии испытывали настоящий страх не успеть принять участие в триумфальном шествии Евангелия в закатные времена этого мира, и тем самым упустить шанс обрести благодать спасения, пролив свою кровь[368].

---

[365] *Prosperi A*. L'Europa cristiana e il mondo: alle origini dell'idea di missione // Dimensioni e problemi della ricerca storica. 1992. № 2. P. 203-204.
[366] JR. Vol. XL. P. 61.
[367] *Fouqueray H.* Op. cit. T. V. P. 267.
[368] *Pizzorusso G*. Le choix indifférent: mentalités et attentes des jésuites aspirants missionnaires dans l'Amérique française au XVIIe siècle // Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée. 1997. T. 109. № 2. P. 890-891. Кстати, Тревор-Ропер отмечет, что в XVII в. наблюдалось возрождение теорий циклического

Большую роль в росте миссионерского энтузиазма среди французских иезуитов сыграли беатификация и канонизация И. Лойолы и Ф. Ксавье в 1609-1622 гг., ожививших идеи заморского апостолата, с которым ассоциировались их имена, особенно Ксавье – основателя восточной миссии Общества Иисуса. Так, будущий канадский святой мученик о. Изаак Жог, «услышав о трудах великого Св. Франциска Ксавье в Индиях», не только задумался «о пролитии своей крови, или, по крайней мере, посвящении жизни спасению душ в какой-нибудь далекой стране», но и стал иезуитом, полагая, видимо, что это единственный способ реализации этой цели[369].

Луи Лалеман стремился сформировать у своих подопечных эсхатологическое мировоззрение, которое вело их к пониманию миссии как возможности спасти и быть спасенными[370]. Он учил, что миссия была, прежде всего, возможностью для испытания страдания самим миссионером, как основы внутреннего духовного развития, и с этой точки зрения, канадская миссия представлялась самой предпочтительной «потому, что эта миссия была более плодотворна в трудах и крестах, потому, что она предлагала менее блестящую карьеру и вела больше, чем любые другие к освящению миссионеров»[371]. Иисус искупил мир через крест, а не через чудеса или проповедь, «так и евангельские работники обретут благодать искупления только своими крестами и гонением, от которых они пострадают. Так что нельзя ждать великого плода от их служения, если ему не будет сопутствовать споры, клеветы, раны и страдания»[372]. Для Лалемана именно мученики были первыми из разрядов святых, потому что своими страданиями они способствовали славе церкви: «Именно святым мученикам Церковь обязана своим распространением по

развития мира и предсказаний гибели цивилизаций и наций (*Trevor-Roper H*. The Crisis of the Seventeenth Century. Religion, Reformation and Social Change. N. Y., 1967. P. 44).

[369] JR. Vol. XXIX. P. 39.

[370] *Goddard P. A*. Canada in Seventeenth-Century Jesuit Thought: Backwater or Opportunity? // Decentring the Renaissance. Canada and Europe in Multidisciplinary Perspective, 1500-1700. Toronto, 2001. P. 193-197. Об августинианской трактовке мученичества см.: *Jensen M. P*. Martyrdom and Identity. The Self on Trial. L., 2010. P. 87-88.

[371] *Lallemant L.* Op. cit. P. 12.

[372] Ibid. P. 59-60.

всему миру… Смерть освобождает их не только от вины, но также и от всякого наказания за их грехи, и нет для них никакого чистилища»[373].

Ученик Л. Лалемана и будущий мученик Жан де Бребёф в 1631 г. начертал обет посвящения себя миссии, подписав его собственной кровью, в котором сообщал, что «готов пожертвовать всею [ею] так же охотно, как этой каплей»[374]. Тот торжественный обет был первым из многих, сделанных им в последующие годы: «Тебе, господи Иисусе, я предлагаю с удовольствием свою кровь, свое тело и свой дух, чтобы я мог умереть за тебя, пожелавшим умереть за меня... Позволь мне жить так, чтобы я смог умереть, когда ты призовешь меня. Господи, я приму твой потир и воззову к твоему имени: Иисус, Иисус, Иисус»[375]. Эта же мотивация определяла и стремление П.-Ж. Шомоно в Гуронскую миссию, где требовались «скромность, терпение, милосердие и усердие душ», и «где природа находит менее всего удовлетворения»[376].

Миссия в Канаде, «наилучшем месте в мире для совершенствования монаха»[377], приобретала собственную ценность, помимо перспективы всеобщего спасения. «Новая Франция, – утверждали миссионеры, – воистину место, где каждый учится в совершенстве искать одного лишь Бога, желать одного лишь Бога, быть искренним перед Богом, и доверять и полагаться исключительно на его божественное и отеческое провидение; и это – богатая сокровищница души, которую невозможно оценить»[378]. Эта ценность, как видим, связана со страданием, мученичеством, которое приобретало очистительный и спасительный характер, но уже для самого миссионера, а не только его ближнего. В этом отразилась общая атмосфера раннего Нового времени, связанная с интериоризацией сознания, пропитанного сомнением и страхом о посмертной судьбе души.

---

[373] *Lallemant L.* Op. cit. P. 186, 283. Мысль, не раз повторенная св. Франциском Ксаверием (*Xavier Fr*. Op. cit. P. 93).
[374] *Martin F*. Op. cit. P. 74-75.
[375] MNF. Vol. VII. P. 508.
[376] *Chaumonot P. J. M*. Op. cit. P. 34-36.
[377] JR. Vol. XVIII. P. 15.
[378] Ibid. Vol. VIII. P. 169.

В связи с вышеизложенным интересен следующий факт. Кардинал Ришелье, вступив в конфликт с королевским исповедником иезуитом Николя Коссэном, в 1638 г. предложил парижским суперіорам отправить его к дикарям Канады, чтобы больше не вспоминать о нем. Однако те ответили, что назначение в суровые миссии Новой Франции почитается за честь, и отправление туда о. Коссэна не считалось бы наказанием[379]. Даже, если рассматривать этот ответ как дипломатический ход с целью оставить Коссэна во Франции, сам факт признания столь высокой ценности канадской миссии показателен. Еще более наглядно она была продемонстрирована ежегодными *Реляциями* из Новой Франции, чтение которых стало мощным стимулом для путешествия в Канаду не только иезуитов, но и массы французов-мирян в поисках новой и более чистой жизни.

В миссиологических идеях Л. Лалемана прослеживается еще средневековая традиция подхода к миссионерской деятельности как к сугубо индивидуальной, направляемой скорее сверхъестественными, нежели рациональными факторами. «Если проповедник не будет человеком молитвы, то он никогда не произведет много плода, – писал Лалеман. Проповедь – сверхъестественная работа, поскольку спасение душ является ее целью; и орудие должно быть приспособлено к этой цели. Это ни знание, ни красноречие, ни другие человеческие таланты, но святость жизни и союз с Богом, которые делают нас подходящими орудиями для спасения душ. У большинства проповедников достаточно знаний, но недостаточно преданности или святости». Но, если полностью положиться на Бога, он позволит вам «творить чудеса, даже при том, что ваши естественные состояние и призвание не предполагали ведения апостольской жизни»[380]. С этим подходом связано и заявление П.-Ж. Шомоно о том, что ему «не были нужны великие познания в доктрине и теологии для того, чтобы передать веру этим дикарям», и именно

[379] *Fouqueray H.* Op. cit. T. V. P. 99.
[380] *Lallemant L.* Op. cit. P. 68-69, 90, 213.

поэтому он решил, что «Бог предназначил [его] для Канады», и ему «не было нужды заканчивать занятия» в коллеже[381].

Здесь возникало противоречие с теми рациональными основаниями деятельности ордена, которые были заложены в течении XVI-XVII вв. И. Лойолой, Х. Надалем, Х. де Акостой, Ф. Суаресом и др. «Благочестие» вновь противопоставлялось «науке» или «стратегии». О том, насколько это выходило за рамки игнатианской традиции свидетельствует, например, тот факт, что генерал Вителлески создал специальную комиссию для исследования доктрины Л. Лалемана, впрочем, без всяких последствий для автора[382]. Германский иезуит Ф.-К. Амрин на рубеже XVII-XVIII вв. будет убеждать своих коллег в том, что именно дьявол ободрял заблуждение, что миссионерская работа не требовала никакой специальной академической подготовки[383]. Тем не менее, Л. Лалеман не был представителем грядущего квиетизма: активная деятельность, и, прежде всего, миссионерская, была необходима, но она должна была вдохновляться внутренними религиозными мотивами, а не внешними мирскими. Он призывал «соединить действие и созерцание.., отдаваясь первому в той же пропорции, с какой мы заняты последним»[384].

Одного желания, пусть даже вызванного самыми благочестивыми устремлениями, было мало. Для получения назначения в миссию, тем более в такую, как канадская, требовались и иные качества, иногда вообще не зависящие от мотивации, такие, как здоровье, возраст, физическая сила и др. В одном из писем из Канады главными характеристиками, необходимыми для миссионера, назывались «доброе здоровье, превосходная память и истинная добродетель»[385].

Немаловажными были психологические особенности потенциального миссионера: неспособность создавать или поддерживать комфортный психологический климат в совместной работе могли серьезно осложнить

[381] *Chaumonot P. J. M*. Op. cit. P. 36.
[382] *Bangert W. V*. Op. cit. P. 209-210.
[383] *Clossey L*. Op. cit. P. 132.
[384] *Lallemant L.* Op. cit. P. 225.
[385] JR. Vol. XVII. P. 237.

апостольские усилия всех миссионеров, спровоцировать конфликты не только среди миссионного персонала, но и с новообращенными. «Люди, прибывающие ради креста, а не обращений, чрезвычайно гибки и послушны, – считал П. Лежён, – иначе здесь не будет никакого мира, и, следовательно, никакого плода». «Среди других драгоценностей, которыми должен сиять работник в этой миссии, – вторил ему Ж. де Бребёф, – мягкость и терпение должны занять первое место»[386]. Поэтому отбор миссионеров во Франции был весьма тщательным, но даже после этого иные кандидатуры могли быть отвергнуты последней инстанцией – генералом ордена в Риме. Но всегда оставались сомнения в правильности того или иного решения. Пример о. Николя Адана представляется наиболее наглядным в этой связи.

В Канаде французские миссионеры сталкивались, как правило, с двумя наиболее трудными проблемами: условия жизни и изучение индейских языков. Неспособность справиться с той или иной (или обеими) вовсе не означала непременного возвращения в метрополию. Этих священников могли использовать для нужд миссии в резиденциях или обслуживания духовных потребностей французов Квебека или Труа-Ривьер. Главным условием, однако, было обладание уступчивым характером, усердием и набожностью. Эту миссионерскую установку великолепно выразил будущий мученик Ш. Гарнье: «Я молю Бога дать мне дар языков и дух креста»[387].

Многие такие иезуиты, не работавшие непосредственно на миссионном поле, но оказавшиеся полезными для функционирования миссии, закончат свои дни в Новой Франции. Например, Ан Денуэ, «увидев, что его память не позволяла ему изучать языки, посвятил себя полностью служению бедным Дикарям и тем, кто наставлял их, унижая себя с беспрецедентной страстью, самыми трудными и презренными делами»: собирал коренья, ловил рыбу и т. п., дабы не «обременять миссию» и обеспечить себе возможность «умереть на поле боя»[388].

[386] Ibid. Vol. VI. P. 67; Vol. XI. P. 11.
[387] MNF. Vol. III. P. 153.
[388] JR. Vol. XXIX. P. 27-29.

Николя Адан приобрел репутацию «трудного отца» еще во Франции. Генерал Вителлески был против его назначения в Новую Францию, исходя именно из его психологической неготовности к таким испытаниям. Однако дал согласие на его отправку в 1636 г., дабы проверить свои сомнения[389]. Почти сразу после прибытия Адана возникли какие-то трения между ним и другими членами миссии (иезуитские источники всегда чрезвычайно скупы на такого рода информацию)[390]. Супериор Квебека не имел достаточно власти, чтобы отослать какого-либо члена миссии, прибывшего в колонию. Но осенью 1641 г., в нарушение существующих правил, о. Адана отправили во Францию именно из-за особенностей его характера, а не проблем адаптации к вызовам климата или туземного образа жизни[391].

История о. Ноэля Шабанеля, одного из гуронских мучеников, демонстрирует иное решение этой проблемы. Как и о. Адан, Шабанель «даже после трех, четырех и пяти лет усилий изучить язык Дикарей, настолько мало продвинулся, что едва мог объясняться даже в самых обычных делах», хотя «горел желанием» их обращения. «Это было сильным мучением» для того, кто считал себя уже состоявшимся священником и преподавателем. «Из-за этого его разум был настолько настроен против обычаев и манер Дикарей, что он видел их недостатки во всем; он не мог привыкнуть к пище страны; и жизнь в миссиях оказывала такое насилие над всем его естеством, что он столкнулся там с необыкновенными трудностями, без какого-либо утешения». Но «Бог дал ему сильное призвание для этих стран», и Шабанель старался компенсировать свои недостатки, выполняя роль коадъютора, то есть слуги, помогая своим коллегам в быту. Одновременно он принес обет «остаться навеки в этой миссии Гуронов», каковой и исполнил, сгинув без вести в канадской чаще[392].

Действительно, даже от обладающего высокими духовными качествами иезуита ждали реальной помощи в делах миссии. Если, по тем или иным

[389] MNF. Vol. III. P. 136-137.
[390] Ibid. Vol. IV. P. 504.
[391] MNF. Vol. IV. P. 530-531; JR. Vol. XX. P. 119. Даже вернувшись во Францию, о. Адан продолжал интриговать против канадских миссионеров, пытаясь сорвать переговоры П. Лежёна о помощи против голландцев и ирокезов в Новой Франции (MNF. Vol. V. P. 372).
[392] JR. Vol. XXXV. P. 151-157.

соображениям, он не мог эту помощь предоставить, он становился обузой и фактором раздражения для его коллег. Так, например, о. Жоржа-Александра Дёдемара, в его 52 года, перевели из закрытой в 1641 г. миссии Сент-Анн в заливе Св. Лаврентия в Квебек. Миссионер, работавший с 1636 г. среди микмак, теперь оказался среди племен, говоривших на ином языке и ведущих совсем другой образ жизни. В таком возрасте приступить к изучению новых туземных языков и традиций было очень трудно, отнимало много времени и сил у всей миссионерской общины, отвлекая остальных ее членов от их непосредственных обязанностей. Это решение французского суперията, демонстрировавшее непонимание условий работы канадской миссии, вызвало критику со стороны миссионеров, в частности суперията Б. Вимона и П. Лежёна, написавших генералу Вителлески письма с жалобой на своего провинциала[393]. Равно и о. Амбаля Дефрета, прибывшего в Квебек в 1646 г., уже в следующем году отправили обратно во Францию в силу его неудачи в приспособлении к условиям жизнедеятельности канадских миссионеров[394].

Возможно, стремясь избежать подобных инцидентов, канадские миссионеры не скупились на описание трудностей и опасностей их миссионного поля, «чтобы те, кого назначат в эту миссию, могли увидеть из Франции испытания, с которыми они должны будут бороться»[395]. Так, «*Инструкции для Отцов нашего Общества, которые будут посланы к Гуронам*» Бребёфа могли охладить даже очень сильный пыл, возникший у какого-нибудь схоластика во французском коллеже. Но, решившись на это предприятие, будущий миссионер уже был готов к возможным вызовам его предназначению.

С самого начала, отправляясь из Квебека к месту своего назначения, миссионер подвергался серьезным испытаниям: утлые суденышки, готовые перевернуться в любой момент, изматывающий труд гребца, подобно

[393] MNF. Vol. V. P. 278, 282.
[394] Ibid. Vol. VII. P. 216.
[395] JR. Vol. XII. P. 115.

«преступнику, приговоренного к галерам»[396], и преодоление многочисленных порогов, когда было необходимо покинуть каноэ и нести его и весь груз на себе. Наиболее трудным, конечно, было путешествие в Гуронию, длившееся около 30 дней, во время которого необходимо было преодолеть от 40 до 60 порогов. И. Жог и его спутники, например, возвращаясь в Квебек в 1642 г., «были вынуждены высадиться сорок раз, и сорок раз нести наши лодки и весь багаж среди потоков и водопадов». Эти волоки могли простираться на 15 км[397].

При этом Бребёф рекомендовал «не предпринимать ничего, что не сможете продолжить; например, не начинайте грести, если не склонны продолжать грести», чтобы не вызвать раздражения или гнева проводников[398]. «Днем солнце жжет вас; ночью вы рискуете стать добычей москитов», которых о. Шомоно сравнил с «казнью египетской». Только вечером – привал, на котором «единственной пищей является горсть зерна, размолотого между двумя камнями и сваренного в воде; единственной кроватью – земля, иногда только грубые камни, и обычно никакой крыши, кроме звезд; и все это в бесконечной тишине». В случае травмы или болезни, «не ожидайте от этих варваров никакой помощи, ибо откуда они сами могут получить ее? И я не стал бы гарантировать, что они не оставят вас, если вы не сможете следовать за ними». Но даже по достижению индейского селения, где находится миссия, положение мало изменится. «Измотанным и изнуренным, какими вы прибудете, мы сможем дать лишь жалкую циновку, служащую вам кроватью; и, кроме того, блохи будут держать вас бодрыми почти всю ночь»[399].

Жизнь в индейской хижине, «в наших дворцах из коры», как иронизировали иезуиты, для европейца действительно могла показаться ужасной. «Нужно всегда спать на голой земле, и жить с утра до ночи в маленьком аду из дыма; в месте, где часто утром оказываешься покрытым снегом, который лежит повсюду в хижинах Дикарей; где паразиты имеются в большом количестве; где чувства, каждое и все разом, измучены и ночью и

[396] Ibid. Vol. L. P. 255.
[397] JR. Vol. VIII. P. 77; Vol. XV. P. 151; Vol. XXXI. P. 19; Vol. XXXIII. P. 65; MNF. Vol. IV. P. 477.
[398] JR. Vol. XII. P. 121.
[399] JR. Vol. X. P. 89-91; MNF. Vol. IV. P. 477.

днем; ни у кого никогда нет ничего, кроме воды, чтобы утолить жажду; в то время как лучшая пища, которую обычно едят там, это лишь паста из маиса, сваренном в воде. Нужно работать постоянно, хотя всегда плохо питаться; в течение дня нет и мгновения, чтобы уединиться; нет ни комнаты, ни спальни, ни туалета, чтобы выполнить свои дела. Нет даже иного [источника] света, кроме дымного огня, окруженного разом десятью или пятнадцатью людьми, и детьми всех возрастов, которые кричат, плачут и спорят»[400].

В отношениях с индейцами необходимо было находиться в постоянном напряжении, следя за своими словами и поступками, среди «многочисленных вещей, которые, будучи неприятными, должны быть вынесены ради любви божьей, без слов и взглядов… Вы должны вести себя так, чтобы вообще не быть неприятным даже одному из этих Варваров». Тем не менее, «в любой момент дружба их может обратиться в ненависть, и ваша жизнь потеряет всякую ценность. Вы ответственны за бесплодие или плодородие земли; вы – причина засухи; если вы не можете вызвать дождь, они будут говорить лишь о вашем уничтожении». Смерти также в любой момент можно ожидать от многочисленных врагов, прежде всего, ирокезов[401]. Вывод Бребёфа был весьма неутешителен: «вы попадете в руки варварского народа, который мало озабочен вашей философией или богословием. Все прекрасные качества, которые могли бы сделать вас любимым и уважаемым во Франции, походят на жемчуг, растоптанный под копытами свиней, или скорее мулов, которые крайне презирают вас, когда видят, что вы не столь хорошие вьючные животные, как они. Если вы сможете идти нагишом, и тащить лошадиный груз на своей спине, как они, то вы станете мудрецом, согласно их учению, и будете признаны великим человеком, иначе никак»[402].

Конституции ордена предусматривали возможность подобных трудностей, возникавших перед его членами в различных уголках мира. Они требовали от потенциальных новобранцев не только демонстрации веры и

[400] JR. Vol. IX. P. 175; Vol. X. P. 91-93; Vol. XXXV. P. 153.
[401] Ibid. Vol. X. P. 93; Vol. XII. P. 117-119.
[402] Ibid. Vol. XII. P. 123.

интеллекта, но и абсолютного физического здоровья, отказывая всем тем, кто имел «дефект тела, болезни, слабости или ярко выраженное уродство», ибо они «делали их непригодными для служения нашему господу Богу в этом Обществе ради помощи душам»[403].

Работа миссионера также была сопряжена со многими проблемами, важнейшая из которых – изучение труднейших индейских языков. «Вместо того, чтобы быть великим учителем и теологом, как во Франции, здесь вы окажетесь скромным студентом, но зато, о Боже милосердный! с какими учителями! – женщинами, детьми и всеми Дикарями, выставленным ими на посмешище. Гуронский язык будет вашими св. Фомой и Аристотелем; и вы, умный человек, многословный среди ученых и знающих людей, надолго станете немым среди Варваров. И вы достигните немалого, если после долгого времени начнете хотя бы немного запинаться»[404].

С другой стороны, эти примеры суровой и опасной жизни отвечали требованиям собственного предназначения иезуита, в том понимании, которое ему придавали верные последователи Луи Лалемана. Бребёф уверенно заявляет, что «нет ни одной опасности для души того, кто несет в страну гуронов страх и любовь божьи; напротив, я нахожу беспрецедентными преимущества для совершенствования. Нуждаясь в малом, в пище, одежде и сне, нет иных соблазнов, кроме голой необходимости. Разве это не великолепная возможность объединиться с Богом?»[405]. По сути, речь шла о практике аскезы, а аскетизм с эпохи раннехристианской церкви был генетически связан с духом мученичества, стремясь воспроизвести святость жизни эпохи гонений[406].

Нельзя, конечно, представлять французских иезуитов в Канаде XVII в. людьми, бесстрашно и хладнокровно стремящимися «в самую пасть волков», готовых спокойно страдать и даже расстаться с жизнью. Нет, большинство тех, кто стал символом тягот и мучений канадской миссии, часто испытывали страх, тоску, даже депрессию, то есть все те чувства, которые испытывают в

[403] См.: Constitutiones... P. 57-58, 88, 106.
[404] JR. Vol. X. P. 91-93.
[405] Ibid. P. 103.
[406] *Jensen M. P*. Op. cit. P. 88.

результате «культурного шока». Как писал И. Жог квебекскому настоятелю перед своим роковым путешествием к ирокезам, «бедная природа, которая помнила прошлое, содрогалась»[407]. Отчеты иезуитских миссионеров сыграли, вероятно, немаловажную роль в становлении современной науки психологии, в том числе и тех ее аспектов, которые были связаны с изучением феноменов культурной адаптации, вроде ностальгии[408].

Но те, кто смог приспособиться к новым условиям канадской миссии, проявляли действительно чудеса в христианизации индейского мира. Когда о. Брессани возвратился в Канаду через год после освобождения из ирокезского плена, где потерял почти все свои пальцы, индейцы задались вопросом, «если бы не было Рая, как могли появиться люди, готовые переступить через костры ирокезов, чтобы спасти нас от Ада и повести за собой на Небеса?» В результате, некий гурон заявил, что «больше не может сомневаться в истинах веры»: зрелище «отрезанных пальцев стало ответом на все мои сомнения»[409]. «Презрение, которое… мы показываем к смерти и всем опасностям, которым подвергаемся», резюмировал гуронский супериор Лемерсье, склоняет индейцев «к Истине»[410]. Иезуитские миссионеры оказывались незаменимыми в достижении не только религиозных целей, но и в решении политических, экономических, исследовательских и многих других задач, стоявших перед маленькой французской колонией в огромном и чужом мире. Недаром квебекский супериор о. Б. Вимон восклицал, что «потерять одного работника, полностью обученного и подходящего для этих областей, означает потерять драгоценное сокровище»[411].

Миссионерам противостоял громадный и ничтожно мало изведанный индейский мир, вмещавший сотни племен, говорящих на множестве языков, ведущих разнообразный образ жизни и вступающих между собой и с европейцами в очень сложные и насыщенные противоречиями отношения (см. Приложение 1).

---

[407] MNF. Vol. VI. P. 468.
[408] *Стефаненко Т. Г.* Ук. соч. С. 281.
[409] JR. Vol. XXX. P. 69.
[410] Ibid. Vol. XV. P. 121.
[411] Ibid. Vol. XXV. P. 25.

Именно первые французские миссионеры, и иезуиты, прежде всего, заложили основу этнографического описания народов Северной Америки, на которой зиждется современная этнологическая наука.

В Акадии и в долине р. Св. Лаврентия они столкнулись с алгонкинскими народами (микмаками, абенаки, монтанье, собственно алгонкинами), ведущими в основном кочевой образ жизни, основанный на присваивающем хозяйстве охотников, рыболовов и собирателей. Бедная почва и короткий вегетационный период субарктических районов Канады не давали возможности для развития земледелия. Именно северные алгонкины стали первыми экономическими и военными партнерами французов и, соответственно, наиболее ранними объектами христианизации.

Побережья и острова залива Св. Лаврентия населяли микмаки (Новая Шотландия, п-ов Гаспе, о. Принца Эдуарда, восточная часть Нью-Брансуика, а с 1630-х гг. и юго-западная часть Ньюфаундленда). Французы называли их сорикуойс или гаспезийцами (группы, обитавшие на п-ове Гаспе). Микмаки фактически не занимались сельским хозяйством, основывая свою экономику на лове рыбы и добыче морских млекопитающих. Охотничьи группы из нескольких родственных семей в течение летнего сезона объединялись в большие селения (до 200 чел.), зимой рассредоточиваясь вдоль морского побережья для охотничьего промысла. Точная численность в доконтактный период неизвестна, так как еще в XVI в., вступив в отношения с европейскими рыбаками и торговцами, микмаки стали жертвой европейских болезней, сокративших их население с нескольких десятков тысяч до 4 тыс. чел. к 1620-м гг.[412]

В отличие от микмаков, их южные соседи абенаки сочетали земледелие (зерно, бобы и сквош) и охоту и рыболовство. Этот этноним охватывает большую семью родственных по языку и культуре племен, обитавших на юге современного Нью-Брансуика и в северных районах Новой Англии. Восточные абенаки (кеннебек, пенобскот или пентагоэ, пассамакводди и др.) концентрировались на территории Мэна и Нью-Хэмпшира, западные (сококи) –

[412] *Bock Ph. K*. Micmac // Handbook of North American Indians. Wash., 1978. Vol. 15. Northeast. P. 109-122.

в Вермонте, вплоть до оз. Шамплейн. Большую часть года абенаки жили группами из больших семей на закрепленных за ними охотничьих территориях. Весной и летом группы собирались в постоянных поселениях у рек или на побережье для культивации земли и рыболовства и промысла морских животных. В доконтактный период абенаки, возможно, насчитывали до 40 тыс. чел. (по 20 тыс. для западных и восточных групп). Но, как и у микмак, в результате эпидемий к 1620-м гг. численность восточных абенаки сократилось до 5 тыс. чел., а более изолированные сококи пострадали относительно меньше, потеряв половину первоначального населения[413].

Монтанье (самоназвание – «инну», «люди») занимали лесные области вдоль северного берега реки Святого Лаврентия, традиционно кочуя между летними селениями на реке и зимними охотничьими лагерями во внутренних областях. Основой племенной организации были большие многосемейные группы (из 15-20 чел.), обитавшие в общем жилище из коры. Зимой они объединялись в группы до 50-70 чел., рассредоточивающиеся по огромным таежным просторам Канадского щита. С началом французской колонизации и развития мехоторговли по р. Св. Лаврентия к началу XVII в. южные группы монтанье начинают организоваться в рамках закрепленных охотничьих территорий. Питание было основано на продуктах охоты (лось и тюлень) и рыболовства (лосось и угорь). В тот период общая численность их многочисленных семейных и родовых групп достигала 10 тыс. чел.[414]

В районе Монреаля, при впадении в р. Св. Лаврентия Оттавы, и дальше вверх по этой реке расселились несколько племен, объединенных названием «алгонкины», ставшим общим для всех родственных по языку народов Северной Америки. В данном случае, речь идет о группе племен, тесно связанных географически и исторически: ироке, живших на острове Монреаль, но вынужденных покинуть родину из-за набегов ирокезов и переселиться на север; кичезипирини, самой большой и влиятельной алгонкинской группе,

[413] *Snow D. R*. Eastern Abenaki // Ibid. P. 137-147; *Day G. M*. Western Abenaki // Ibid. P. 148-159.
[414] *Аверкиева Ю. П*. Индейцы Северной Америки. От родового общества к классовому. М., 1974. С. 40-69; *Rogers E. S*., *Leacock* E. Montagnais-Naskapi // Handbook of North American Indians. Wash., 1981. Vol. 6. Subarctic. P. 169-189.

известной французам как «нация Острова», так как их главная деревня находилась на о. Алюмет (Моррисон) на р. Оттава; мадаваска, обитавших на одноименной реке в верховьях Оттавы; вескарини, или Маленькой Нации французских источников, на северном берегу Оттавы вдоль рр. Льевер и Гатино; и др. В период первого контакта с французами (1603 г.) общее население алгонкинских племен Оттавы составляло ок. 6 тыс. чел. К середине XVIII в. их оставалось лишь полторы тысячи.

Алгонкины были организованы в маленькие, полукочевые группы охотников-собирателей, хотя, обитая на самой границе земледельческого ареала, дополняли охоту и рыболовство ручным подсечно-огневым земледелием (маис, тыква, бобы). Летом родовые группы объединялись в больших поселках по берегам р. Оттава, занимаясь рыболовством, а зимой разделялись на кочевые охотничьи группы, промышлявшие лося и карибу во внутренних таежных районах. С началом активной мехоторговли в первые десятилетия XVII в. кичезипирини и вескарини с выгодой использовали свое стратегическое расположение на р. Оттава, бывшей главной торговой коммуникацией между французами Квебека и племенами Великих озер, основных поставщиков мехов[415]. Далее на север и запад по реке обитали охотники ниписсинг (около тысячи человек на берегах одноименного озера) и оттава (одава), собственно и давших ей название (8 тыс. чел. на о. Манитулин, Джорджиан-Бей). Они были главными посредниками в мехоторговле между гуронами и оджибве Великих озер и племенами Оттавы и Св. Лаврентия.

Стремясь дальше на запад, к источнику мехов, французы уже в первое десятилетие своего присутствия в Новой Франции установили контакты с оседлыми земледельческими народами, обитавшими в восточной части области Великих озер, и говорящими на ирокезских языках: гуронами, обитавшими на восточном побережье оз. Гурон и южном побережье Джорджиан-Бей, а также

[415] *Pendergast J. F.* The Ottawa River Algonquin Bands // Canadian Journal of Archaeology. 1999. Vol. 23. P. 63-136.

близкими к ним по языку и культуре петун и нейтральной нацией, и ирокезами (ходеносауни), расположившимися на южном побережье оз. Онтарио.

В отличие от соседей-алгонкинов эти племена не только вели оседлый образ жизни в укрепленных поселениях, основанный на подсечно-огневом земледелии (кукуруза, бобы, тыква), но и создали достаточно сложные политические образования – племенные конфедерации. Гуронская конфедерация (Вендат) окончательно оформилась к 1610 г., когда к трем первым членам (аттиньявантан, «Медведям», аттиньеенонгнахак, «Веревкам» и арендаронон, «Людям Скалы») присоединились тахонтаенрат («Олени»). Пятая группа, атаронронон («Люди Болота»), была либо неполноправным членом конфедерации, либо подразделением аттиньявантан. Население Вендат достигало 20 тыс. чел., проживавших в 25 укрепленных поселениях. В результате войн и эпидемий к середине XVII в. их численность снизилась до 10-12 тыс. чел.[416] Именно гуроны станут основными поставщиками мехов на французский рынок и, соответственно, главными союзниками французов и наиболее предпочтительной целевой группой для французских миссионеров.

Несколькими десятилетиями ранее родственные гуронам по языку и культуре племена онондага, могауки, онейда, кайюга и сенека создали знаменитую Ирокезскую лигу, вступившую в перманентный конфликт со всеми народами региона (гуронами, эри, петун и др.), в конечном итоге уничтожив, изгнав или интегрировав их членов в свой состав. Если в начале XVII в. общая численность ирокезов не превышала 20 тыс. чел., то к середине столетия (даже после непрерывных войн и опустошающих эпидемий) их было более 25 тыс., хотя этнические ирокезы, возможно, составляли уже меньшую часть конфедерации[417].

Иезуитские миссионеры в 1611-1650 гг. установили контакт со всеми выше названными народами, либо в результате исполнения своих религиозных целей, основав миссии среди большинства этих племен, либо в качестве

[416] *Trigger B. G*. The Children of Aataentsic... P. 58-59; *Champlain S. de*. The works... Vol. IV. P. 302; *Sagard G. T*. The Long Journey... P. 91.
[417] *Johnston S.* Epidemics: The Forgotten Factor in Seventeenth Century Native Warfare in the St. Lawrence Region // Native People, Native Lands: Canadian Indians, Inuit and Metis. Ottawa, 1988. P. 14, 23.

пленников и жертв, в случае с ирокезами. Они были вынуждены приспосабливаться и к суровой кочевой жизни таежных охотников, и к сезонным миграциям жителей атлантического побережья, и к относительному постоянству земледельцев Великих озер. В каждом случае требовался свой уникальный набор методов реализации главной цели иезуитского апостолата, своя стратегия и тактика культурного контакта. В подавляющем большинстве случаев миссионеры смогут приспособиться к этим сложным и часто опасным условиям их деятельности.

Таким образом, типичный иезуитский миссионер в Новой Франции первой половины XVII в. демонстрировал как традиционные установки в отношении христианизации американских «варваров», уходящие корнями в Средние века (как то: поиск мученичества и духовного самосовершенствования в процессе миссионерской деятельности и, в связи с этим, некоторое пренебрежение к достижению ее реальных результатов), так и новые черты, связанные с разработкой приемов и способов аккомодации к чужеродной среде (изучение языков, использование достижений науки и техники для демонстрации превосходства христианских религии и образа жизни над туземными и пр.). Французские иезуиты в Северной Америке действительно представляли собой особенное явление в общем иезуитском апостолате Нового времени, создав свою модель культурного контакта, отличную от моделей иберийских, итальянских или английских коллег.

§ 3. Экономические основы и организационная структура иезуитской миссии в Новой Франции

Вопрос материального обеспечения миссионерской деятельности Общества Иисуса в Новой Франции оставался одним из самых болезненных на протяжении всей ее истории XVII-XVIII вв. По мнению многих исследователей, именно финансово-экономическая деятельность ордена на миссионных территориях послужила одной из главных причин (и поводов) к его запрещению во второй половине XVIII в. В течение предыдущего столетия,

особенно его первой половины, большинство трудностей и проблем, с которыми столкнулись иезуитские миссионеры в Канаде, были порождены недостаточной, или даже полностью отсутствовавшей, материальной базой их деятельности. Ведь орден оставался монашеской организацией, ограниченной и общей традицией и собственным уставом в любой деятельности, направленной на приобретение и распоряжение материальными благами (обет нестяжания). Тем более учитывая, что с начала XVII в. Общество Иисуса находилось в перманентном экономическом кризисе, что вело к сокращению количества и финансирования коллежей и резиденций, в том числе и миссионерских[418].

Однако, находясь на миссионной территории, особенно такой, как Новая Франция, где просто не существовало никакой инфраструктуры, способной материально поддерживать духовную деятельность монаха-миссионера, как это было в Европе или даже Ибероамерике, миссионеры были вынуждены вступать в те или иные экономические отношения, что, в свою очередь, порождало новые проблемы.

«Нет никакой вины в приятии [материальных] благ от Господа Бога и в их распределении, когда кто-либо призван Господом Богом к такому служению, – писал Игнатий Лойола в «*Духовных упражнениях*». – Все же в том, что касается определения количества и меры того, что мы используем для себя из тех благ, которые предназначены для раздачи другим, скрывается возможность злоупотребления и вины»[419]. Здесь основатель ордена, с присущим ему рационализмом, признает необходимость материального обеспечения духовной деятельности, но, при этом, предупреждает о возможности искажения первоначальных сакральных целей сиюминутными профанными интересами. Миссионерский орден не мог существовать вне экономических реалий раннего Нового времени, эпохи колониальной экспансии, порожденной и направленной на удовлетворение, прежде всего, материальных потребностей становящегося капиталистического общества. Миссионер был частью этой экспансии, но, в

[418] *Bangert W. V*. Op. cit. P. 179-180.
[419] *Лойола И*. Духовные Упражнения… С. 114.

идеале, руководствовался как раз совершенно иными интересами. История иезуитской миссии в Новой Франции в первой половине XVII в., в какой-то мере, демонстрирует это внутреннее противоречие и пути его преодоления, избранные ее членами.

Несомненно, дефицит обеспечения материальных потребностей препятствовал работе первых канадских миссионеров и беспокоил их. В 1637 г. о. Лежён дважды поднимал данный вопрос на страницах своей *Реляции*: «Это, действительно, позор, что недостаток материальных средств столь действенно замедляет духовный [прогресс]». И ниже: «Нехватка запасов продовольствия на этой неосвоенной земле препятствовала тому, чтобы… помогать возможным новообращённым»[420]. Иезуиты были вынуждены приспосабливаться не только к труднейшим условиям этнокультурного контакта, но и к тому, что его реализация осложнялась хроническим дефицитом материальных и людских ресурсов. На просьбу Лежёна о присылке подкреплений в 1634 г. провинциал осведомился: «у меня, в самом деле, достаточно людей, но где пища, чтобы кормить их»? Когда Лежён получил письмо, он честно признался: «На это у меня нет ответа»[421].

Иезуиты Новой Франции использовали четыре основных источника ресурсов: государственные и колониальные пособия, дотации частных благотворителей и религиозных организаций, сеньориальные ренты и мехоторговлю.

В отличие от иберийских восточных и американских миссий ордена, канадская миссия финансировалась не короной, а коммерческими структурами, такими, как Компания Новой Франции и подобными ей. Французская монархия в первой половине XVII в. принимала минимальное участие в материальном обеспечении иезуитского апостолата: Генрих IV предоставил миссионерам в 1608 г. ежегодную дотацию в 2000 ливров, которая так никогда и не была полностью выплачена. После гибели короля в 1610 г. и начавшихся смут во

[420] JR. Vol. XI. P. 145; Vol. XII. P. 165.
[421] Ibid. Vol. VI. P. 61.

Французском государстве, продолжавшихся всю первую половину столетия, корона была просто не в состоянии следить за материальным состоянием не только миссионеров, но и колонии в целом, отдав ее в руки частных торговых компаний. Тем не менее, современники-иезуиты сохранили о Генрихе IV воспоминания как о главном инициаторе и спонсоре их миссии в Северной Америке. Известный теолог ордена Луи Ришом (1544-1625) заявлял, что именно Генрих «послал» иезуитов в миссии в Константинополь и Канаду, «чтобы принести свет веры тем бедным людям, все еще блуждающим во мраке язычества». Для французского провинциала Этьена Бине (1634-1639) он являлся «основателем веры в Новом Свете»[422].

Хотя хартии, предоставленные компаниям, предусматривали содержание определенного количества священников в колонии и обеспечения их деятельности, ни компания де Канов, ни компания Монморанси, ни даже Компания Новой Франции этих условий не выполнили совсем или крайне недостаточно. Условием монополии Компании Ста Акционеров было ежегодно предоставлять на содержание колонии сумму, оцененную в четверть доходов от торговли. В число этих расходов входили и миссии иезуитов. В результате, с 1635 г. колониальная администрация должна была выплачивать иезуитам 5.000 ливров в год, отчисленных из доходов мехоторговли[423].

По мере развития кризиса, в котором пребывала меховая торговля с 30-х гг. XVII в., Компания Новой Франции все сильнее залезала в долги, сумма которых достигла 350 тыс. ливров, что привело к сокращению ее влияния в Канаде. В 1643 г. компания, фактически, обанкротилась. В результате, Сотня акционеров передала жителям Квебека (абитанам) свою монополию на мехоторговлю вместе со всеми долгами и другими обязательствами, сохранив за собой лишь сеньориальные права. Так, к 1645 г. возникла Компания абитанов, взявшая на себя, помимо прочего, материальные обязательства по обеспечению религиозной деятельности в Новой Франции. Иезуиты сыграли ключевую роль в

[422] Цит. по: *Worcester T*. Jesuit dependence on the French monarchy // The Cambridge Companion to the Jesuits. Cambridge, 2008. P. 109-110.
[423] *Grant J. W*. Op. cit. P. 36.

ее создании, организовав влиятельное лобби при дворе Анны Австрийской, и, тем самым, еще сильнее упрочив свое положение в колонии[424].

Например, осенью 1645 г., по возвращению отряда солдат из Гуронской миссии с грузом мехов «на сумму 30 или 40 тысяч франков», Компания абитанов «согласилась использовать доходы для постройки Церкви и дома для священника [в Квебеке], для чего специально были выделены шесть тысяч ливров». Кроме того, она оплатила миссионерам «содержание этих солдат, которое составило приблизительно 200 ливров за каждого». Правда, «они дали нам только тридцать экю за каждого, включая в эту [сумму] все другие расходы, как то – ремонт оружия, помощь больным, и т. д.», тем самым, причинив иезуитам убыток более 2500 ливров[425].

В 1647 и 1651 гг. иезуитская рента была подтверждена Анной Австрийской и Людовиком XIV. Декрет 1647 г. также предоставлял им 30 бочек продовольствия в год, количество, равное содержанию правительства и гарнизона Монреаля[426]. На первый взгляд, эта сумма кажется значительной, но ассигнования иезуитов оставались в зависимости от прибыли мехоторговли. Также иезуиты были вынуждены делить средства Компании с Обществом Нотр-Дам де Монреаль, получившим свою долю для содержания священников в поселении, хотя собственно миссионерская деятельность оставалась на попечении ордена. Учитывая нерентабельность мехоторговли в течение всего периода, очень часто иезуиты оказывались перед проблемой изыскания средств (денег и вещей) для развития миссии собственными силами.

Функцию материального обеспечения миссий традиционно в Обществе Иисуса выполняли прокураторы (*procureurs des missions*). Их обязанностью было находить источники финансирования миссионерской деятельности

---

[424] *Акимов Ю. А*. Очерки... С. 105; *Campeau L*. The Jesuits and Early Montreal... P. 86-87. Компания Новой Франции насчитывала 104 акционера, внесших каждый ок. 3 тыс. ливров. Ее начальный капитал, в результате, насчитывал 382 тыс. ливров. Но в морских катастрофах и в безрезультатных экспедициях с 1628 по 1632 г. компания потеряла 338 488 ливров. Королевский Совет, кроме того, обязал ее в 1633-1634 гг. на компенсации почти в 155 тыс. ливров прежним владельцам монополий в Канаде (Монморанси, де Каны и др.) (MNF. Vol. VII. P. 407). С другой стороны, в 1651 г. Совет директоров Компании утверждал, что они истратили более 1 млн. 200 тыс. ливров с 1628-1629 гг. на «обращение наций той страны» (JR. Vol. XXXVI. P. 69)

[425] JR. Vol. XXVII. P. 89-91.

[426] MNF. Vol. VII. P. 14; Archives des colonies. Série C11A. Correspondance générale. Canada, 1651, vol. 1, folios 268-269.

предоставляемые, как правило, в виде милостыни богатыми частными лицами или организациями, связанными с церковью. На эту должность, сопряженную с мирскими проблемами, традиционно назначались коадъюторы, но если професс сам выражал желание или не имел иных способностей, необходимых на миссионном поле (например, к изучению языков или к физическим нагрузкам), он мог быть назначен прокуратором. Для периода генералитета Вителлески был отмечен рост позиций профессов в делах, до того являвшихся сферой деятельности коадъюторов: администрации, торговле, производстве и обучении[427].

Первым официально назначенным прокуратором миссии Новой Франции стал о. Шарль Лалеман в 1639 г.[428] До него функции прокуратора канадской миссии выполняли, часто добровольно, те или иные ее члены, совмещавшие это служение с другими обязанностями (Ж. дю Те, Ф. Нуаро, К. Кантен, Ш. Реймбо и сам Ш. Лалеман). Как правило, они уже были прокураторами своих коллежей во Франции, прежде всего, Клермона или резиденции Дьеппа, связанной с миссией коммуникационными функциями. О. Шарль Лалеман, официально занимавший эту должность в 1639-1649 гг., весьма соответствовал этому назначению, оказавшись более способным администратором, нежели миссионером. Пользуясь личными связями, прежде всего, дружбой с Жаном де Лозоном, интендантом Компании Новой Франции, и принцем Конти, Лалеман добился многого в защите и обеспечении иезуитской миссии и освоении Канады в целом. Например, основание Монреаля, во многом, обязано его протекции[429].

Не последнюю роль в привлечении помощи благочестивых спонсоров в миссионерской работе сыграли и «*Иезуитские реляции*». Помимо рекламы, которую они обеспечивали канадской миссии, тем самым привлекая

[427] *Бёмер Г.* Иезуиты // Бёмер Г. Иезуиты; Ли Г. Ч. Инквизиция. СПб., 1999. С. 396-397.
[428] MNF. Vol. IV. P. 184-187.
[429] MNF. Vol. VII. P. 832; Vol. IV. P. 49, 51, 132; *Rochemonteix C.* Op. cit. T. II. P. 199.

милостыни, *реляции* приносили и прямой доход от продажи их большими тиражами, расходившимися по всей Европе[430].

На протяжении всей истории иезуитской миссии в Новой Франции в первой половине XVII в. именно этот источник ее финансирования (пожертвования) будет основным. Без набожного рвения маркизы де Гершевиль, материальным эквивалентом которого выступила милостыня иезуитам в 4.000 ливров, не состоялась бы миссия в Акадию в 1611-1613 гг., а без дотации маркиза де Гамаша, предоставленной в 1626 г. для основания коллежа в Квебеке, восстановление Квебекской миссии в 1632. Без щедрого вспоможения командора де Силлери не возникла бы в 1637 г. первая Лаврентийская индейская редукция, названная в его честь, и без дотации Сен-Жилей, родственников знаменитого суперинтенданта финансов Франции Н. Фуке, Гуронская миссия вряд ли достигла бы столь впечатляющих успехов. Возможно, даже кардинал Ришелье участвовал в подобных благодеяниях для канадской миссии[431].

Иногда дотации исходили от родственников миссионеров. Так, например, Маргарита Тьерсо, мать канадского миссионера Жозефа-Антуана Поне, в августе 1642 г. предоставила ежегодную ренту в 150 ливров в пользу миссии Новой Франции[432]. Еще чаще их предоставляли члены семей новициев и будущих иезуитов, отдававших своих родственников в коллежи, сопровождая это щедрыми дарами. Самые известные дотации (Гамашей, Сен-Жилей и др.) были приобретены именно этим путем. Почин в этом принадлежал Луи,

---

[430] *Parkman F*. The Jesuits… P. 510; *Rochemonteix C*. Op. cit. T. II. P. 171; *Martínez-Serna J. G*. Procurators and the Making of the Jesuits' Atlantic Network // Soundings in Atlantic history: latent structures and intellectual currents, 1500-1830. Cambridge, 2009. P. 181, 198, 201, 530n.

[431] Вопрос о дотациях от имени Ришелье, предоставленных в апреле 1638 г. для развития иезуитской миссии в Новой Франции, до сих пор не решен. 1 сентября 1638 г. генерал Вителлески в письме провинциалу Бине дал согласие на принятие этих денег для «миссионеров Гуронии» (MNF. Vol. IV. P. 67). В *Реляции* за 1639 г. суперио канадской миссии П. Лежён и в личном письме от 28 марта 1640 г. кардиналу глава Гуронской миссии Ж. Лалеман благодарили Ришелье за «его пожертвования для Гуронской миссии» и назначение им «фонда для поддержки тех из нашего Общества, кто работает здесь для обращения варваров» (JR. Vol. XV. P. 217; Vol. XVII. P. 219). Ши указывает, что эта дотация составила 1000 ливров (*Shea J. G*. Op. cit. P. 125). Однако нет никаких свидетельств о том, что миссионеры в Новой Франции действительно получили эти деньги (MNF. Vol. IV. P. 67, 265). С другой стороны, известно, что Ришелье спонсировал в 1638 г. расширение т. н. «популярной миссии» иезуитов в народной среде Французского королевства, в частности, содержание 50 проповедников в течение полугода (*Fouqueray H.* Op. cit. T. V. P. 164). Возможно, «гуронская дотация» Ришелье была использована для потребностей ордена в метрополии (к чему стремились многие представители иезуитского суперията Франции).

[432] MNF. Vol. VI. P. 477.

герцогу Энгиенскому, старшему сыну принца Конде, который обучался в коллеже Св. Марии в Бурже, когда в 1636 г. прочитал в *Реляции* Лежёна о нуждах канадской миссии[433]. Необходимо заметить, что одним из его наставников был о. Поль Рагено, будущий супериор Гуронской миссии и всей Новой Франции, тогда только собиравшийся в путешествие к этому миссионному полю[434].

В основном предоставление милостынь инспирировалось религиозным рвением, хотя ему могли сопутствовать и меркантильные интересы. Однако, даже предполагаемая коммерческая прибыль от финансирования иезуитских предприятий, как правило, вкладывалась в их дальнейшее развитие. Деньги могли предоставляться разово, для конкретного дела, или, чаще, в форме фондов с ежегодным отчислением фиксированной суммы. Причем и в том, и другом случае, размеры милостыни могли варьироваться от 10-15 экю до нескольких тысяч ливров[435]. Часто вклады делались анонимно, подчеркивая их религиозную сущность, как христианской милостыни, о которой должно быть известно только Богу[436].

Иезуиты всячески поощряли праведное рвение, особенно на страницах своих популярных «*Реляций*»: «Благословенны те, кто вносит вклад из своих средств в это щедрое предприятие, – писал Поль Лежён в *Реляции* 1636 года. – В мире есть много богатых людей, но немногие из них избраны для этих великих трудов. Иметь богатство земли, является благословением земли; использовать их ради Неба, есть благословение Неба. Чтобы так использовать их, должно участвовать в заслугах Апостолов, стать самому в числе самых близких друзей Иисуса Христа»[437]. В этом пассаже видна идея сопричастности донатора и миссионера в общем религиозном действе, добром деле, дарующим

[433] JR. Vol. VII. P. 255-261; Vol. VIII. P. 225; Vol. XI. P. 53, 145.
[434] *Garrad C*. The Petun and the Princesse de Condé // Petun Research Institute Bulletins. North York. 1996. Vol. III. P. 4.
[435] См., например, в: JR. Vol. XXI. P. 137.
[436] Ibid. Vol. XXXVII. P. 167.
[437] Ibid. Vol. IX. P. 109.

заслугу для собственного спасения («не оставляя Франции, можно стать миссионером в сердце варварской страны»[438]).

Получению милостыни способствовали и письма с благодарностью, направляемые донаторам во Францию от имени самих индейских неофитов, написанных с помощью миссионеров[439]. Написанные нарочито в примитивистском стиле (или даже на туземных языках с последующим переводом), они публиковались наряду с отчетами священников и как доказательство целевого использования предоставленных средств, и как еще одна форма привлечения новых инвесторов. Иногда такие призывы сопровождались скрытой критикой французского нобилитета, не участвующего в спасении ближнего и своем собственном: «Увы! сколько душ могло быть спасено в этой стране с помощью того, что тратится ради одного обеда в Париже, или ради единственного балета, который длится два или три часа!»[440].

Направление дотации Гамаша отражало приспособление миссионной структуры Новой Франции к особенностям ее обеспечения. *Конституции* ордена определяли два типа домов, как мест обитания его членов: профессский дом, без фиксированных доходов и милостынь, и коллеж, пользующийся устойчивыми доходами, необходимыми для обучения студентов[441]. Между тем, посты, в которых монахи осуществляли свое апостолическое служение, не подходили ни к одной из этих категорий. Их называли *резиденциями*. Юридический статус резиденций оставался неопределенным, но по роду связанной с ними деятельности, он был близок к статусу профессского дома. С другой стороны, так как они нуждались чаще всего в каких-либо доходах, их присоединяли к коллежам, которые могли управлять фондами и пользоваться доходами. Так, в 1632 г. миссионерский пост иезуитов в Квебеке был назван резиденцией Новой Франции (*residentia Novæ Franciæ*), а с 1635 г. дотация

[438] JR. Vol. LI. P. 85. Эта идея имеет свое теологическое обоснование, см.: *Huonder A.* Sermons and lectures on the missions. Techny, 1918. P. 68.
[439] JR. Vol. XXIV. P. 39-43.
[440] Ibid. Vol. XV. P. 233.
[441] Constitutiones… P. 108, 120-121, 201-202.

принадлежала коллежу Квебека[442]. Похожая ситуация сложилась и в 1646 г. с дотацией Сен-Жилей для Гуронской миссии[443]. Как правило, такие дотации обращались в ренты, т. е. выплачивались не в полном объеме, а в виде годовых отчислений, которыми ведали те или иные французские коллежи (так, рента Гамашей была привязана к коллежу в О, а рентой Ж. Бардена распоряжался коллеж в Клермоне). Исключением стала судьба дотации Сен-Жилей: после разрушения Гуронской миссии она была передана Квебекскому коллежу, оставшись, таким образом, под контролем канадских миссионеров[444].

Средства, привлекаемые иезуитами для своей миссионерской деятельности, одновременно становились и инвестициями в развитие колониального предприятия, иллюстрируя ту связь, которая в первой половине XVII в. существовала между духовной и светской колонизацией Новой Франции. Именно благодаря дотациям на религиозно-миссионерскую деятельность в Канаде основываются первые школы, больницы, осваиваются новые территории и расширяется география торговых и политических контактов французов[445].

В качестве сеньоров, обладающих в первой половине XVII в. семью большими фьефами, иезуиты могли пользоваться феодальной рентой. Изначально миссионеры стремились обладать земельной собственностью в Новой Франции для реализации собственных проектов создания поселений христианских индейцев, с одной стороны, и создания прочной экономической основы своей деятельности, с другой. 1 сентября 1639 г. иезуиты Квебека направили генералу Вителлески мемуар, в котором просили разрешения передавать полученные от Компании Новой Франции земли в концессию цензитариям и пользоваться рентой с них. К этому их подталкивали и светские колониальные власти, стремящиеся всеми способами расширять культивацию земли и увеличивать земледельческое население колонии[446].

---

[442] *Fouqueray H*. Op. cit. T. IV. P. 256; *Clossey L*. Op. cit. P. 162; MNF. Vol. II. P. 339; Vol. IV. P. 238.
[443] *Campeau L*. La Mission des Jésuites... P. 265-266.
[444] MNF. Vol. III. P. 6; *Du Creux F*. Op. cit. Vol. II. P. 479.
[445] *Акимов Ю. А*. Очерки... С. 103-104.
[446] MNF. Vol. IV. P. 256.

Тем не менее, иезуитские власти в Риме, в тот период решавшие непростой вопрос юрисдикции канадской миссии, не спешили с окончательным решением. Более того, следуя каноническим правилам, всеми церковными землями мог распоряжаться только Св. Престол[447]. Наконец, 20 декабря 1640 г. Вителлески передал окончательное решение по вопросу о концессиях провинциалу Жаку Дине (1639-1642), рекомендуя при этом не следовать мимолетным интересам[448]. Дине, или из-за своей принципиальной оппозиции заморской миссии, или в силу иных причин, так и не дал никакого ответа в течение всего своего супериората. Ситуация не прояснилась и в дальнейшем. Официальное разрешение генерала ордена на предоставление концессий колонистам было дано лишь в 1647 г.[449]

В результате, в этот период иезуиты почти не распределяли земельные концессии. Сюда необходимо добавить и фактор слабого заселения колонии и малой стоимости этих земель, поскольку они не были распаханы[450]. Единственное, что они предприняли – это уточнение земельных границ своих владений, проведенное в феврале 1645 г., видимо в связи с созданием Компании абитанов[451]. Но даже это небольшое количество земли, с 1647 г. предоставленной колонистам в Нотр-Дам-дез-Анж, Труа-Ривьер или Бопоре в среднем за 100 экю в год[452], порой плохо обрабатывалось, что являлось нарушением условий такой субинфеодации. Поскольку культивация земли была общим условием владения сеньорией в Новой Франции, иезуиты «тогда были вынуждены возделывать земли сами»[453]. В результате, когда в 1663 г. колония переходила под непосредственное управление короля и от иезуитов потребовали отчета об

[447] Ibid. P. 445-446.
[448] Ibid. Vol. VI. P. 530, 531.
[449] Ibid. P. 510.
[450] *Jetten M*. Enclaves amérindiennes: les «réductions» du Canada 1637-1701. Sillery, 1994. P. 58.
[451] MNF. Vol. VI. P. 240-242, 243-244.
[452] JR. Vol. XXXIV. P. 63-65. В 1662 г. доход иезуитов с их земельных владений составил 378 ливров, 8 солей и 10 денье (Нотр-Дам-дез-Анж – 183 л., 17 с, 8 д.; Кап-де-ля-Мадлен – 187 л.; о. Сен-Кристоф – 4 л., 11 с., 2 д.), к которым необходимо добавить 167 л., 17 с., 1д., полученных с концессий Силлери, формальными владельцами которых были индейские жители редукции, а иезуиты – их опекунами (см.: *Trudel M*. Les obligations du censitaire, à l'époque des Cent-Associés // Revue d'histoire de l'Amérique française. 1973. Vol. 27. № 1. P. 39-40).
[453] JR. Vol. XXVII. P. 95.

их сеньориальных владениях, из шести концессий вне поселений, предоставленных иезуитам до 1650 г., три не были освоены[454].

При этом, иезуитский орден оставался крупнейшим земельным собственником в колонии в течение всей первой половины столетия. К 1650 г. они владели более 750 тыс. арпанов (ок. 255 тыс. *га*)[455]. В своих владениях иезуиты стремились развивать не только земледелие, но и другие отрасли хозяйства. Уже к середине 30-х гг. миссия обладала своим крупным рогатым скотом. Предоставленный иезуитам компанией Новой Франции в январе 1638 г. в сеньорию о. Рюо на р. Св. Лаврентия близ Квебека, предназначался именно «для выпаса скота»[456]. К середине 40-х крупное скотоводческое хозяйство возникло в Пуэнт-о-Льевр, близ Нотр-Дам-дез-Анж, способное обслуживать не только близлежащие миссии, но и резиденцию Сент-Мари в далекой Гуронии[457].

В Силлери коадъютор Фотэ и донне Аш с помощью неофитов промышляли угря и лосося. Например, в 1646 г. было добыто 40 000 угрей, которых продали за 200 экю (более 600 ливров), и 7 бочонков лосося (до 200 шт.), «четыре из которых были пойманы нами», два – монтанье Тадуссака, и один – предоставлен губернатором[458]. В иезуитском фьефе в Бопоре было организовано производство кирпича, в основном для строительства каминов и печей. До этого строительные материалы доставляли на кораблях из Франции[459]. Из этого кирпича в 1646 г. были построены пивоваренный завод и большая печь в Силлери. Первое пиво было сварено в марте 1647 г. братом Амбруазом Кове из ячменя,

---

[454] Ibid. Vol. XLVII. P. 259-271.

[455] Необходимо отметить, что названная площадь иезуитских земель достаточно условна: большая часть не только не была освоена, но и не рассматривалась как сельскохозяйственные угодья даже в перспективе (например, острова Иисуса и Рюо, общая площадь которых составляет почти 72,5 тыс. арпанов, до конца XVII в. не были ни заселены, ни культивированы). В 1663 г. иезуиты обладали 851679 арпанами, т. е., почти 6,5% всех сеньориальных владений в Новой Франции (*Trudel M*. Les débuts du régime seigneurial au Canada. Montréal, 1974. P. 51, 53).

[456] JR. Vol. VI. P. 73-75; MNF. Vol. IV. P. 17-18, 239-240; *Bois L.-É*. L'Île d'Orléans. Québec, 1895. P. 8. Сюльт ошибочно указывает дату 1 декабря 1637 (*Sulte B*. Histoire des Canadiens-Français... T. II. P. 68-69).

[457] JR. Vol. XXVIII. P. 187, 205.

[458] Ibid. P. 191, 227, 239.

[459] Ibid. Vol. XXVI. P. 119.

выращенного в Нотр-Дам-дез-Анж[460]. В итоге, к 1663 г. эти владения давали ордену 60% церковных авуаров[461]. Тем не менее, очевидно, что земельная собственность не могла стать экономической основой миссионерской деятельности иезуитов в первой половине XVII в. в силу слабой концессионной активности и дорогостоящей культивации.

Наибольшую дискуссию и среди современников миссии в Новой Франции, и у историков последующих столетий вызвал вопрос о связи иезуитских миссионеров с мехоторговлей. Уже в самом начале их апостолата иезуиты столкнулись с обвинениями в том, что они прибыли в Канаду «обращать бобров»[462]. Как правило, эти обвинения выдвигались либо протестантскими, либо янсенистскими критиками ордена, часто при поддержке светских колониальных властей (особенно с конца XVII в.). В дальнейшем, они были восприняты и историками XIX-XX вв., сохранявшими тот же полемический подход[463].

Действительно, иезуиты принимали участие в мехоторговле не только косвенно, обеспечивая контакты между французскими торговцами и их индейскими поставщиками, но и непосредственно, заключая коммерческие сделки как во французских поселениях, так и в отдаленных индейских миссиях. Формально эта деятельность шла в разрез с постановлениями папского престола о границах операций с собственностью миссионерских орденов. Общество Иисуса не было нищенствующим орденом, как реколлекты, и могло пользоваться сеньориальными рентами и другими доходами, так же как дотациями короля и компаний. Тем не менее, они оставались монахами, а это означало запрет на торговлю, как деятельность по получению прибыли.

Буллой *Ex debito pastoralis officii* от 22 февраля 1633 г. папа Урбан VIII запрещал торговлю миссионерам всех орденов[464]. Высшее руководство

---

[460] MNF. Vol. VII. P. 820; JR. Vol. XXVIII. P. 239, 247; Vol. XXX. P. 159.
[461] *Harris R. C*. The Seigneurial System in Early Canada: A Geographical Study. Madison, 1966. P 42-43; *Trudel M*. The Beginnings of New France… P. 246-56.
[462] *Champlain S. de*. The works... Vol. VI. P. 137-138.
[463] *Halkett J*. Op. cit. P. 34-35; *Гризингер Т*. Ук. соч. С. 309; *Тишков В. А*. Страна кленового листа... С. 43. Иная точка зрения у: *Parkman F*. The Jesuits… P. 654.
[464] Bullarum diplomatum... T. XIV. P. 320-324; *Rochemonteix C*. Op. cit. T. I. P. 348-349.

Общества Иисуса также энергично боролось с подобными недуховными явлениями среди своих членов. Еще в 1615 г. VII Генеральная конгрегация ордена приняла декрет № 84, включавший пространный список коммерческих операций, в которых иезуитам было запрещено участвовать[465]. Применительно к Новой Франции Вителлески направил в январе 1637 г. инструкции французскому провинциалу Э. Бине, где подчеркивал, что миссионеры не должны участвовать ни в торговле, ни в иных коммерческих предприятиях, в том числе в поисках и разработке рудников: «Прибавление душ, а не золота, вот что мы ищем на самом деле»[466]. Но объяснялось это нарушение не стремлением к наживе, а использованием единственно возможного средства для развития и распространения миссии в Канаде.

Если в Квебеке или Труа-Ривьер, то есть непосредственно в зоне французской колонизации, миссионеры еще могли наладить или использовать экономическую инфраструктуру для своего апостолата, то в таких отдаленных миссиях, как Гурония или, позднее, Ирокезия, такой возможности у них не было. До того, как Гуронская миссия перешла на самообеспечение, миссионеры не могли самостоятельно добыть даже пропитания. Пищу они были вынуждены приобретать у индейцев, большинство которых, особенно в ранний период миссии (1634-1640), отнюдь не были позитивно настроено не только к удовлетворению потребностей миссионеров, но даже к их присутствию в их селениях. При отправлении миссионерской партии в Гуронию в 1634 г. Лежён отмечал, что «деньгами, на которые они будут покупать продовольствие, дрова, дом из коры и другие вещи, являются маленькие бусинки или стеклянные трубки, ножи, шила, одеяла, котлы, топоры и тому подобное; это – деньги, которые они должны нести с собой»[467]. Со временем эти запасы неизбежно исчерпывались, особенно с конца 30-х гг., когда ирокезы перерезали коммуникации между гуронами и Квебеком.

[465] *Fouqueray H.* Op. cit. T. III. P. 361.
[466] MNF. Vol. III. P. 464.
[467] JR. Vol. VII. P. 223.

К этому необходимо добавить многочисленные подарки, которые часто были единственным стимулом для взрослых туземцев оставить свои дела, чтобы послушать проповеди пришельцев, или для детей, чтобы заучивать вместе с «черной одеждой» непонятные молитвы. Летом 1637 г. Лежён не решался начать проповедь перед представителями «семи или восьми народов», пришедших в Квебек на торги, так как у него «не было ничего, чтобы сделать для них праздник»[468]. Одновременно, частые подарки поддерживали социальный престиж миссионеров. В таком ориентированном на коммерцию обществе, как, например, гуронское, за все надо было платить. Собственно, вся социально-политическая система кочевых и раннеземледельческих сообществ строилась на разного рода дарах, с помощью которых решались почти все дела и конфликты. Чтобы достичь своих апостольских целей миссионер должен был сначала заинтересовать потенциальную паству ножами, иглами, кольцами, стеклянными изделиями, топориками, домашней утварью и другими европейскими товарами. Все это он мог приобрести только у французских торговцев или на складах компаний.

Но единственным денежным эквивалентом в колонии на протяжении всего XVII в. оставалась пушнина. «Поэтому, – писал Лежён в 1636 г., – если иногда одна [из шкур] попадает в наши руки, мы не усомнимся приобрести ее, прежде всего как одежду для маленьких Дикарей, или сделаем для себя обувь из шкуры лося. Мы посылаем также некоторые старые кожи лося нашим Отцам у гуронов, и немного фарфора [т. е., вампума], когда он у нас есть; это – лучший род денег, и им они платят за скромные запасы маиса и копченой рыбы, как и за материалы и строительство своих дворцов из коры. Это, воистину, вся прибыль, которую мы получаем здесь от шкур и других редких вещей этой страны, и вся выгода, которую мы извлекаем из них»[469].

Таким образом, квебекский суперио р или миссионеры на местах приобретали меха и использовали их, чтобы изготовлять одежду и обувь,

[468] Ibid. Vol. XII. P. 177.
[469] Ibid. Vol. IX. P. 175.

покупать у французских торговцев предметы первой необходимости, вооружение, утварь и т. д., либо изделия, полезные или приятные индейцам в уплату их услуг и в качестве подарков[470]. «Даже если Ваше Преподобие сочтет, что лучше всего отказаться от всего этого, – заключал Лежён свое послание провинциалу Франции в 1636 г., – чтобы никого не оскорбить, мы все готовы полностью бросить это. Если нескольким клеветникам так хочется заставить нас оставить ту невинную практику, они должны открыть собственную мошну, чтобы помочь нам в сих отдаленных странах, после того, как из-за своего каприза они отняли часть того, в чем мы так нуждались»[471].

Однако миссионеры, появившись в индейских селениях, первым делом давали понять своим туземным хозяевам, что они прибыли к ним «не из-за мехов, но с целью объявить им об истинном Боге и его сыне, Иисусе Христе, всеобщем Спасителе наших душ»[472]. Они, тем самым, старались провести четкое различие между собой и французскими мехоторговцами. В этом они следовали идеям, высказанным еще в XVI в. Франсуа Ксавье: «туземцы смогут поверить нам настолько, насколько ясно увидят, что мы не руководствуемся никакими мирскими мотивами, а лишь желанием спасения их душ»[473]. С другой стороны, иезуиты часто были вынуждены сталкиваться с отнюдь не христианским поведением своих соотечественников в канадской глуши, и это также заставляло их настаивать на своем отличии от других европейцев. Позднее, с развитием института светских слуг, *donnés*, когда миссионеры уже не так будут зависеть от своих индейских хозяев в обеспечении повседневных потребностей, отпадет необходимость непосредственно вступать в торговые отношения или иные коммерческие операции.

Светские колониальные власти поддерживали практику иезуитской мехоторговли, исходя из экономических и политических реалий, в которых пребывали и колония, и миссия. Так, в ноябре 1645 г. представитель Компании Новой Франции и главный клерк Компании абитанов Ноэль Жушеро де

[470] Ibid. Vol. XLIII. P. 171.
[471] Ibid. Vol. IX. P. 175-177.
[472] Ibid. Vol. VIII. P. 143; Vol. XXXIX. P. 153-155.
[473] *Xavier Fr*. Op. cit. P. 18.

Шателет прямо заявил, что запрещение частной торговли с индейцами не касалось иезуитов, и они могли спокойно продолжать ее[474].

В принципе, вовлечение канадских миссионеров в подобные отношения не вызывало особых нареканий со стороны высших руководящих органов ордена. Тем не менее, канадские миссионеры всегда соблюдали осторожность в этом вопросе, чтобы не предоставить лишних поводов для критики со стороны многочисленных противников Общества. Так, к *Реляции* 1643 г. прилагалась *Декларация* директоров и партнеров Компании Новой Франции, заверявшая общественность в непричастности иезуитов к мехоторговли и отсутствии у них меркантильных мотивов: «Иезуитские Отцы не участвуют в упомянутой Компании Новой Франции, ни прямо, ни косвенно, и не имеют никакой доли в торговле, которая ведется ею»[475]. Обладая высшей церковной властью в колонии в первой половине XVII в., иезуиты также ограничивали возможности представителей других орденов в сфере торговли. Например, в 1640 г. монахиня Госпиталя Мари Генэ де Сен-Иньяс жаловалась, что иезуиты, по распоряжению прокуратора миссии о. Ш. Лалемана, запретили ей послать во Францию в подарок «волос», то есть, бобровый мех[476].

Таким образом, участие представителей ордена в меховой торговле в какой бы то ни было форме в рассматриваемый период (да и в последующие), как и земельная собственность, не обеспечивали иезуитской миссии никаких гарантированных и стабильных доходов и не могли являться экономической основой миссионерской деятельности. Представляется, что лишь государственные и частные дотации, наряду с финансированием торговых компаний, обеспечивали эту деятельность, покрывая постоянно возрастающие расходы миссии.

Основной статьей расходов канадской миссии, при этом, было не содержание самих миссионеров. Уже к 40-м годам XVII в. иезуиты удовлетворяли собственные потребности, по крайней мере, в пище, не только в

[474] JR. Vol. XXVII. P. 99, 103.
[475] Ibid. Vol. XXV. P. 77.
[476] MNF. Vol. IV. P. 761.

Квебеке, но и в Гуронии, к тому же, предлагая помощь продуктами неофитам и французским колонистам. В течение десятилетия на землях, принадлежащих иезуитам в Бопоре, Труа-Ривьер, Нотр-Дам-дез-Анж возникли фермерские хозяйства, где выращивали пшеницу, рожь, ячмень и маис, огородные культуры (бобы, турнепс, чечевицу), варили пиво, разводили крупный и мелкий рогатый скот. С помощью индейских неофитов и *donnés* пользовались продуктами охоты и рыболовства. Повседневный рацион иезуитского миссионера, в результате, был даже богаче его коллег во Франции: «у нас большие запасы от лова рыбы и охоты, – сообщал супериор Гуронской миссии Поль Рагено в 1649 г.; – и мы [питаемся] не только рыбой и яйцами, но также свининой, молочными продуктами, и даже [мясом] коров»[477].

Главными реципиентами иезуитских дотаций выступали индейские неофиты: подарки, «без которых в этой стране ничего нельзя сделать»[478], всевозможный миссионерский инструментарий (четки, распятия, картины, медали и т. п.), раздаваемый обращенным, но главное – содержание редукций и светского персонала миссий, то есть слуг миссионеров (*domestics*). Последних за собственный счет перевозили из Франции вместе с инвентарем, необходимым для их работы: кирпичников или каменщиков, плотников, кузнецов, слесарей. Многие из них стали фермерами, после завершения контракта; некоторые остались с миссионерами в качестве донне.

Интересной категорией иезуитского миссионного вспомогательного персонала были мальчики (*enfants*). В 1634 г. Юсташу Мартену и Доминику, первым двум мальчикам, отправившимся в Гуронию, было соответственно 13 и 15 лет. Пьеру Кошону по его прибытию в Сент-Мари у гуронов в 1641 г. был только 10[479]. Они также получали плату за свою службу миссионерам. Привлечение детей миссионерами было обусловлено потребностью в более тесной аккомодации к нормам и обычаям индейцев, среди которых они жили.

[477] JR. Vol. XXXIII. P. 255; Vol. XXVIII. P. 191; Vol. XXXIV. P. 49-51; MNF. Vol. VII. P. 263.
[478] MNF. Vol. II. P. 169.
[479] *Tanguay C*. Dictionnaire généalogique des familles canadiennes depuis la fondation de la colonie jusqu'à nos jours. Montréal, 1871. Vol. 1. P. 415; *Melançon A., et. al*. Liste des missionnaires Jésuites, Nouvelle-France et Louisiane. Montréal, 1929. P. 68; JR. Vol. XXVII. P. 227.

Дети, проходя в этой среде первые этапы своей социализации, обычно обладали большими возможностями в освоении чужих культурных паттернов, и, прежде всего, языка, нежели иезуитские священники, большинству которых было по 40-50 лет.

В результате, в разное время, в течение первой половины XVII в., иезуиты имели в Новой Франции от 10 до 40 человек рабочего персонала различного статуса и оплаты. Обычно, наемный рабочий получал от 50 до 100 ливров в год, часто дополняемые разными дотациями в виде одежды, мехов, вещей[480]. «Эти расходы невероятны», писала урсулинская мать Мари л'Энкарнасьон[481]. К тому же миссионеры часто бывали недовольны профессиональными и моральными качествами своих слуг. В 1634 г. Лежён жаловался на жадность и нерадивость слуг, находящихся на попечении иезуитов в колонии, и просил провинциала прислать ему «хороших рабочих»: «Так как мы полностью зависим от них, мы не можем их уволить, когда они отлынивают от своих обязанностей, и, видя, что мы бессильны наказать их, им легче избежать неприятностей, чем в руках светских надсмотрщиков, которые заставили бы их работать без устали»[482].

Первоначально, дороговизну наемных рабочих пытались снизить за счет использования светских коадъюторов, членов ордена, выполнявших функции обслуживающего персонала. «Было бы хорошо иметь здесь трех способных Братьев для выполнения незначительных обязанностей по дому, – писал Лежён провинциалу в 1634 г., – готовка еды, изготовление обуви, одежды, забота о саде, ризнице, уборка, ремонт, уход за скотом, молоко, масло и т. д. Все эти обязанности были бы разделены среди этих трех добрых Братьев, и таким образом мы освободимся от необходимости платить рабочим, которые заняты

[480] JR. Vol. XXVII. P. 81-83, 91.
[481] Lettres de la révérende mère Marie de l'Incarnation… T. I. P. 74. Ежегодная зарплата в 100 ливров эквивалентна 20.000$ в 2000 г. Если суммировать оплату всех слуг резиденции Сент-Мари в 1639-1644 гг., это должно было стоить миссионерам 5.400 ливров (более миллиона долларов), хотя фактически за это время они выплатили только 1.600 ливров (320.000$), что, возможно, было связано с частыми пожертвованиями иезуитских слуг в пользу миссии, а также системой кредита (*Côté J.* The Donnés in Huronia. Midland, 2003. P. 195).
[482] JR. Vol. VI. P. 51.

этими обязанностями, и которые жалуются, когда их заставляют делать другие вещи»[483].

Однако коадъюторы тоже были монахами, принесшими обеты, и некоторые функции, особенно связанные с военной защитой, ремеслами и охотой, оставались для них недоступны. Ж. Лалеман, гуронский супериор, писал: «светский помощник может сделать все, что может сделать Брат, но Брат не сможет сделать того, что может мирянин, например, носить тяжелые грузы и пользоваться оружием. Мы всегда колебались в принятии братьев-коадъюторов и предпочитали вместо этого нанимать мирян». Однажды один из коадъюторов в Гурони отказался от зимовки с миссионером, если тот не возьмет слугу, чтобы рубить и носить дрова, «ибо Братья во Франции не делают этого»[484]. Квебекский супериор Б. Вимон прямо называл коадъюторов «дармоедами»[485].

В стремлении сократить расходы и расширить возможности самообеспечения, иезуиты создали в Новой Франции уникальный институт «*donnés*», светских слуг, часто из бывших *domestics* и *enfants*, пожизненно служащих миссионерам лишь за духовную помощь с их стороны. Как определил эту категорию иезуитских слуг о. Шарль Гарнье, донне́ были «мирянами по платью, но священниками в душе»[486].

В 1638 г. новый супериор Гуронской миссии о. Жером Лалеман привез с собой в Новую Францию первых мирян, вступивших на пожизненную службу иезуитам (*ad vitam*): Шарля Буавена, Кристофа Реньо, Жозефа Молера и Жака Леврье. Большинство будущих донне принимали на себя такие обязательства с целью дальнейшей священнической или монашеской карьеры, которую некоторые из них затем сделали и в Обществе Иисуса, и в других католических организациях. Супериоры канадской миссии считали, что этот институт носит

[483] Ibid. P. 51-53.
[484] MNF. Vol. VI. P. 22.
[485] Ibid. Vol. V. P. 281-282.
[486] JR. Vol. XX. P. 99. Термин «донне́» (*donné* – данный, отданный) был французской калькой латинского «облат» (от *oblatio* – посвящение), обозначавшего человека, посвященного Богу, отданного Ему в дар, т. е., мирянина, присоединившегося к монастырской общине в соответствии с установленным чином, но без принесения монашеских обетов (Католическая энциклопедия. М., 2007. Т. 3. С. 963). В переписке с римским суперioратом, ведущейся на латинском языке, донне называли часто *oblatis*, «облаты» (см., напр.: MNF. Vol. V. P. 561).

более религиозный, нежели светский характер и, следовательно, должен иметь определенные черты религиозной организации: принятие обетов и ношение особого одеяния. То были частные «благочестивые обеты», дававшиеся мирянами, например, во время исповеди, а не монашеские обеты в каноническом смысле. Главное отличие заключалось в том, что от них могли освободить дающего.

Первые шесть или семь молодых людей приняли такие обеты и подписали гражданский контракт, составленный во Франции. Этот договор не сохранился, но известно, что его образцом стало соглашение, заключенное в иезуитской провинции Шампань, в котором коадъюторы, в качестве исключения, принимали на себя пожизненную службу ордену. Первые донне, однако, желая именно религиозной службы, «просили иной вид формулы, лучше соответствующей их пылу». Миссионеры уступили их просьбе и составили новый контракт, «который освобождал наше Общество от всех обязательств»[487].

Кандидат в донне объявлял, что добровольно отдается (*donné*) Обществу Иисуса, «чтобы служить и помогать всеми силами и знаниями Отцам упомянутого Общества, которые работают для спасения и обращения бедных туземных обитателей Новой Франции». Эту службу он соглашался исполнять тем образом, который миссионеры сочтут «соответствующим вящей славе Божьей, не требуя ничего, кроме возможности жить и умереть с упомянутыми Отцами в любой части мира». Одновременно, он оставлял «их свободному расположению вообще все, что принадлежит или могло бы принадлежать в будущем» ему, за исключением особо оговоренного в договоре.

Со своей стороны, орден, в лице супериора Гуронской миссии, соглашался на это «пожертвование, пока потребность в нем существует, чтобы оно могло быть полностью реализовано согласно формулам и духу нашего Общества». Донне получали возможность разделить заслуги добрых дел с иезуитами, увеличивая шансы спасения души, гарантию духовной помощи со

[487] MNF. Vol. V. P. 51-52; JR. Vol. XXI. P. 295; *Côté J.* Op. cit. P. 16.

стороны отцов Общества Иисуса в болезни и на грани смерти, а по ее приходу – служение мессы. В *Журнале* по случаю смерти донне Робера Лекока записано: «22-ого [августа 1650] пришли новости о смерти... В трапезной мы были уведомлены о ектеньях для Робера на следующих условиях: все Священники отслужат шесть Месс и Братья шесть Розариев для покойного Робера ле Кока, который умер на этой земле как пожизненный слуга Общества, и завтра для него будет служиться Месса»[488]. Подобный контракт был впервые подписан в гуронской резиденции Сент-Мари 23 декабря 1639 г. тем же самым Лекоком[489].

Статьи контракта направлены на освобождение вечного слуги от всего, что могло препятствовать ему в его служении. Донне осуществляет свою свободную волю только в одном случае, когда отказывается от всего на всю оставшуюся жизнь ради служения Богу. Следовать «духу и формуле» иезуитского ордена, означало, фактически, вести монашеский образ жизни. Уже в Гуронии, Ж. Лалеман и местные миссионеры «сочли необходимым», чтобы донне «дали какие-нибудь обеты; и ни один не казался более подходящим, чем те, которые обычно даются в нашем Обществе»[490]. Полностью отдавшись в руки иезуитских суперионов в отношении удовлетворения его потребностей, донне, по сути, принимал обет нестяжания. Одновременно, донне соглашался на серьезные ограничения в половых отношениях, близкие к целибату: он не мог жениться без одобрения иезуитского суперионра, а в супружестве должен был вести весьма добродетельный образ жизни[491]. Наконец, все содержание договора призывало к добродетели повиновения. Все вопросы места и времени работы, одежды, пищи, судьбу имущества и произведенного продукта, донне оставлял своему суперионру. В день приема донне провозглашали свои обеты в часовне в присутствии духовенства и мирян. Подобно монахам они возобновляли их таким же образом. По сути, донне представляли собой подобие «третьих орденов» средневековой Европы, участвуя в религиозной

[488] JR. Vol. XXXV. P. 53.
[489] Ibid. Vol. XXI. P. 304-306.
[490] Ibid. P. 295.
[491] JR. Vol. XXVIII. P. 183; *Sainte-Marie, mère*. Les Ursulines de Québec, depuis établissement jusqu'à nos jours. Quebec, 1878. T. 2. P. 141.

повседневной жизни иезуитов: присутствуя на их возобновлении обетов, принимая участие в медитациях, исповедуясь перед общиной во время трапезы и т. д.[492]

Были составлены *Правила* для донне, отражающие этот религиозный и мирской симбиоз, которые отправили во Францию в 1638 г., вместе с первыми контрактами для утверждения[493]. Из общего контекста писем, направленных канадскими суперiорами своим начальникам в метрополии в 1638-1639 гг., видно, что они воспринимали донне, скорее, как потенциальных членов ордена, чем обычную обслугу. Лежён прямо просил провинциала разрешения принимать донне в Общество Иисуса в качестве коадъюторов[494].

В метрополии, однако, руководство иезуитов было больше озабочено соответствием этого нового института *Конституциям* Общества, нежели его эффективностью на миссионном поле. Донне слишком напоминали терциариев (то есть, светских членов «третьих орденов»), существование которых в рамках ордена иезуитов было запрещено его уставными документами. Сменивший весной 1639 г. Этьена Бине на посту провинциала Франции Жак Дине, в принципе не поддерживавший проект миссии в Северной Америке, отверг положения о возможности донне принимать обеты, носить отличительную одежду и ответственности всего Общества в выполнении контракта с ними[495]. Провинциал также переслал его корреспонденцию с канадской миссией в Рим, где его точка зрения была полностью принята.

В создавшейся ситуации миссионеры в Новой Франции старались найти компромисс со своим руководством, идя на уступки в малозначащих для них вопросах (вроде, отличительной одежды или степени ответственности в исполнении контракта – от лица миссии или всего ордена). Опасаясь роста противоречий, Ж. Лалеман все же прекратил дальнейшую вербовку донне.

[492] *Côté J.* Op. cit. P. 19-20. Дж. Экстелл серьезно искажает истинное положение вещей, относящихся к институту донне в Новой Франции, утверждая, что он появляется в Гуронии уже в 1634 г., а не в 1638, и что донне работали на иезуитов только «за пищу и мзду», тем самым лишая их того религиозного аспекта деятельности, который и являлся главным их отличием от других иезуитских слуг (доместиков) (*Axtell J.* The Invasion Within... P. 60-61).
[493] MNF. Vol. IV. P. 65-67.
[494] Ibid. P. 66.
[495] Ibid. P. 192.

Однако канадские иезуиты продолжали считать донне частью самого Общества, поэтому настаивали на сохранении практики обетов, наиболее одиозной с точки зрения французских и римских суперионов.

Вителлески уже имел печальный опыт использования похожего института (облатов, как он их называл) в иберийских колониях на Востоке и в Латинской Америке[496]. Он писал в марте 1639 г. французскому провинциалу: «Что касается вечных слуг... для канадских миссионеров, это более тяжкое бремя, чем вы можете себе представить, несмотря на их очевидную полезность и необходимость»[497]. Однако генерал не был принципиально против использования таких слуг, при условии, что они будут верными и полезными, но главное, иметь полную свободу оставить службу Обществу Иисуса. По сути, речь шла об институте слуг, специфическом лишь для Гуронской миссии. Это объясняет его отказ против принятия и посвящения этих слуг посредством обетов. Он также категорически запретил донне носить особую одежду не только при жизни, но и быть похороненным в ней. Вместе с тем, речи о запрете этого института в целом еще не шло. Генерал, известный своей заботой о канадской миссии, нуждался в большем количестве информации с этого миссионного поля[498].

Столкнувшись с угрозой ликвидации института донне, все миссионеры Новой Франции встали на его защиту: уже в 1638-1639 гг. Лежён и Бребёф обращались непосредственно к генералу, прося разрешить привлечение мирян к апостольской деятельности ордена[499]. В дальнейшем к генералу обращались и другие члены миссии – Пьер Шателлен, Шарль Гарнье, Клод Пижар, Поль Рагено, – прося его сохранить эту категорию миссионерских слуг, «особенно замечательных своим скромным повиновением и благочестием»[500].

К 1641 г. была изменена и формула обетов донне: теперь мирянин, объявивший о желании посвятить себя пожизненному «служению Богу и

---

[496] *Côté J.* Op. cit. P. 46.
[497] MNF. Vol. IV. P. 203.
[498] MNF. Vol. IV. P. 203-204, 237, 470-471; JR. Vol. XXI. P. 195-197.
[499] MNF. Vol. IV. P. 55, 230.
[500] Ibid. Vol. V. P. 247, 248-250, 252, 253-254.

нашему Обществу… у гуронов и в других местах Новой Франции», и «предоставивший достаточно доказательств своей набожности и верности», принимался как донне и обеспечивался, «согласно его условию, пищей и одеждой,… и милосердной заботой, в случае болезни, до конца жизни, без возможности увольнения, кроме как по его согласию, пока он продолжает жить с порядочностью, прилежанием и истинной верностью нашей службе»[501]. В этом договоре речь шла уже не обо всем Обществе Иисуса, а только о его канадской миссии, а также был убраны пункты об особой одежде – позиции, наиболее критиковавшиеся в метрополии.

В апреле 1641 г. Ж. Лалеман послал новый вариант контракта генералу, вместе с обширным посланием, известным как «*Мемуар о донне*». Помимо, вышеназванных изменений, гуронский супериор отмечал, что миссионерам «не кажется разумным рассматривать лишь только Гуронскую миссию, связанной обязательством [с донне], но все [миссии] в Новой Франции», особенно в перспективе расширения Гуронской миссии далее на запад, проекты которого Лалеман разрабатывал в этот период. Но главное, причины, которые вызвали необходимость их присутствия в Гуронии, действовали везде в Новой Франции: нехватка наемной рабочей силы и братьев-коадъюторов и предпочтение мирян перед духовенством в условиях начального освоения. Также Лалеман убеждал сохранить практику обетов для донне, «так как у нас нет здесь никаких средств ограничения людей, кроме совести». При этом он с готовностью шел на отказ от «внешних церемоний» (т. е., публичных принесения и возобновления обетов донне). «Все теперь происходит конфиденциально, под руководством его исповедника»[502]. Будучи уверенным, что эти изменения ликвидируют все противоречия, супериор вновь начал принимать новых донне, доведя их общее количество в Гуронии до 11 к лету 1642 г.[503]

---

[501] Ibid. P. 7.
[502] JR. Vol. XXI. P. 295-299. У Рошмонтё и в издании Твейтса дана неверная дата «*Мемуара о донне*» – 1642 г. (*Rochemonteix C*. Op. cit. T. I. P. 389; JR. Vol. XXI. P. 309). Исследования Ж. Коте и Л. Кампо доказали, что «*Мемуар*» был написан годом ранее (*Côté J*. Op. cit. P. 25, 200, 203; MNF. Vol. V. P. 10-11).
[503] MNF. Vol. V. P. 260.

Лишь один иезуитский миссионер оказался на сходных с европейским суперіоратом позициях – член Гуронской миссии о. Пьер Пижар (брат Клода). В 1642 г. он написал Вителлески длинное письмо, содержащее жалобы и аргументы против использования донне. Признавая полезность самого института, Пижар критиковал его привилегии и особенности взаимоотношений его членов с миссионерами. Он считал, что донне слишком глубоко вовлечены в публичную и духовную жизнь иезуитов, живя вместе с ними и помогая во всем, превращаясь в третий орден. Донне присутствуют при возобновлении обетов отцами и братьями-коадъюторами; они едят вместе со священниками и принимают участие в их духовных беседах в трапезной; по чистым четвергам настоятель в их присутствии целовал ноги всего мира; они исповедуются каждое утро, чего не делают даже братья, и т. д. В итоге Пижар просил у генерала совета и указаний, «стремясь успокоить свою совесть»[504].

Несмотря на предложенный компромисс, Вителлески приказал 25 января 1643 г. расформировать этот институт, как не отвечающий Уставу Общества. Он потребовал, чтобы донне были освобождены от всех данных ими обетов и запретил принимать новых кандидатов «из-за серьезных неудобств, которые последуют из-за них для Общества в будущем». Относительно этих «неудобств», Вителлески ограничился упоминанием о долгом и неудачном опыте, которому орден подвергся относительно этого института «в Индиях», где он, в конце концов, был вынужден его ликвидировать[505]. Миссионеры были вынуждены повиноваться, однако не перестали убеждать руководство в необходимости существования пожизненных слуг.

2 апреля 1644 г. было написано коллективное письмо Вителлески, убеждающее не ликвидировать эту категорию рабочих, являющихся, по сути, основой выживания иезуитов в канадской глуши. «В этой стране нет европейцев в трехстах лье в округе, – писали миссионеры. – Туземцы, даже если бы они этого хотели, не могут помочь. Любая помощь, – продовольствие,

[504] Ibid. P. 262-264.
[505] Ibid. P. 561, 565-566.

одежда, лечение, защита, строительство и забота о часовнях, отопление, – должна исходить от дома [резиденции]. Нет скотоводства в стране. Только люди дома могут пахать, пасти животных, вести лодки…, покупать необходимое, помогать неофитам. В этой стране нет денег. Поэтому нуждаемся в слугах двадцати разных профессий и возрастов. Нет возможности найти столько коадъюторов. А если бы была, нет возможности управлять ими... Шестилетний опыт не позволяет ждать чего-то более счастливого, чем то, что есть еще этот род слуг, как залог будущего. В Парагвае есть вьючные животные, рабы и неофиты, которые помогают; у нас этого нет. И мы не можем надеяться на что-либо иное, чем на таких донне». Гуронские миссионеры безоговорочно отказывались от обетов для донне, особой одежды, избегая любого отличия донне от других категорий слуг[506]. Те же аргументы привели в своих отдельных письмах генералу духовные советники Гуронской миссии: К. Пижар, П. Шателлен, Ш. Гарнье и Ф. Лемерсье[507].

Стойкая позиция гуронских миссионеров в вопросе о донне, а также, возможно, появление во Франции любимца генерала о. Ж.-Ф. Брессани, только что освободившегося из ирокезского плена, изменили мнение римского суперията относительно этого института. 25 декабря 1644 г. М. Вителлески написал Ж. Лалеману о своем принципиальном согласии на привлечение донне к миссионерской работе, «ради вашего утешения и [из-за] почти невыносимых трудностей», на условиях предложенного в 1643 г. гуронскими отцами компромисса (т. е., возможность увольнения, отказ от публичных обетов и особой одежды). «У этого института нет ничего противоположного нашим правилам, – писал генерал Лалеману. – Следовательно, сохраните ваших донне на этих условиях; но не усердствуйте в их привлечении, из опасений, что ваша миссия не сможет их содержать». Причем, это разрешение относилось ко всем миссиям в Новой Франции, а не только к Гуронской[508]. Действительно, в 1645-

[506] MNF. Vol. VI. P. 21-24. Рошмонтё ошибочно датирует это письмо 1643 годом (*Rochemonteix C.* Op. cit. T. I. P. 392).
[507] MNF. Vol. VI. P. 19, 26, 30; JR. Vol. XXV. P. 83-85.
[508] MNF. Vol. VI. P. 52-53; *Campeau L.* La Mission des Jésuites... P. 241.

1653 гг. в редукции Силлери, например, служили донне Жак Жунье и Робер Аш[509].

О. Пьер Шателлен был назначен духовным наставником и исповедником донне в Гуронской миссии и оставался им вплоть до ее уничтожения. Возможно, именно на материале своих бесед с этими людьми им была написана самая первая книга в Канаде – «*Поведение любящего Иисуса Христа, или Упражнения любви к нашему Господу Иисусу в течение недели*» (издана в Париже в 1647 г.), посвященная мирским братствам Девы Марии. Содержание книги сводилось к ежедневному объяснению какого-либо аспекта жизни Христа (вознесению, воплощению, рождеству, страстям и т. д.), тем самым повторяя принципы, заложенные в *Духовных Упражнениях* св. Игнатия Лойолы[510].

Донне оказали огромное влияние на развитие и успех миссионерской деятельности иезуитов, особенно в Гуронии. Они построили гуронскую резиденцию Сент-Мари, заложили там пашню и сад, возвели церкви в главных гуронских селениях. Они работали в поле, охотились и рыбачили, лечили и защищали миссионеров и их туземную паству. Теперь миссионеры уже не так зависели от своих индейских хозяев в обеспечении повседневных потребностей, отпала потребность непосредственно вступать в торговые отношения или иные коммерческие операции, запрещенные каноническими и орденскими правилами. Так, отправляясь с миссией к племенам Нейтральной конфедерации зимой 1640/1641 гг. иезуиты Жан де Бребёф и Пьер Шомоно взяли с собой двух донне, чтобы «с их помощью… сойти за коммерсантов,.. в случае, если без этого стимула двери хижин закроются перед ними»[511].

Привлечение донне к середине 40-х гг. сделало иезуитскую миссию экономически самостоятельной. Иезуиты теперь удовлетворяли собственные потребности, по крайней мере, в пище, не только в Квебеке, но и в Гуронии, к тому же, предлагая помощь продуктами неофитам и французским колонистам.

[509] MNF. Vol. II. P. 830.
[510] *Côté J.* Op. cit. P. 21.
[511] JR. Vol. XXI. P. 205.

Служение донне имело и непосредственный миссионерский эффект: иезуиты отмечали, что благочестие их слуг весьма способствовало привлечению туземцев к вере. «Пример наших светских французов, или слуг, – отмечал Ж. Лалеман в письме из Гуронии в 1639 г., – сослужил большую службу. Я не сомневаюсь, что дело, возможно, скорее продвинулось, если бы все французы, которые прибыли в эту страну, вели [столь] безукоризненную жизнь»[512]. «Эти слуги таковы, – вторил ему о. Ш. Гарнье, – что немногим понравится быть ими, то есть, благочестивейшими, самыми скорыми в повиновении и ярким примером для наших варваров»[513]. Донне помогали миссионерам в их апостольских трудах, в наставлениях в молитве и катехизисе. Мари де л'Энкарнасьон называла донне Жака Дуара «хорошим учителем»[514].

Сопровождая иезуитов в их путешествиях, донне сталкивались с теми же опасностями, которые подстерегали миссионеров в лесах Новой Франции. Они разделили со своими хозяевами не только их апостольские труды, но и страдания и смерть. Два донне, Рене Гупиль и Жан де Ляланд, казненные ирокезами в 1642 и 1646 гг. соответственно, были канонизированы в 1930 г., наряду с иезуитскими мучениками. Донне Жак Дуар был убит гуронскими традиционалистами в 1648 г., Робер Лекок – ирокезами в 1650-м.

В связи с вышеизложенным возникает интересный вопрос о мотивации этих людей в их стремлении стать иезуитскими пожизненными слугами: что заставляло их покидать относительный комфорт и безопасность французских поселений и отправляться с миссионерами в глушь канадских лесов, навстречу голоду и холоду, трудностям и опасностям речных и лесных переходов, враждебным племенам или негостеприимным хозяевам.

Иезуитские писатели и те немногочисленные донне, которые оставили письменные свидетельства о своем служении либо обходят этот вопрос молчанием, либо объясняют это стремлением к личному совершенствованию на пути к спасению души. В один голос эти авторы утверждали, что эти юноши

[512] Ibid. Vol. XVII. P. 45.
[513] Ibid. Vol. XXV. P. 85.
[514] Lettres de la révérende mère Marie de l'Incarnation... T. I. P. 372.

становились донне исключительно «побуждаемые Богом», что «абсолютно не верно, что слуги привлечены сюда простой надеждой на какую-либо выгоду», но «обращаются к одному только Богу за наградой»[515]. С точки зрения иезуитов, сильнейшим стимулом для этих мирян была возможность в дальнейшим вступить в их орден: «*Domestici perpetui cum spe ingrediendi in societatem*»[516]. Например, будущий мученик Рене Гупиль был вынужден прервать новициат во Франции в связи с прогрессирующей глухотой (орденские правила не допускали физически неполноценных людей в Обществе) и именно с целью получения иезуитской сутаны отправился в канадскую миссию в качестве врача-донне. Религиозные основания этого служения видны и из того факта, что с 1645 (официального одобрения этого института) до 1650 г. (уничтожения Гуронской миссии) большинство работников, прибывших из Франции, сделали это именно с намерением стать донне. При этом большинство наемных слуг были приняты в колонии[517].

Но, вероятно, существовали и другие мотивации для будущих донне. Это могли быть и жажда приключений, особенно для молодых людей, тяготившихся рутинным и тяжелым трудом во французских или колониальных поселениях, и стремление к большей свободе, вдали от ограничений закона, как будущие *coureurs des bois* (или вояжёры), и даже профессиональный интерес. Известно, что еще один донне-врач Франсуа Жандрон стремился в Новую Францию, так как надеялся найти новые лекарства и рецепты[518]. Впрочем, когда гуронская миссия прекратила свою деятельность в 1650 г., некоторые донне полностью сменили деятельность и образ жизни. Некоторые выбрали сутану, но другие основали семьи в колонии или стали торговцами[519].

Известно, в то же время, что с середины XVII в. формирование корпуса донне приобрело систематический характер. Миссионеры, по видимому, приступали к подготовке будущих донне с детства, вербуя их из той категории

[515] JR. Vol. XXV. P. 85; Vol. XXXIII. P. 75. С этим согласны и некоторые современные исследователи; см., напр.: *Trigger B. G*. The children of Aataentsic... P. 667.
[516] JR. Vol. XXXV. P. 57.
[517] *Côté J*. Op. cit. P. 139.
[518] *Vallée A*. Op. cit. P. 90.
[519] См.: *Campeau L*. La Mission des Jésuites... P. 336; *Trigger B. G*. The children of Aataentsic... P. 667-668.

слуг, которая называлась *enfants*. Так, например, *Журнал иезуитов* сообщает, что 1 мая 1662 г. «Франсуа Пуассон, в возрасте 13 лет, был принят на испытание, желая стать донне нашего Общества»[520]. Обеты донне можно было принести лишь после 20 лет, таким образом, в течение 7-8 лет Пуассон и подобные ему готовились к будущему служению, возможно, привыкая к этой мысли как к единственно возможной жизненной стезе.

Количество донне постоянно возрастало: если в 1638 г. шесть первых слуг заключили контракт о пожизненной службе в иезуитской миссии, к 1650 г., концу существования Гуронский миссии, их было уже 25[521]. Вероятно, к этому времени наметилась тенденция привлечения в ряды донне и туземцев. Единственным ее свидетельством является запись в *Журнале иезуитов* о некоем гуроне Пьере Онаатишеаэ, прозванном Сансуси, крещенном в Квебеке в июле 1648 г., который в августе того же года «поступил к нам на службу» и вручил Ж. Лалеману 9,5 *кг* бобровых шкур стоимостью 63 ливра, потому что Лалеман «был его Отцом». Лалеман говорит об обязательствах иезуитов перед Сансуси «за вышеупомянутые 63 ливра», видимо, если тот оставит эту службу[522]. Эти обязательства весьма напоминают условия контракта с донне.

Однако, кризис, вызванный войной с Ирокезской лигой, и особенно уничтожением Гуронской миссии в 1649-1650 гг., привел к массовому сокращению иезуитского миссионерского персонала, в том числе и донне. После их возвращения в колонию из Гуронии, донне просили «разрешения… вернуться к той же работе на тех же условиях при первой возможности». Жером Лалеман поощрял их в этом и сам с нетерпением ждал «наступления того момента, который приведет новых Мучеников и Исповедников в Божью Церковь»[523]. Этот новый час так и не наступил. Часть донне, вроде Герена, Буавена, Карона, Леврье и Панье, продолжала служить иезуитам в различных миссиях в колонии и за ее пределами. Другие, такие как Малерб, Лебём и Реньо, возвратились во Францию, чтобы присоединиться к Обществу Иисуса в

[520] JR. Vol. XLVII. P. 279.
[521] *Côté J.* Op. cit. P. 99.
[522] JR. Vol. XXXII. P. 95, 99.
[523] Ibid. Vol. XXXVI. P. 53.

качестве братьев-коадъюторов, или к другим католическим орденам. Большинство, однако, были освобождены от их «пожертвования» и влились в число обыкновенных поселенцев[524].

Несомненно, институт донне оказался одним из важнейших факторов развития иезуитского миссионерского предприятия на Североамериканском континенте. Обеспечивая материальные потребности миссионеров, донне, тем не менее, сами часто выступали в их роли, наставляя и крестя туземцев, когда рядом не оказывалось священника. Подавляющее большинство этих слуг проявили высокую духовность и жертвенность, не уступавшим их иезуитским нанимателям. Мученическая смерть Рене Гупиля от рук ирокезов, добровольное пожертвование Гийомом Кутюром свободой, ради того, чтобы остаться вместе с о. И. Жогом в ирокезском плену, страдания и тяжкий труд, выпавшие на долю Роберу Лекоку и многим другим донне, свидетельствовали о нечто большем, нежели простой меркантильный расчет или авантюризм, призвавшим их на это служение.

Итак, главными источниками материального обеспечения иезуитской миссионерской деятельности в 1-й половине XVII в. были колониальные акционерные компании, которым принадлежали торговые монополии (прежде всего, на пушнину), и дотации частных лиц и организаций в виде милостыни. Это были относительно стабильные доходы, поступавшие в руки иезуитских суперионов в колонии и метрополии и направляемые на реализацию миссионерских проектов. Что касается иезуитского землевладения, доходы от его хозяйства и аренды достигли более-менее значительных размеров только к концу рассматриваемого периода и, за исключением последних лет существования Гуронской миссии, не являлись экономической основой миссионерской деятельности. Не последнюю роль в этом сыграли донне, пожизненные слуги миссионеров, освоившие те виды экономической деятельности (земледелие, мехоторговля, охота и рыболовство, ремесла и пр.), которые ранее оставались недоступны для иезуитов по естественным или

[524] *Côté J.* Op. cit. P. 188.

каноническим причинам. В целом, можно констатировать недостаточность экономической базы иезуитского апостолата в Новой Франции в первой половине XVII в., что существенно снижало миссионерскую активность и ограничивало (качественно и количественно) возможности расширения миссии.

Малоисследованной проблемой в истории иезуитского апостолата в Новой Франции остается церковно-юридический статус миссии. Что касается непосредственно орденского управления, здесь было все достаточно просто: на момент основания канадской миссии во Франции существовало четыре иезуитских провинции, подчинявшихся отцам-провинциалам и входящие во Французскую ассистенцию Общества Иисуса, учрежденную на VI Генеральной конгрегации ордена (1608 г.): собственно Франция с резиденцией в Париже, Лион, Аквитания и Тулуза; в 1616 г. к ним была добавлена провинция Шампань. Каждая провинция могла обладать собственными миссиями, иногда географически располагавшимися в другой провинции. Провинциал обычно делегировал свою власть визитатору, одному для каждой миссионерской провинции. Канадская миссия, однако, была подчинена непосредственно руководству провинции Франция. До расширения полномочий генерального визитатора в начале XVIII столетия, только провинциал мог назначать миссионеров[525], но в назначения миссионеров в Новую Францию часто вмешивался сам генерал, особенно в период правления Вителлески (1615-1645), который питал к этой миссии сильный личный интерес[526].

На миссионной территории (в Новой Франции) высшей властью обладал супериор (настоятель) миссии. Он подчинялся французскому провинциалу, однако имел возможность обращаться непосредственно к генералу ордена при решении каких-либо важных вопросов. Его резиденцией традиционно оставался Квебек, хотя сам супериор мог активно участвовать в миссионерских предприятиях, вынуждавших его оставлять не только город, но и границы колонии. С 1640 г. при супериоре Квебека был сформирован духовный совет из

[525] MNF. Vol. I. P. 265*, 20; *Fouqueray H.* Op. cit. T. III. P. 361; *Clossey L.* Op. cit. P. 28, 39.

[526] Достаточно заметить, что, вопреки сложившейся практике, в своей переписке с духовными советниками Канадской миссии, генерал отвечал не одному определенному члену, который передавал приветствия и рекомендации генерала другим, а лично писал каждому духовному советнику (MNF. Vol. V. P. 229).

4-5 иезуитов резиденции. Главной обязанностью советников супериора (*consultors*) было оказание помощи настоятелю в выработке общей стратегии апостолата и в принятии важных ситуационных решений.

С расширением сети иезуитских миссий в Новой Франции возникли и локальные суперираты, подчиненные генеральному супериору в Квебеке. Наиболее значимым в этом ряду был суперио Гуронской миссии, персонал которой к 40-м годам в два раза превышал общую численность миссионеров в других миссиях. Однако это было связано, прежде всего, с изолированностью Гронии от французской колонии, что делало гуронского супериора, фактически, автономной фигурой, обладающей властными полномочиями и инициативой для принятия необходимых решений. В силу этого при гуронском супериоре также был организован духовный совет.

Иберийские миссионерские провинции ордена состояли из *ректорадос* (округов), которые в свою очередь подразделялись на *партидос* (районы), в каждом из которых обычно присутствовали один или два иезуита, обитающих в центральной миссии (*cabecera*), но циркулирующие по нескольким зависимым от *cabecera* миссиям, *visitas*[527]. В случае с миссией в Новой Франции такая структура имела место только в отношение Гуронской миссии в 1639-1649 гг.: Квебек выступал в качестве *ректорадо*, сама Гурония оказывалась *партидо*, *cabecera* было Сент-Мари, а *visitas* – миссионерские резиденции, расположенные в основных гуронских поселениях. Близко к подобной схеме находилась связь Квебек – Силлери – Тадуссак, однако кочевой образ жизни монтанье низовий Св. Лаврентия не позволил закрепить ее.

Сложнее разобраться в системе подчинения иезуитской миссии внешним церковным структурам. Несомненно, верховный суверенитет над всеми католическими священниками в посттридентской церкви принадлежал папе римскому. В границах христианского мира духовная юрисдикция папы осуществлялась через епископов. Епископ, однако, мог пользоваться своей властью только в пределах территории его епархии. Таким образом, территории

[527] *Clossey L*. Op. cit. P. 39.

вне христианского мира не подчинялись епископской власти, а принадлежали прямой юрисдикции папы и считались миссионерскими территориями. По традиции, заложенной еще в Средневековье, главными миссионерами католической церкви считались монашеские ордена.

В XVII в. Америка вообще, и Северная Америка в частности, не считалась приоритетной целью для Католической церкви, тем более, курии. Например, когда кардиналы конгрегации Пропаганды веры встретились на первом заседании 8 марта 1622 г., чтобы разделить между собой ответственность за различные части мира, из американских территорий были упомянуты только Бразилия и Вест-Индия, и то как части их метрополий, Португалии и Испании. Даже в начале XIX века великий проект всемирного обращения включал рекатолизацию протестантской Европы, христианизацию сельских районов (так называемые «внутренние миссии»), воссоединение с Восточными церквями, защиту христианских общин на мусульманских территориях, продвижение религии на Востоке, и, в самом конце, обращение «примитивных» народов Африки и Америки[528].

В первые века европейской экспансии папа делегировал некоторые из его духовных полномочий религиозным орденам, освобождая их от епископской юрисдикции и подчиняя непосредственно Св. престолу[529]. В иберийской Америке действовали папские буллы и соответствующие им королевские законы о патронате, то есть верховной церковной власти монархов на этих миссионных территориях, делегированной им папами в течение XIV-XVI вв.[530] Французская и британская Америки, со всем их населением, коренным и пришлым, формально оставались под прямой духовной юрисдикцией папы, так как там не существовало системы королевского патроната. Однако, в силу растущего разрыва между политикой государств Нового времени, в том числе и заморской,

[528] *Codignola L.* The Holy See... P. 207; *Idem*. Historians Against Contact: Indians and Europeans in the Early Northeast // International Journal of Canadian Studies. 1992. Issue 5. P. 169.
[529] *Campeau L.* L'évêché de Québec (1674): Aux origines du premier diocèse érigé en Amérique française. Québec, 1974. P. 1-8.
[530] *Григулевич И. Р.* Ук. соч. С. 95-107.

и интересами курии, роль папского престола в миссионерском движении французских и тем более английских католиков была минимальной[531].

При основании миссии в Канаде в 1608-1615 гг. определенную роль в ее оформлении сыграл папский нунций во Франции Роберто Убальдини, предоставивший полномочия священнику Флеше в 1610, иезуитам Бьяру и Массе в 1611 гг. в Акадии и принявший участие в решении вопроса об отправке реколлектов в Квебек, что являлось проявлением папского верховного авторитета в данном вопросе[532]. Однако никакого реального влияния на развитие миссионерского движения во Франции, в том числе и иезуитского, папская курия по-прежнему не оказывала. Более того, в 1625 г., когда решался вопрос о возвращении иезуитов в Канаду, и назначенный супериором миссии Ш. Лалеман предложил обратиться за подтверждением его полномочий к папе Урбану VIII, это вызвало упреки со стороны генерала Вителлески, заявившего о достаточном каноническом основании миссии, направленной непосредственно супериорами ордена[533].

После возникновения кардинальской конгрегации Пропаганды веры в 1622 г., под юрисдикцию которой попадали все миссионерские территории, и главной целью которой была координация под контролем курии всей миссионерской деятельности католической церкви, вопрос статуса канадской миссии стал более острым. В это время в Новой Франции присутствовали только миссионеры ордена реколлектов, который имел тесные связи с Римом. В результате, первый секретарь конгрегации кардинал Франческо Инголи уже к 30-м гг. начал реализацию плана подчинения миссии в Новой Франции посредством создания там епископства, напрямую зависимого от Рима. Эти попытки вызвали подозрение и недовольство как французской короны, ревниво оберегавшей свои галликанские привилегии в замещении епископских

[531] *Codignola L*. The Holy See... P. 198-199.
[532] *Sulte B*. Histoire des Canadiens-Français... T. I. P. 133.
[533] MNF. Vol. II. P. 77-78.

вакансий, так и французского епископата, активно разделявшего королевский галликанизм[534].

Генерал ордена М. Вителлески ограничился лишь напоминанием обеим сторонам о тех привилегиях, которые иезуитские миссионеры получили от папского престола еще в XVI в. – так называемые «привилегии Индий», предоставлявшие миссионерам всю полноту духовной власти там, где отсутствовала власть епископская. Они основывались на признании верховной власти папы римского над всей церковью, и Обществом Иисуса в частности, но подчеркивали суверенитет власти иезуитского генерала над миссиями и их персоналом. *Конституции* и привилегии иезуитов подтверждались неоднократно папскими буллами: с 1549 г., когда булла *Licet debitum* Павла III навечно предоставила генералу власть над миссионерами ордена, и до 1606 г., когда булла Павла V *Quantum religio* подтвердила это и многие другие положения[535]. Такие обычные и особые полномочия, предоставленные ордену с начала заморских миссий под испанским или португальским патронатом, иезуиты собирали в периодически переиздававшихся сборниках под названием *Привилегии Индий* (или *Compendium indicum*). В 1637 г. эти особые привилегии были в очередной раз подтверждены папой Урбаном VIII и представлены еще на 15 лет[536].

Однако, дарованные уже достаточно давно и, прежде всего, иберийским провинциям ордена, эти привилегии рассматривались курией недействительными для французских иезуитов. Иезуиты Канады могли осуществлять все обычные функции священника в стране, где не было никакой регулярной церковной организации (например, пользоваться переносными алтарями для отправления таинств вне церкви[537]), но не могли пользоваться обширными и разнообразными полномочиями, которыми обладали их коллеги Ост- и Вест-Индии. Прежде всего, в отношении юрисдикции. Конгрегация Пропаганды веры воспользовалась этим казусом, требуя от иезуитского ордена

[534] См.: *Dompnier B*. Op. cit. P. 649-650.
[535] Institutum Societatis Iesu. Florentiae, 1892. Vol. I. P. 13-21, 131-137.
[536] *Rochemonteix C*. Op. cit. T. II. P. 190-191.
[537] MNF. Vol. IV. P. 20.

согласия на подтверждение их привилегий в Северной Америке от ее имени, тем самым, претендуя на верховную власть над канадской миссией.

Генерал ордена Вителлески в марте 1637 и в августе 1638 г. просил папу распространить привилегии Индий и на Канаду. При этом он писал французскому провинциалу Этьену Бине о своих сомнениях относительно возможности предоставления канадской миссии этих привилегий[538]. Запрос генерала, подкрепленный письмами миссионеров из Канады, был переправлен конгрегации Пропаганды, руководство которой отказало французским иезуитам в их просьбе[539]. В конечном итоге, в 1639 г. Вителлески формально признал зависимый статус иезуитской миссии в Новой Франции от конгрегации Пропаганды, хотя фактически продолжал игнорировать ее требования непосредственного руководства миссионерами ордена[540].

В 1644 г. папский престол под именем Иннокентия X занял кардинал Памфили, давний противник Общества Иисуса. Его политика в отношении церковной юрисдикции иезуитских миссий была намного жестче, чем у его предшественника. В частности, Иннокентий требовал от иезуитов беспрекословного повиновения тем тридентским декретам, которые подтверждали власть епископата, одновременно жестко ограничивая их аккомодационные эксперименты на Востоке[541]. В ноябре 1645 г. папа благосклонно отнесся к предложению конгрегации Пропаганды запретить генералу Общества отправлять миссионеров, пока он не признает ее полномочия, и передать право назначения в миссии папскому престолу (т. е., конгрегации Пропаганды). В январе следующего года он также издал апостолическое письмо *Prospero*, требовавшее каждые 9 лет избирать на

---

[538] Ibid. P. 20.
[539] MNF. Vol. III. P. 482-484; Vol. IV. P. 57-61, 251-252. См. также: *Rochemonteix C*. Op. cit. T. II. P. 191.
[540] MNF. Vol. IV. P. 15, 250-252. Возможно, не последнюю роль в такой позиции римского суперията ордена сыграл прецедент генерала Франсиско Борджиа, еще в XVI в. предложившего Пию V создать подобную кардинальскую структуру для централизованного управления миссиями (*Bangert W. V*. Op. cit. P. 52). Нельзя забывать и то, что в Риме весьма прохладно относились к галликанским тенденциям Французской церкви вообще, и французских иезуитов в частности. В то же время, эта страница истории взаимоотношений Пропаганды и Общества Иисуса в отношении миссий в Северной Америке требует более критического подхода к заявлениям о том, что «Конгрегация попала в руки иезуитов» (*Гергей Е*. История папства. М., 1996. С. 259).
[541] *Clossey L*. Op. cit. P. 52.

генеральной конгрегации новых ассистентов, и сокращавшее все иезуитские супериораты до трех лет, за исключением генерала и наставников новициев[542].

Это вызвало единодушную оппозицию со стороны членов проходившей в это время в Риме VIII генеральной конгрегации Общества Иисуса, созванной с целью избрания нового генерала ордена после смерти М. Вителлески. Иннокентию X была направлена декларация, требующая отмены этого постановления[543]. Генерал Винченцо Карафа (1646-1649), избранный 7 января 1646 г., в феврале направил конгрегации Пропаганды так называемые «*Три пункта*», проясняющие позицию иезуитов в вопросе юрисдикции: папа римский – источник всех прав Общества Иисуса, но институциональным посредником между папой и членами Общества является генерал[544].

Подобное решение, означавшее, помимо прочего, прямое вмешательство папской курии во внутренние дела Общества Иисуса, серьезным образом осложняло функции суперионов на миссионных территориях. Иезуитских миссионеров в Новой Франции особенно взволновал декрет о трехлетнем сроке супериората, что было чревато частой ротацией кадров и усложнением достижения апостольских задач. Как писал Ш. Гарнье генералу Карафе из Гурони в 1647 г. относительно возможности смены суперионра миссии о. П. Рагено, «я думаю, это не обойдется без серьезного ущерба для всех наших, и даже всей Миссии, если по окончанию его третьего года, его заменят другим. Нет, в наших интересах было бы, чтобы Преподобный Отец Рагено возглавлял эту миссию много лет. Такое же мое мнение в отношении начальника всей канадской миссии Отца Жерома Лалемана»[545]. В следующем году с подобной просьбой обратился к генералу о. Бребёф, который также уверял, что «булла Верховного Понтифика относительно трехлетнего срока власти суперионов не может заставить нас сменить нашего суперионра в этом состоянии дел и

[542] Institutum Societatis Iesu... Vol. I. P. 177-179; MNF. Vol. VI. P. 321; *Padberg J. W*. The General Congregations of the Society of Jesus: A Brief Survey of Their History. St. Louis, 1974. P. 22-24; *Blangiardi B. J*. The General Congregation as an Instrument of Government in the Society of Jesus. A Dissertation submitted to the Faculty of Canon Law, Saint Paul University. Ottawa, 1997. P. 66-67.
[543] MNF. Vol. VI. P. 321-322.
[544] Ibid. P. 442-443.
[545] JR. Vol. XXX. P. 149.

обстоятельств без известного ущерба для миссии». При этом он прямо заявлял, что «если нужда заставит выбирать другого начальника, он должен быть взят только из тех, кто находится здесь, а не из других, у кого нет вообще никакого опыта в этих странах»[546]. О том же просили и другие миссионеры[547].

Представители других религиозных организаций Новой Франции полностью были на стороне иезуитов. «Пока преподобные иезуитские отцы работают над утверждением христианства в Канаде, – писала настоятельница урсулинок мать Мари л'Энкарнасьон осенью 1646 г., – кажется, необходимо, чтобы еще некоторое время никто не мешал их намерениям»[548].

В результате, 15 октября 1646 г. Пропаганда передала на апробацию папе проект иезуитских прав, по которому, в качестве «исключения», генерал и его супериоры сохраняли непосредственную власть над миссионерами Новой Франции[549]. Тем не менее, Карафа продолжил борьбу за автономность миссионерской организации иезуитов от конгрегации Пропаганды, достигнув, наконец, к 1648 г. компромисса в вопросе предоставления миссионерских прав иезуитам Новой Франции.

После формального обращения к конгрегации Пропаганды веры от лица генерального супериора миссии Новой Франции Ж. Лалемана с просьбой предоставить ему «права, которые обычно дают всем миссионерам», 20 февраля 1648 г. конгрегация, наконец, даровала их канадским иезуитам, ограничив сроком в 15 лет. Компромисс заключался в том, что привилегии предоставлялись не генералу ордена, а канадскому супериору, что могло поставить под вопрос их легитимность. Тем не менее, эти права позволяли иезуитам: приносить простые обеты, отпускать грехи, в том числе, связанные с ересью и отступничеством, проводить бракосочетания, освящать объекты, проводить мессы, отпевать и причащать. Официально признавались тем самым функции иезуитского миссионера как приходского священника, в отсутствие кюре и других представителей белого духовенства. Миссионеры могли носить

[546] Ibid. Vol. XXXII. P. 61-63.
[547] MNF. Vol. VII. P. 267-268.
[548] Lettres de la révérende mère Marie de l'Incarnation... T. I. P. 304.
[549] MNF. Vol. VI. P. 517-518.

светскую одежду[550]. В то же время, этот компромисс привел к признанию юрисдикции архиепископа Руана над Новой Францией.

При пассивной позиции, занятой в этом разворачивающимся конфликте римским суперioратом ордена, французские провинциалы были вынуждены сами решать проблему юрисдикции. Не удивительно, что при таком сильном галликанском давлении одновременно и со стороны церковных, и со стороны светских властей, французские суперioры постепенно уступали им компетенцию в решении этой проблемы. Это был общий процесс «галликанизации» монашеских орденов во Франции, начавшийся еще в правление Генриха IV. В частности, еще в 1612 г. французские иезуиты объявили о согласии их учения с доктриной Сорбонны (прежде всего, в ее критике учений иезуитов Беллармина и Суареса о светской власти папы)[551], а в 1633 г. они, вместе с другими религиозными орденами, признали над собой юрисдикцию в области проповеди и исповеди епископов тех провинций, в которых они трудились. На недовольство Урбана VIII, о. Этьен Бине, с 1634 г. возглавивший провинцию Франция, ответил: «Мы уступили настояниям Ришелье и епископов… Отказаться, значит подвергнуться наихудшим бедам, даже изгнанию»[552]. С этого времени, претензии французского епископата на контроль над миссионерской деятельностью иезуитов будут постоянно возрастать.

Для миссии в Новой Франции этот контроль пытались осуществлять архиепископы Руана. Дело в том, что Канада традиционно рассматривалась как часть провинции Нормандия, столицей которой был Руан. Именно в Руане находилось множество чиновников Компании Новой Франции, сеньора колонии, а торговцы Руана и Дьеппа имели там важные коммерческие интересы. Парламент Руана был с 1629 г. наделен королем юрисдикцией над Канадой. Именно из Нормандии в Новую Францию прибыло большинство поселенцев. Что касается религиозных дел, у архиепископа Руана миссионеры

[550] Ibid. Vol. VII. P. 231, 234-237.
[551] *Bangert W. V*. Op. cit. P. 127-129.
[552] Цит. по: *Fouqueray H.* Op. cit. T. V. P. 46.

(в первую очередь, реколлекты) просили подтверждения своих полномочий перед отплытием в колонию. Так же поступили иезуитские миссионеры, отправлявшиеся в Квебек в 1625 году[553]. В результате, примас Нормандии Франсуа де Арле де-факто превратился в духовного главу Новой Франции, и стал расценивать ее как неотъемлемую часть своей епархии. В 1620-1623 гг. Шарль де Бов, гран-викарий руанского архиепископа в Понтуазе, выступал доверенным лицом и прокуратором реколлектской миссии во Франции[554]. Вплоть до 1659 г., то есть, создания епископства в Квебеке, руанские архиепископы будут требовать своей юрисдикции над канадской миссией[555].

Всю первую половину XVII в. миссионеры пытались лавировать между претензиями на руководство со стороны французского епископата в лице руанского архиепископа, папской курии в лице конгрегации Пропаганды веры и собственного суперията. «*Postulata Canadensium*», любопытный документ, составленный в 1635-1636 гг. суперияром миссии П. Лежёном и ее прокуратором Ш. Лалеманом для генерала Вителлески, отражает те проблемы, которые занимали миссионеров в это время: «Вопрос о епископе. Может ли он быть иезуитом? Могут ли французы сочетаться браком с туземными женщинами? Могут ли миссионеры пользоваться привилегиями Франции? Какому епископу принадлежим? Обладаем ли привилегиями миссионеров? Есть ли у нас полномочия кюре? Всеми ли привилегиями иезуитов обладаем? Можем ли пользоваться привилегиями Индий? Создание схоластиката в Квебеке»[556].

Одно время иезуиты в Новой Франции склонялись в пользу принятия покровительства Парижской епархии, вместо Руанской[557]. Другим вариантом

---

[553] *Garneau F.-X.* Op. cit. P. 162, 172, 174-175; *Sulte B*. Histoire des Canadiens-Français... T. I. P. 132-133.
[554] MNF. Vol. II. P. 49*, 806.
[555] Подобную политику руанские архиепископы проводили и в отношении иезуитов, находящихся в самой епархии. Так, попытки установить свою юрисдикцию над резиденцией Руана приводили к жестким и длительным конфликтам с архиепископом в 1634-1639 и в 1640-1648 гг. (*Fouqueray H.* Op. cit. T. V. P. 68-79, 217-219). Отсутствие какого бы то ни было участия Руанского парламента в разрешении всех этих споров, возможно, объясняется его диффамацией со стороны центрального правительства в 1639-1643 гг. в результате народных восстаний в Нормандии (см.: *Люблинская А. Д.* Франция при Ришелье. Французский абсолютизм в 1630-1642 гг. Л., 1982. С. 182-183).
[556] MNF. Vol. III. P. 34-36.
[557] Ibid. P. 180-181.

сохранить относительную независимость миссии было создание собственно канадского епископства. Такая возможность возникла в 1645 г. в результате предложения Общества Нотр-Дам де Монреаль основать епископство в Квебеке. Иезуиты поддержали кандидатуру Тома Легоффра, предложенную Обществом, считая ее более приемлемой, нежели архиепископ Руана. Однако Легоффр умер в том же году, что на некоторое время сняло этот вопрос с повестки дня[558].

Когда в мае 1646 г. Генеральная Ассамблея Духовенства Франции в Париже впервые официально рассматривала возможность учреждения епископства в Новой Франции, прокуратор канадской миссии Ш. Лалеман предложил генералу В. Карафе лоббировать в Риме идею назначить епископом члена Общества Иисуса. Подобное предложение отражало степень осознания французскими иезуитами важности создания в Новой Франции епископской кафедры. Однако генерал отверг эту идею как противоречащую *Конституциям* ордена[559]. В апреле 1647 г. парижский парламент отменил пожертвования в 40 тыс. ливров, сделанные Легоффром перед смертью в пользу основания епископства в Новой Франции и создания редукции в Монреале, что надолго остановило реализацию всех проектов превращения Канады в епископию[560].

В 1647 г. о. Бартелеми Вимон был послан в Париж «для решения дел относительно Урсулинок и монахинь Госпиталя,.. и законности Таинства брака»[561]. Результатом этой поездки стало признание им, после консультаций «с Римом и главными отцами нашего Общества» во Франции, юрисдикции Руанского архиепископа Франсуа де Арле над Канадой и получение в 1648 г. из его рук полномочий гран-викария (наместника) Новой Франции. Готовность признания этой юрисдикции объяснялась возможностью решить проблему признания обетов монахинь, находящихся в Канаде, и частых отказов галликанских юристов в правомочности бракам, заключенным в колонии. С

[558] *Sulte B*. Histoire des Canadiens-Français... T. III. P. 5-6.
[559] Collection des procès-verbaux des Assemblées-générales du Clergé de France depuis l'année 1560 jusqu'à présent: rédigés par ordre de matières, et réduits à ce qu'ils ont d'essentiel. Paris, 1769. T. III. P. 379-380; MNF. Vol. VI. P. 477. См.: Constitutiones… P. 305-306.
[560] *Campeau L*. The Jesuits and Early Montreal... P. 91-92.
[561] JR. Vol. XXX. P. 191.

другой стороны, этим шагом европейский суперіорат ордена надеялся нейтрализовать претензии Конгрегации веры на управление канадской миссией. Тем не менее, в Канаде не были довольны таким решением. П. Лежён очень энергично выступил против этого шага в письме генералу, который, в конце концов, приказал парижскому провинциалу вернуть примасу Нормандии мандат о. Вимона[562].

Архиепископ согласился с доводами иезуитов по кандидатуре Вимона, но не в вопросе своей юрисдикции. 30 апреля 1649 г. де Арле переслал патент гран-викария в Рим о. Франсуа Анна, французскому ассистенту генерала ордена, и сообщил о том, что предоставляет супериору иезуитов в Новой Франции «навечно» власть гран-викария, понимая ее «в полном соответствии институту Общества Иисуса» и оставляя интерпретацию суперіорам[563]. Его племянник, Франсуа де Арле-младший, в пользу которого дядя отказался от архиепископства в 1651 г., подтвердил эти полномочия, сохранив за собой церковную юрисдикцию над Новой Францией[564].

Вместе с тем, ни высший иезуитский суперіорат, ни папская курия, никак не отреагировали официально на претензии руанских архиепископов. Именно канадские иезуиты выступили с инициативой признания их полномочий в Новой Франции. Когда в 1652 г. суперіор о. Поль Рагено, стремившийся придать канонический характер создаваемой им агиографии мучеников Гуронской миссии, испросил для нее конфирмацию у архиепископа Руана, он признал этим фактом его власть над Новой Францией, а в августе 1653 г. она была торжественно провозглашена в Квебеке[565].

Это, однако, не сняло с повестки дня вопрос о создании канадского епископства. Проигнорировав декларации архиепископа де Арле, иезуитские суперіоры в Париже и Риме продолжали рассматривать возможности создания в Квебеке епископской кафедры, и даже возведение на нее члена своего ордена. Во многом это совпадало с интересами королевского двора, стремящегося

[562] JR. Vol. XXXVIII. P. 187; MNF. Vol. VII. P. 250, 289.
[563] MNF. Vol. VII. P. 498-499.
[564] JR. Vol. XXXVIII. P. 187.
[565] MNF. Vol. V. P. 284; Vol. VI. P. 320-321; Vol. VII. P. 250; JR. Vol. XXXVIII. P. 185-187.

расширить систему галликанских привилегий на колониальные территории. О готовности членов Королевского совета обсуждать этот вопрос генералу Карафе в мае 1648 г. сообщил провинциал Франции Э. Шарле[566]. Однако потребуется еще 10 лет для того, чтобы в Квебеке возникла епископская кафедра, а иезуитская миссия, наконец, окончательно оформила свой церковно-юридический статус: внутренняя организация и методы и цели деятельности миссионеров определялись «*Институтом*» и традициями Общества Иисуса, но в отношении общецерковных, государственных и колониальных интересов, она подчинялась епископу Новой Франции.

Несомненно, неопределенность церковно-юридического статуса иезуитской миссии в Новой Франции, напрямую отражалась на ее структурно-организационной целостности и, вследствие, на эффективности ее деятельности. Сложности, с которыми столкнулись французские иезуиты при определении статуса их миссии, являлись частью более масштабного процесса самоопределения Французской католической церкви в XVII в., связанного с развитием галликанизма и янсенизма. Те противоречия и конфликты, которые сопровождали становление церковной юрисдикции иезуитской миссии с папской курией и французской иерархией, отражали проблемы поиска места иезуитов в становлении новых принципов взаимоотношений Св. Престола и Бурбонов, короля и высшего духовенства Франции.

Итак, основной особенностью иезуитской миссионерской деятельности в Новой Франции в первой половине XVII в. стала тесная связь со светскими колониальными институтами, прежде всего, политическими (особенно во взаимоотношениях с индейскими племенами) и экономическими (мехоторговля). Эта связь создала определенную взаимозависимость в развитии духовного и светского направлений французской колонизации Канады, проявлявшейся как в кооперации усилий по достижении общих целей, так и в нарастании противоречий между ними, ставшими особенно явными к середине столетия. В целом, можно констатировать, что, несмотря на колониальную специфику,

[566] MNF. Vol. VII. P. 251-252.

эволюция иезуитского апостолата в Новой Франции отражала общие закономерности развития государственно-церковных отношений в метрополии.

Иезуитская миссионерская деятельность во Французской Канаде XVII в. демонстрировала важные элементы общих для всего ордена миссиологической концепции и практики, опиравшихся на принцип аккомодации. Вместе с тем, исходя из этого же принципа, т. е., приспосабливаясь к конкретным условиям среды североамериканского Вудленда, французские иезуиты создали собственную стратегию миссионерской деятельности, наиболее яркими чертами которой была сильная роль мартирологического дискурса в миссионерской мотивации, акцент на изучении индейских языков и традиций, а также особая практика крещения, предоставлявшегося в основном при смерти. Одновременно с реализацией апостольских целей в условиях слаборазвитой колонии иезуиты были вынуждены решать множество сопутствующих политических и экономических задач, что предопределило их сильную вовлеченность в колонизационные процессы, непосредственно влиявших на собственно миссионерскую деятельность.

Глава II. «СЕЯТЬ ПЕРЕД ЖАТВОЙ»: НАЧАЛО ИЕЗУИТСКОЙ МИССИИ В НОВОЙ ФРАНЦИИ в 1608-1630 гг.

§ 1. Иезуитская миссия в Акадии, 1608-1613 гг.

Вервенский мир 1598 г. предоставил Франции официальную возможность территориальной экспансии и миссионерской деятельности к западу от линии Александра VI, т. е. на территории Американского континента[567]. В это время Генрих IV выдвинул проект колонизации и христианизации заморских владений Франции в Северной Америке[568]. Однако, занятый европейскими делами, король отдал процесс колонизации в руки торговых компаний и частных предпринимателей. В результате деятельности

[567] *De Vaulx B*. Op. cit. P. 86.
[568] Notice Historique sur la Compagnie de Jésus au Canada. Montréal, 1889. P. 8.

первых исследователей (де Мона, Шамплена, Путренкура и др.) были заложены две французских колонии в Канаде – Акадия (1604) и Квебек (1608), основой существования которых стала пушная торговля и ловля трески. Несмотря на небольшой интерес к колонизации со стороны государственной власти, тем не менее, при предоставлении монопольных прав первому губернатору Акадии сьеру де Мону и его преемнику Жану де Путренкуру, король каждый раз подчеркивал необходимость не только основания торговых постов и поселений, но и активной миссионерской работы по обращению местных индейских народов в католицизм и цивилизации их образа жизни[569].

Но, озабоченные, с одной стороны, коммерческой выгодой, а с другой, связанные в своих предприятиях с протестантами (де Мон вообще был гугенотом), первые владетели Акадии не спешили с исполнением своего христианского долга и миссионерской работой практически не занимались[570]. Однако королевский двор все больше склонялся в пользу католической церкви во Франции и к осознанию важной конструктивной роли христианизации в колониях. Логика этого процесса неизбежно вела к союзу французской монархии и Общества Иисуса, ведущей миссионерской организацией того времени.

В тот период орден иезуитов во Франции находился в довольно сложном положении. Прошло совсем немного времени с того момента, как король восстановил их права на территории государства (Руанский эдикт 2 января 1604 г.) после изгнания Общества в 1595 г. в результате покушения Шателя. Одним из условий возвращения был запрет деятельности во Франции и ее владениях иезуитам-нефранцузам[571].

Последнее объясняет почти исключительно французский состав иезуитской миссии в Канаде, вплоть до перехода колонии в руки англичан. Несмотря на сильное предубеждение против ордена, существовавшее во всех

---

[569] Déclaration portent exemption pour les merchandises venant d'Amérique // Collection de manuscrits... Vol. I. P. 49-51.
[570] JR. Vol. I. P. 5.
[571] *Бёмер Г.* Ук. соч. С. 207-208; *Bangert W. V.* Op. cit. P. 122-123; *Плешкова С. Л.* Франция XVI – начала XVII века: королевский галликанизм. М., 2005. С. 271; *Worcester T.* Op. cit. P. 106.

слоях французского населения, иезуиты довольно быстро восстановили свое положение при дворе, пользуясь симпатиями королевы Марии Медичи. Отец Пьер Котон стал исповедником Генриха и его ближайшим советником, а также воспитателем дофина[572]. Возможно, благодаря этим факторам выбор короля пал на Общество Иисуса как миссионеров в Канаде. Король видел в ордене мощную силу по стабилизации общества во Франции, а в перспективе – крепкую основу для становления и развития его структур в колониях.

В результате инициатива в основании миссии в Северной Америке исходила от короля, который обратился 25 октября 1604 г. к Котону с просьбой предоставить двух отцов для сопровождения тресколовных флотов к Ньюфаундленду[573]. Эта королевская инициатива стала началом миссионерской деятельности Франции Нового времени, и французских иезуитов в частности. Действительно, у французских провинций ордена не было никакого доступа к иностранным миссиям, ведомых португальцами и испанцами. Иезуитам-французам, которые в частном порядке просили отправки в «Индии», почти неизменно отвечали, что их Индия находится во Франции[574].

Однако генерал ордена Клаудио Аквавива сделал идею возобновления миссионерской деятельности основой своего генералитета. В инструкциях о миссиях Аквавива активно развивал тему подражания апостолам. Тем самым он пытался преодолеть две взаимосвязанные опасности, с которыми орден столкнулся на рубеже XVI-XVII вв.: рост численности и разрыв преемственности с прошлым. Это означало либо неконтролируемую внешнюю активность, ведущую к потере духовности, либо внутреннюю пассивность, сопровождаемую чрезмерным ростом мистицизма. Для Аквавивы и то, и другое означало потерю духа Общества, отказ от игнатианского наследия. Миссия, напротив, представлялась ему проявлением «иезуитской сущности». Как

[572] *Fouqueray H.* Op. cit. T. III. P. 5. В 1610 г. в четырех провинциях ордена во Франции состояло 1319 иезуитов (Ibid. P. 151-152).
[573] MNF. Vol. I. P. 198*, 5.
[574] MNF. Vol. I. P. 198*. Ср. с высказыванием св. Игнатия Лойолы: «Мы можем… вообразить, что находимся в нашей собственной Индии, которую можно найти всюду» (*Loyola I. de*. Op. cit. Vol. 4. P. 565).

структурообразующая деятельность начальных времен, она позволяла развитие внутренней духовности в отношениях с внешним миром.

В 1609 г. он направил провинциалам послание, в котором привлек внимание к растущей мощи Сатаны, о чем свидетельствовали успехи еретиков и беды католиков; уверенный в неизбежности божественного наказания за грехи, он призывал членов Общества к активной деятельности. «Серьезно задумайтесь, – писал он, – время ли жить в домах, с книгами, или скорее выйти из них в поисках душ»[575]. В практической сфере этот миссионерский дух выразился в восстановлении генералом института миссионерских прокураторов в 1585 г., поощрении активного издания книг, в том числе де Акосты, повествующих о миссионерских трудах и подвигах по всему миру[576].

Увлеченный подобными идеями, Аквавива с готовностью воспользовался предложением французского монарха: 14 декабря 1604 г. он предписал провинциалу Аквитании Жану Жантилю назначить двух отцов для отправки в Канаду[577]. Он обращался именно к нему, ибо к этой провинции относились порты Ла-Рошель и Бордо, упомянутые Котоном, как пункты отправления в колонию.

Зимой 1605 г. проект был уточнен: миссионеры должны были отправиться в колонию де Мона (тогда на о. Сент-Круа[578]), официально носившего с 1604 г. титул генерал-лейтенанта Новой Франции. Но его кальвинизм и опасности предприятия в колонии, население которой формировалось из «людей сумы и веревки, попавших в тюрьмы и осужденных на галеры», испугали советников Жантиля, которые 13 марта 1605 г. предоставили ему *Мемуар о проекте канадской миссии*, где рекомендовали отложить его утверждение: «Давайте будем терпеливо ждать в течение двух или трех лет»[579]. Будучи и так скептично настроенными в отношении

[575] *Dompnier B*. Op. cit. P. 631, 633-634.
[576] *Clossey L*. Op. cit. P. 26; *Deslandres D*. Les missions françaises intérieures et lointaines, 1600-1650. Esquisse géo-historique // Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée. 1997. T. 109. № 2. P. 511.
[577] MNF. Vol. I. P. 6-7.
[578] Об этой колонии подробнее см.: *Акимов Ю. А*. Поселение Сент-Круа (1604-1605): начальная страница французской колонизации Северной Америки // Американский ежегодник, 2003. М., 2005. С. 293-302.
[579] MNF. Vol. I. P. 11-13.

заморского апостолата, французские супериоры задержали отправление миссионеров[580].

В 1607 г. торговая монополия де Мона была ликвидирована, помимо прочего, и в силу невыполнения им миссионерских обязательств[581]. Его права и обязательства в Новой Франции, в том числе и основание миссии, были переданы ее новому губернатору Жану де Путренкуру, который с весны 1605 г. руководил поселением французов в Пор-Руайяле, на берегу залива Фанди (ныне Аннаполис на территории современной канадской провинции Новая Шотландия)[582]. Тогда же король в очередной раз изъявил Котону свое желание видеть иезуитских миссионеров в Новой Франции[583]. Для о. Котона, которого торопил король, появление католика Путренкура казалось решением всех проблем, и весной 1608 г. он возродил проект канадской миссии, написав Аквавиве и предупредив вице-провинциала Аквитании о подготовке двух отцов к новой экспедиции[584].

В то же время, новый провинциал Аквитании Кристоф Бальтазар, присутствовавший на VI Генеральной конгрегации в Риме, был назначен визитатором для только что созданной ассистенции Франции. В его задачи, помимо прочего, входила организация двух иностранных миссий, порученных французам, в Константинополь и Новую Францию. В результате, когда он станет в 1610 г. парижским суперионом, патронаж над будущей американской миссией перейдет из компетенции Аквитанской провинции к провинции Франция. По пути в Париж летом 1608 г. он встретился в Лионе с о. Пьером Бьяром, его прежним учеником, давно стремившемся отправиться в Канаду, и назначил его на этот апостолат[585]. Духовный коадъютор о. Анмон Массе,

[580] Ibid. P. 14, 29.
[581] *Lescarbot M*. The history of New France... Vol. III. P. 3-4.
[582] JR. Vol. I. P. 305; *Rochemonteix C*. Op. cit. T. I. P. 21-22.
[583] MNF. Vol. I. P. 14-15.
[584] Ibid. P. 25.
[585] Ibid. P. 3, 28.

находящийся также в Лионе и не менее желающий далеких миссий, был передан ему в помощь[586].

Вообще, за исключением небольшой части провинциального суперията, французские иезуиты горячо откликнулись на миссионерский импульс, исходящий, с одной стороны, из Рима, а с другой, из Парижа. В период между 1607 г., когда был утвержден проект основания миссии в Канаде, и до смерти Аквавивы в 1615 г., из французских провинций ордена поступило более сотни просьб о направлении в заморские миссии, из которых более 30 называли в качестве желанного миссионного поля Новую Францию (при том, что около 50 просителей не указывали конкретный пункт назначения)[587].

Генрих обещал Котону ежегодную ренту в 2000 ливров на организацию первой иезуитской миссии в Новой Франции и приказал выбрать из ордена нескольких человек для отправки в колонию[588]. Котон предложил кандидатуру Бьяра как суперията (настоятеля) миссии. После утверждения его кандидатуры королем и генералом ордена о. Бьяр в сентябре 1608 г. отправился в Бордо для того, чтобы присоединиться к готовящейся к отправке экспедиции Путренкура в Акадию[589].

Путренкур, однако, не был доволен таким поворотом дел. Это был представитель тех дворянских кругов Франции, которые, оставаясь католиками, поддерживали идею национальной (галликанской) церкви во Франции, связанной более с государством, нежели с Римом, а также идею религиозной терпимости в отношении протестантизма. В силу этого, Общество Иисуса рассматривалось ими как олицетворение папизма и анти-национальная сила, проводник испанского влияния. Поэтому де Путренкур стремился избежать этих сомнительных миссионеров в своей колонии.

---

[586] MNF. Vol. I. P. 19, 28. Массе предпочел трудности миссии среди американских туземцев почету и комфорту придворного исповедника и партнера (социуса) о. Котона (MNF. Vol. I. P. 314-315; *Charlevoix P.-F.-X.* Op. cit. Vol. I. P. 260).

[587] *Pizzorusso G.* Op. cit. P. 884. Также, 12 прошений в этом ряду упоминали Индию, однако, учитывая реальные возможности пребывания там французов, можно считать это не конкретным географическим понятием, а метафорой, отражающей игнатианский поиск «собственной Индии», или вообще представление о любой заморской и экзотической стране.

[588] MNF. Vol. I. P. 21-22; JR. Vol. II. P. 209; *Champlain S. de*. The works... Vol. IV. P. 3; MNF. Vol. III. P. 413; *Charlevoix P.-F.-X.* Op. cit. Vol. I. P. 260; *Le Tac S.* Op. cit. P. 78-79.

[589] MNF. Vol. I. P. 57.

Однако, принимая в расчет стремление короля к христианизации туземцев и возможные субсидии для этого, Путренкур, сильно потратившийся в последние годы, попытался разыграть «миссионерскую» карту и получить королевскую ренту для основания собственного миссионерского предприятия. Но король смотрел на вещи иначе, передав деньги непосредственно миссионерам. Тогда де Путренкур обратился с той же просьбой к епископу-графу Вердена – принцу Эрику Лотарингскому, но опять безуспешно, более того, еще ухудшив свое финансовое положение[590]. Наконец, в октябре 1608 г. он написал папе Павлу V письмо, в котором объяснял все свои колонизационные предприятия только христианской заботой о спасении душ язычников и просил покровительства святого престола[591]. Папский нунций во Франции кардинал Убальдини выступил таким покровителем и вместо иезуитов направил в Акадию в качестве миссионера аббата Жессе Флеше, священника из диоцеза Лангр, «человека доброй жизни и доброго знания», по словам Лекарбо, с полномочиями вести любую религиозную деятельность, не выходящую за рамки папской юрисдикции[592].

Сборы затягивались, и Бьяр, изнывая от нетерпения, прождал в Бордо (с 1609 г. – в Пуатье) сигнала к отправке более года[593]. Дело дошло до упреков в адрес иезуитов со стороны Генриха. Поэтому о. Котон даже возродил прежний проект сопровождения торговых судов к Новой Франции, написав 20 января 1609 г. генералу: «Оба миссионера могли бы сесть на корабль в Бордо с судовладельцами, которые обыкновенно плавают к этим краям, в конце марта, чтобы вернуться во Францию в октябре. Это путешествие позволило бы им изучить страну и предоставить таинства торговцам, которые в течение этих шести месяцев навигации абсолютно лишены их, живут и умирают как существа без разума. Кроме того, они познакомятся с туземцами, изучат немного их язык, и покажут им их бедственное состояние. Затем, они или

[590] MNF. Vol. I. P. 24-25; *Lescarbot M*. The history of New France… Vol. III. P. 35.
[591] MNF. Vol. I. P. 38-40.
[592] *Lescarbot M*. The history of New France… Vol. III. P. 41; JR. Vol. I. P. 310-311.
[593] MNF. Vol. I. P. 37, 57-58.

возвратятся на том же корабле, или останутся в тех далеких краях, согласно обстоятельствам»[594].

Другим вариантом установления иезуитской миссии в Канаде мог стать проект Самюэля де Шамплена – известного французского путешественника и основателя Квебека (1608 г.), который в это время находился вместе с де Моном при дворе в Париже. Зимой 1609/1610 г. он впервые предложил иезуитам приложить их миссионерские усилия в Квебеке, стремясь привлечь и стоящих за ними высокородных покровителей, вроде маркизы де Гершевиль, к покупке колонии. Однако его проект не был принят ни маркизой, ни о. Котоном, к которому он прибег в качестве посредника, как из-за кальвинизма его патрона – де Мона, так и величины требуемой суммы в 3600 ливров[595].

Будучи все еще очарованным католицизмом Путренкура, Котон счел необходимым еще раз навестить его, чтобы напомнить о данных королю обязательствах. В ответ владетель Акадии, ссылаясь на трудности первоначального освоения диких мест, предложил королевскому исповеднику отложить миссию иезуитов еще на год. «Столь легкомысленная причина была расценена отцом Котоном как отказ, – пишет Шарлевуа, – но он не счел целесообразным настаивать далее, или сообщать королю»[596]. Поэтому, когда 25 февраля 1610 г. корабли Путренкура с новыми поселенцами (в том числе и Ж. Флеше) и припасами, наконец, подняли паруса и отправились из Дьеппа к Пор-Руайялю, на них не было ни одного иезуита[597].

Когда сын Путренкура, юный Шарль де Бьенкур вернулся во Францию за припасами для колонистов, помимо увлекательных рассказов о полной опасности жизни в диких лесах Новой Франции, он предоставил на аудиенции 1 октября 1610 г. уже вдовствующей королеве список крещенных Флеше индейцев[598], и, написанную на его основе другом, сподвижником и адвокатом его отца Марком Лекарбо, небольшую книгу под названием «*Обращение*

[594] MNF. Vol. I. P. 45; *Rochemonteix C*. Op. cit. T. I. P. 26. Это стало возможно в силу объявления режима свободной торговли с 1609 г. в результате ликвидации монополии де Мона (*Акимов Ю. А*. Очерки... С. 55).
[595] *Champlain S. de*. The works... Vol. IV. P. 27-28, 31, 34; *Sulte B*. Histoire des Canadiens-Français... T. I. P. 85.
[596] *Charlevoix P.-F.-X*. Op. cit. Vol. I. P. 261.
[597] *Champlain S. de*. The works... P. 4.
[598] MNF. Vol. I. P. 57. Список крещеных см.: *Lescarbot M*. The history of New France… Vol. III. P. 37-39.

Дикарей»[599]. Он сообщил о крещении наиболее влиятельного вождя местных аборигенов – микмаков – по имени Мамберту и двадцати его сородичей, примеру которых вскоре последовали и другие (всего 140 человек)[600] индейцы. «Христианский мир обязан этим событием храбрости и благочестию сьера де Путренкура», которому королева, если она желает увидеть «дальнейшее продвижение в этих трудах… должна подать руку помощи»[601]. Все это должно было убедить двор в успешном прогрессе христианизации дикарей и направить королевские дотации в руки де Путренкура.

Путренкур, как и другие сторонники коммерческого освоения колоний, рассматривал христианизацию индейцев, прежде всего, как дополнительное средство сближения с основными поставщиками пушнины и потенциальными союзниками[602]. Поэтому степень понимания христианской доктрины и чистота их нового христианского образа жизни волновали его в последнюю очередь. Ему нужен был сам факт обращения дикарей в христианскую веру, как для сохранения своих прав на Акадию, так и для получения государственных субсидий. С его точки зрения, апостолат должен находиться на попечении главы колонии, а миссионер – это подчиненный, который должен следовать его приказам. Деятельность аббата Флеше с его краткими наставлениями и массовыми крещениями полностью устраивала барона.

Но надежды Путренкура и его сподвижников не оправдались. Убийство Генриха IV, происшедшее за несколько месяцев до прибытия Бьенкура, и получение Марией Медичи регентских прав при малолетнем Людовике XIII полностью изменили ситуацию при дворе в пользу католической партии и, в том числе, иезуитов[603]. Поэтому королева, заявив о том, как счастлива она услышать столь приятные новости о продвижении христианской веры в среде дикарей, тем не менее, заметила, что была бы еще более счастливой, если бы дальнейшую

[599] JR. Vol. I. P. 54-106; *Champlain S. de*. The works... Vol. IV. P. 4.
[600] Иезуиты называют 80 крещеных, см.: JR. Vol. II. P. 223.
[601] Ibid. Vol. I. P. 55.
[602] «Таков был г-н де Путренкур: ибо ему докучали дикари, которые почувствовали бы себя презираемыми, если бы он отказался» крестить их, писал Лекарбо: *Lescarbot M*. The history of New France… Vol. III. P. 43. См. также: *Jaenen J. C*. Church-State Relations in Canada... P. 24-25.
[603] *Fouqueray H.* Op. cit. T. III. P. 248.

работу над этим возглавили отцы-иезуиты[604]. В то же время Сорбонна посчитала массовые и скороспелые крещения аббата Флеше полной профанацией христианства, его организации и доктрины, и аббат был отозван[605].

Разочарование Бьенкура было велико, как и его недовольство иезуитами, которые еще раз показали искусство интриги и алчность. Лекарбо попытался изменить взгляды королевы, незамедлительно напечатав новое издание «*Обращения дикарей*» с гневными филиппиками против ордена. Недвусмысленно Лекарбо отрицает необходимость присылки иезуитов в Акадию: «В этой стране есть некие люди Церкви, известные своей ученостью, которые преследуют лишь свои религиозные цели… Но сейчас там нет нужды в каких бы то ни было умудренных Докторах, которые могли бы быть более полезны в противодействии порокам и ересям дома. Кроме того, среди них существует определенный класс людей, кому мы не можем полностью доверять, кто имеет обыкновение осуждать все, что не соответствует принципам и желают управлять всюду, где появляются»[606]. Прощальная аудиенция 7 октября, тем не менее, еще раз и более конкретно подтвердила королевский приказ относительно миссионеров. Де Путренкуру были написаны письма королем и королевой, в которых они рекомендовали отцов Бьяра и Массе и просили его «помочь и защитить их в осуществлении их благородного и святого призвания», что они будут «рассматривать как службу, близкую нашему сердцу и крайне приятную нам…»[607].

На той же аудиенции Бьенкур узнал, что прежняя монополия де Мона, которой пользовался его отец, аннулирована. Чувствуя себя обманутым, юноша посчитал, что со смертью короля умерли и все те обязательства, которые дал его отец, и вновь отказал иезуитам. На этот раз о. Котон был менее терпим: он пожаловался на Бьенкура первой придворной даме королевы Антуанетт де Пон,

[604] MNF. Vol. I. P. 59, 326-327; JR. Vol. II. P. 175.
[605] *Scott H.-A*. Nos anciens historiographes et autres études d'Histoire Canadienne. Lévis, 1930. P. 67; *Mersereau C. J*. The First Missionary in Canada, Ennémond Massé // Canadian Catholic Historical Association Report. 1952. № 19. P. 17.
[606] JR. Vol. I. P. 81.
[607] MNF. Vol. I. P. 327-328; JR. Vol. I. P. 312.

маркизе де Гершевиль, чьим духовным наставником был о. Массе, которая объявила себя покровительницей американской миссии[608].

Вместе с Бьенкуром в Париж прибыл молодой человек, Тома Робэн, сьер де Беллер, владелец ткацкой мануфактуры[609]. Маркиза имела с ним беседу по поводу иезуитов. Робэн уверил «что вся ответственность за погрузку была доверена ему, и он будет рад видеть иезуитов на борту; и сам возьмет на себя их содержание, как он сделал в отношении всех остальных расходов». Однако маркиза отказалась от этого предложения, заявив, что король оплатит их путешествие[610]. Она направила Робэна к провинциалу Бальтазару для дальнейшего согласования действий, а также написала де Путренкуру письмо с рекомендацией миссионеров[611].

Действительно, королева-мать от имени 9-летнего Людовика XIII дала этим монахам полторы тысячи ливров (тем самым сократив дотацию Генриха и не подтвердив ее регулярность[612]); мадам де Верней, мадам де Сурди и другие благочестивые придворные дамы предоставили необходимые для миссии средства и вещи[613]. Здесь и рождается в умах двух молодых людей дерзкий план использовать средства иезуитов в своих целях[614].

Дело в том, что финансовое состояние Путренкура к этому времени окончательно пришло в упадок в результате его колониальных предприятий[615]. Одной из целей отправки молодого Бьенкура во Францию был поиск новых компаньонов, согласных разделить с бароном все риски, связанные с освоением заморских земель. Такими партнерами стали два кальвинистских торговца из

---

608 JR. Vol. III. P. 167.

609 Судя по косвенным данным, Робэн испытывал финансовые затруднения в своем бизнесе. См.: *Fagniez G*. L'Économie Sociale de la France sous Henri IV (1589-1610). Genève, 1975. P. 141-142.

610 JR. Vol. III. P. 167.

611 MNF. Vol. I. P. 59.

612 Ibid. P. 95.

613 *Champlain S. de*. The works... Vol. IV. P. 4-5; *Charlevoix P.-F.-X*. Op. cit. Vol. I. P. 262; *Sulte B*. Histoire des Canadiens-Français... P. 112. «Есть что-то непреодолимо забавное, - писал американский историк Фиске, - в союзе трех женщин, сделавших успех иезуитов своей главной заботой, когда думаешь об их различных отношениях с оплакиваемым королем, – Марии де Медичи, несчастной и неверующей королевы; Генриетты д'Антраг, гнусной метрессы; и замечательной Антуанетт, маркизы де Гершевиль, кого напрасно добивался Генрих» (*Fiske J. W*. New France and New England. Boston, N. Y., 1902. P. 74-75).

614 Реконструкция событий сентября 1610 – января 1611, связанных с отправкой иезуитов в Акадию, см. у Л. Кампо в: MNF. Vol. I. P. 203-204*, 206-207*.

615 *Lescarbot M*. The history of New France… Vol. III. P. 35, 48.

Дьеппа, Дюжарден и Дюкен, которые, однако, узнав о нерентабельности предприятия к осени 1610 г. вышли из ассоциации с Путренкурами и отказывались кредитовать новую экспедицию, столь ожидаемую в Пор-Руайяле, запасы которого подошли к концу. У Бьенкура просто не было денег, чтобы закончить снаряжение корабля. Вот тут-то и пригодились иезуиты с их евангелизаторскими фондами и королевскими дотациями. По сути, сын довел до логического завершения проект отца: передача в руки светской власти права распоряжаться финансами церкви в колонии, правда, путем махинаций. Результат должен был удовлетворить все заинтересованные стороны: торговцы получают свои деньги; корабль Бьенкура возможность выйти в море; иезуиты попадают к цели своих желаний, несмотря на очевидное отсутствие энтузиазма у хозяев Пор-Руайяля. Сценарий Робэна и Бьенкура требовал сотрудничества гугенотов.

Когда 26 октября 1610 г. Бьяр и Массе прибыли в Дьепп, чтобы сесть, наконец, на корабль, отплывающий в Новую Францию, они столкнулись с неожиданным препятствием: протестантские коммерсанты отказались перевозить иезуитов и разорвали соглашение с Бьенкуром. «Они предложили, однако, – с иронией пишет Лекарбо, – принять любой другой орден – капуцинов, кордельеров, реколлектов и т. д., но не иезуитов, если только королева не пожелает послать всю их свору за море»[616]. Это был искусно сыгранный фарс.

Бьенкур и Робэн не замедлили сообщить о возникшей проблеме иезуитам. Они оказались перед трудной дилеммой: они не могут обойтись без протестантов, но и не хотят ослушаться королевы. Несмотря на требования самых высших инстанций (вплоть до королевы, писавшей губернатору Дьеппа), торговцы оставались тверды в нежелании брать иезуитов на борт. «Три месяца прошли в получениях и отправлениях», отмечает Лекарбо[617]. Бьяр и Массе были вынуждены вернуться в ноябре в иезуитский коллеж в О, где получили

[616] JR. Vol. I. P. 131-133; *Lescarbot M.* The history of New France… Vol. III. P. 48.
[617] *Lescarbot M.* The history of New France… Vol. III. P. 48-49.

реликвии св. Лаврентия О'Тула, архиепископа Дублинского (первые христианские реликвии, оказавшиеся в Новой Франции), а оттуда – в Руан[618]. В это время в Дьеппе узнали, что королева смирилась с упорством торговцев и перенесла отправку иезуитов на более поздний срок. Робэн снова спешно отправился в Париж за помощью маркизы де Гершевиль. Благочестивая дама собрала деньги «в домах принцесс и набожных дам Парижа, Руана и других мест». Собранную сумму в 4 тыс. ливров она отдала в руки Робэна, который вернулся в Дьепп. В результате: торговцам оплачивают кредиты; судно загружают; иезуиты вызваны из Руана[619].

Сразу вслед за этим, в январе 1611 г., маркиза де Гершевиль выкупила у де Мона его права, получив в свое владение территорию Атлантического побережья от Флориды до залива Св. Лаврентия, за исключением Пор-Руайяля[620], и став, таким образом, самым крупным феодальным собственником в Северной Америке. С этого времени к христианскому рвению маркизы прибавились сугубо меркантильные соображения по созданию и развитию в Америке собственного колониального предприятия.

20 января 1611 г. отцы Бьяр и Массе, используя деньги, полученные от маркизы, и по ее желанию, заключили с Бьенкуром контракт, по которому получали «для себя и провинции Франция Общества Иисуса половину от всех товаров, продовольствия, взносов, и вообще всего груза судна называемого *Милость Божья*, принадлежащего Бьенкуру». Стороны сошлись на общей сумме в 7600 ливров, из которых отчислялись по 3800 ливров каждой стороне. Кроме того, Бьенкур получил от иезуитов «чистую» ссуду в 737 ливров, а также

[618] Каноническое право требовало наличие реликвий для учреждения новых церквей. Также их присутствие на миссионной территории духовно и материально связывало ее с метрополией. Одной из функций иезуитских прокураторов с 1547 г. был поиск и приобретение реликвий для миссий (*Clossey L*. Op. cit. P. 220-221).

[619] MNF. Vol. I. P. 330-332. Лекарбо, основываясь на неверной информации Бьенкура, говорит о двух тысячах экю (6 000 ливров) королевской субсидии, что в четыре раза больше реальной суммы, данной иезуитам (JR. Vol. III. P. 175).

[620] JR. Vol. II. P. 237.

«1225 ливров для оснастки упомянутого судна». Пропитание миссионеров зависело от доходов рыболовства и торговли мехами[621].

Итак, фарс удался. Бьенкур заставил поверить миссионеров, что иезуиты заменили кальвинистских торговцев в ассоциации с Путренкурами[622]. Однако смысл этого контракта заключался, прежде всего, в том, что Бьенкур, взамен сумм, предоставленных отцами, взял их на свой корабль. Коммерсанты Дьеппа остались в прежнем партнерстве с Бьенкуром. В день заключения соглашения с иезуитами, Дюкен и Дюжарден предоставили 1200 ливров двум молодым людям. И осенью 1611 г. Дюкен дал Путренкуру еще одну ссуду в 300 ливров[623]. Поручителями выступали иезуиты, даже не подозревая об этом.

По сути, этот договор представлял собой лишь долговую расписку Бьенкура по отношению к его партнерам, причем без традиционных оговорок и гарантий, характерных для подобного рода документов. Причем и Бьенкур, и Робэн – оба несовершеннолетние, и, естественно, не имели права распоряжаться товарами Путренкура. Таким образом, де Путренкур, как собственник Пор-Руайяля, не был вовлечен в контракт, заключенный его сыном. Цифра стоимости груза в 7600 ливров вызывает у Л. Кампо серьезное сомнение. Фрахт обычно стоил около четырех тысяч ливров, остальное, навязанное Бьенкуром его партнерам, он считает настоящим вымогательством. Действительно, Бьенкур, оснастивший и загрузивший судно на деньги иезуитов, им же сдает свой корабль по полной цене. И он же берет половину прибыли. При этом, иезуиты предоставляют 5762 ливров еще до получения доли от прибыли. В результате, они, посредством де Гершевиль, полностью

[621] Полный текст контракта см.: MNF. Vol. I. P. 111-116. В 1664 г. этот договор фигурировал в качестве доказательства обвинений иезуитов в торговых махинациях и стяжательстве со стороны Парижского парламента (см.: *Гризингер Т.* Ук. соч. С. 320). Иным было мнение Шамплена: «Это был контракт о партнерстве, который вызвал столь много слухов, жалоб и протестов против иезуитских отцов, которые в этом и во всем остальном повели себя со справедливостью перед лицом Бога и согласно разуму, к позору и замешательству тех, кто завидует и преследует их» (*Champlain S. de*. The works... Vol. IV. P. 6-7).
[622] JR. Vol. I. P. 135; Vol. III. P. 177.
[623] MNF. Vol. I. P. 205*.

оплатили явно убыточное предприятие (что отказались сделать дьеппские коммерсанты)[624].

Бьяр видел главное преимущество этой ассоциации в подтверждении регулярного дохода для миссии: «это всегда будет добрым фондом, чтобы обеспечить иезуитов, чтобы они не стали бременем для сьера де Путренкура, или кого-то еще, и при этом не будет необходимости искать каждый год милостыню для них»[625]. Но это было возможно лишь при рентабельности колонии, способной не только обеспечивать свое существование, но и помогать миссионерам. Пор-Руайяль в 1610-1613 гг. такой колонией не был.

Лекарбо, признавая, что без этих денег колония в Акадии погибла бы, все же относился к ассоциации с иезуитами отрицательно. Он являлся олицетворением тех сил во Франции, которые выступали апологетами государственной колонизации, создания больших поселений и освоения огромных пространств Нового Света, сулящих не менее огромные выгоды от их эксплуатации. «Если что-либо дается, – писал он в своей «*Истории Новой Франции*», – это должно быть дано Путренкуру, а не Иезуиту, который не может преуспеть без него. Я считаю, что помощь нужно сначала предоставить, чтобы укрепить Государство, без которого Церковь не может существовать»[626].

В письме генералу Аквавиве от 21 января Бьяр описал все злоключения первых канадских миссионеров на пути к их цели. «Мы отправляемся в тоскливую пустыню, – заканчивал супериор, – без особой надежды на постоянную помощь»[627]. 26 января корабли, на борту которых находились оба монаха, вышли в море и взяли курс на Пор-Руайяль.

---

[624] Ibid. P. 208-210*, 115. Эта история с контрактом 1611 г. в какой-то степени иллюстрирует ситуацию, в которой находились иезуиты Франции после гибели Генриха IV. Будучи главной мишенью обвинений в соучастии в этом преступления со стороны галликанской, протестантской, антииспанской и т. д. партий, орден оказался в уязвимом положении перед всякого рода аферистами. Даже годы спустя, в 1620 и в 1622, Бьяру запрещали печатать его «*Апологию*» против Лекарбо (где миссионер пытался дать полную картину произошедшего), опасаясь новой волны критики (Ibid. P. 226-228*; Vol. II. P. 41-47).

[625] JR. Vol. III. P. 177.

[626] *Lescarbot M.* The history of New France… Vol. III. P. 51-52. И Гарно вслед за ним считает, что этот контракт наоборот отягощал положение колонии, так как иезуиты претендовали по этому договору на долю, необходимую для колонизации (см.: *Garneau F.-X.* Op. cit. T. I. P. 46-47). Однако, если учесть, что эта и последующие экспедиции 1611-1612 гг. оплачивались орденом или его спонсорами, возникает вопрос о правомерности таких заключений.

[627] JR. Vol. I. P. 137.

Миссионеры Общества Иисуса впервые ступили на землю Новой Франции 22 мая 1611 г., высадившись в Пор-Руайяле, столице колонии Акадия, основанной де Моном и Шампленом в 1604 г. Можно представить себе разочарование изголодавшихся колонистов, когда вместо изобилия припасов, значительно сократившегося во время четырехмесячного плавания, на берег сошли два иезуита. В дальнейшем это разочарование только усилилось.

Ситуация в поселении была довольно сложной. Совместное проживание нескольких десятков[628] католиков и протестантов постоянно рождало конфликтные ситуации, что затрудняло не только христианизацию местных индейцев, но и тормозило успешное развитие самой колонии. Шамплен считал, что одной из главных причин медленной конверсии дикарей были как раз бесконечные конфликты между представителями разных конфессий: «Эти две противостоящих религии абсолютно не способствуют славе Бога среди неверных, которых желают обратить. Индейцы иногда принимали одну сторону, иногда другую, а французы – согласно их различным верованиям, высказывая при этом все, что было дурного в обеих религиях. Эти дерзости были причиной для неверного стать еще более закоренелым в своем неверии»[629].

Прибыв в Пор-Руайяль, Бьяр и Массе с самого начала столкнулись с проблемой отсутствия истинного христианского благочестия и образа жизни у крещенных Флеше индейцев (сохранение полигамии, старых обычаев и языческих обрядов). В своих донесениях руководству ордена Бьяр резко критикует методы и результаты миссионерской деятельности Флеше, который крестил индейцев, даже не изучив их язык: «можно едва ли найти хоть какое-то изменение в них после крещения. Та же самая дикость и те же обычаи или самую малость изменившиеся, те же нравы, церемонии, обращение, манеры и пороки остаются…». Более того, сам акт крещения не воспринимался индейцами как переход в новую веру. По мнению иезуитов «они воспринимали

[628] В течение зимы 1610-1611 гг. в Пор-Руайяле было 23 француза (JR. Vol. III. P. 185). Вместе с иезуитами прибыло еще 36 (MNF. Vol. I. P. 129-130), что составило 59 чел. Путренкур вернулся во Францию летом 1611 г. с 37 из них, в результате в поселении осталось 22, в том числе Бьенкур и иезуиты (JR. Vol. III. P. 193).

[629] *Champlain S. de*. The works... Vol. III. P. 327

крещение как своего рода священный залог дружбы и союза с французами». Доходило до того, что вновь обращенные не только не знали молитв или Символа веры, но «не знали они и крестного знамения и даже своего христианского имени»[630]. Причиной подобной ситуации, по мнению Бьяра, было незнание Флеше местных языков и общая бедность колонии, ибо «поскольку он был служителем их душ, он должен в то же время заботиться и об их телах»[631].

Поэтому одним из первых решений, принятых отцами-иезуитами, было решение «не крестить никого из взрослых, если они не были первоначально катехизированы», то есть, наставлены. Действительно, до конца 1611 г. будут окрещены только четыре младенца, а так же старая больная женщина и маленькая девочка, которые вскоре умерли[632].

Здесь иезуитские миссионеры продемонстрировали один из основных принципов их миссиологической доктрины – аккомодации, основанной на стремлении понять евангелизируемую культуру для ее постепенного изменения, что было невозможно без знания языка носителей этой культуры. «Самым большим желанием наших братьев… было с самого начала узнать язык туземцев», и «единственный метод… узнать о нем» заключался «не в уроках, а в продолжительной практике». Одновременно иезуиты подчеркивали необходимость комплексного подхода к христианизации местного народа, включающего не только духовное наставление, но и материальное поощрение. Но, несмотря на щедрые дары, миссионеры в своих лингвистических усилиях «достигли немногого, или почти ничего». Французские иезуиты, впервые столкнувшиеся со сложнейшими индейскими языками, оказались перед проблемой адекватной трансляции абстрактных идей (любовь, зло, добро и т. д.), без которых было невозможно объяснить основы христианского

[630] JR. Vol. II. P. 91; Vol. I. P. 165. Французы называли Флеше «патриархом», так как он единственный представлял высшую церковную власть на новом континенте. Микмаки сохранили это слово в названии всех священников: patlias. Флеше был счастлив прибытию иезуитов и отправился во Францию в июне 1611 г. (MNF. Vol. I. P. 668).
[631] JR. Vol. I. P. 161-163; Vol. II. P. 9.
[632] Ibid. Vol. II. P. 13-15.

вероучения, «выразить идею христианского Бога». «Самая природа языка», сокрушались отцы, «столь скудная словами», препятствовала этому[633].

Разочаровала отцов позиция руководства колонии, в том числе самого Бьенкура, который, зная язык микмаков, отказался помогать иезуитам в его изучении (а скорее, не мог, зная язык в пределах сферы торговли), и даже препятствовал им в этом. Когда Бьяр в конце мая 1611 г. путешествовал вместе с Бьенкуром, торговавшим с микмаками по р. Сент-Круа, он вступил в первый контакт с этими индейцами. Бьенкур был переводчиком. Иезуит хотел сказать туземцам, что пришел не торговать, но скорее разделить с ними все, что имел сам. Бьенкур отказался это переводить, заявив, что не хочет обманывать туземцев, придя не подарки делать, а торговать[634]. «Мои переводчики не повторяли и десятой части того, что я хотел сказать», замечал Бьяр[635]. Очень характерна в этом контексте молитва Массе: «Господи,.. сделай мой язык и мои слова понятными…»[636]. Несмотря на все вышеперечисленные трудности, миссионерам, в конце концов, удалось постигнуть основные принципы языка микмаков и к концу 1612 г. Бьяр составил первый краткий катехизис для индейцев[637].

Отказавшись от работы с взрослым населением, иезуиты сконцентрировали все свое внимание на детях, «которым принадлежит царствие небесное», и на тех взрослых, которые находились при смерти[638]. И это тоже было в практике иезуитских миссионеров с XVI в., со времен путешествий Франсуа Ксавье по Востоку, – дети-христиане, по мере своего взросления, станут активными членами общества, утвердив в нем новые

[633] Ibid. Vol. II. P. 9-11, 217; Vol. III. P. 193-195.
[634] MNF. Vol. I. P. 339.
[635] JR. Vol. II. P. 17. Качество переводов таких французских торговых толмачей, как Бьенкур или Понграве, иллюстрирует сообщение иезуитского миссионера Ж. Перро из Сент-Анн (Кап-Бретон) в 1634 г. о легкости языка микмаков, который он полностью постиг с помощью местных торговцев. Однако при этом он сообщает, что сами индейцы общались между собой на каком-то неизвестном языке, что миссионер счел свидетельством мошенничества с их стороны. На самом деле, это и был настоящий язык микмак, тогда как Перро изучил торговый жаргон, с помощью которого общались между собой индейцы и французы (MNF. Vol. II. P. 744-745).
[636] JR. Vol. I. P. 185.
[637] JR. Vol. IV. P. 89; *Lecompte E.* Les Anciennes Missions de la Compagnie de Jésus dans la Nouvelle France (1611-1800). Montréal, 1925. P. 13.
[638] JR. Vol. II. P. 13.

христианские ценности. Именно ребенок стал первым обращенным иезуитами туземцем в Акадии – 8-летняя девочка, которую в крещении назвали Антуанетт, в честь маркизы де Гершевиль. «Нас утешает вид этих маленьких Дикарей, – писал Бьяр провинциалу, – пусть еще и не христиан, но уже охотно… подносящих свечи, колокольчики, святую воду и другие вещи, участвуя по доброй воле в процессиях и погребениях… *Таким образом, они привыкнут действовать как христиане, чтобы стать таковыми в действительности в свое время*» [курсив мой – А. Ф.][639]. Крещение же взрослых при смерти давало гарантию, что они умрут истинными христианами, более не свернув с правильного пути.

С последним связана еще одна особенность миссионерской деятельности ордена в целом, и иезуитов в Новой Франции, в частности. Искусство лечения, которое практиковали иезуиты для этих неофитов, иногда давало ощутимые результаты и, несомненно, помогало им в деле пропаганды христианства: многие индейцы крестились либо с целью получить такое лечение, либо магическим образом обезопасить себя. Сами иезуиты способствовали развитию последнего предубеждения, ибо, наряду с обычным лечением, применяли прикладывание к больным местам святых реликвий и мощей (привезенную с собой кость св. Лаврентия)[640]. В дальнейшем такая практика была продолжена последователями Бьяра и Массе в Канаде в условиях роста числа эпидемических заболеваний среди индейских племен.

Темы евангельских наставлений иезуитов концентрировались вокруг основных сюжетов христианского учения – монотеизм, сотворение мира, главные христианские заповеди. Причем Бьяр основывался на одном из важнейших постулатов аккомодационной модели иезуитской миссии: принципе поиска Бога во всем, т. е. признания существующих во всех формах бытия элементов истинного божественного промысла как основы Творения. Фундаментом такого отношения к миру стала идея единства человечества,

[639] Ibid. P. 15, 53.
[640] Ibid. Vol. II. P. 15-17; Vol. I. P. 213.

сотворенного Господом: «Мы все созданы по одним и тем же принципам и одинаково зависим от них», считал Бьяр[641]. Таким образом, любое религиозное учение (в т. ч. и языческое) имеет в своей основе Божественное Откровение, погребенное под шелухой лжеучений и дьявольских наваждений, и задача миссионера вскрыть эти элементы, очистить их и дать им развиться в истинную веру. Так, Бьяр замечает, что «об одном Высшем Боге они [дикари] имеют некоторое слабое представление, но они так извращены ложными идеями и обычаями, что… на самом деле они поклоняются Дьяволу»[642].

Прежде всего, иезуиты стремились донести до индейцев такие элементы христианского послания, как Символ веры, молитву *Отче наш*, заповеди, таинства «и другие принципы, абсолютно необходимые для создания христианина». Миссионеры активно использовали визуальные образы для раскрытия основ религии и веры. Они давали индейцам «некие картины» и «показывали наши обычаи и церемонии», в частности, водрузили крест перед их вигвамами, сопровождая это пением «*Salve Regina*»[643].

Французские иезуиты вскоре осознали всю сложность поставленной перед ними задачей. «Обращение этой страны к Евангелию и этих людей к цивилизации, – писал 10 июня 1611 г. в своем первом послании французскому провинциалу Бьяр, – не малое свершение и не свободное от больших трудностей». Этими трудностями являлись: природные условия («только лес без всяких жизненных удобств»); «дикий, бродячий и полный дурных привычек» народ; частые эпидемии, сокращающие численность местных племен; сложный язык; большие расходы и тяжелый труд и т. д.

Но были и факторы, благоприятствующие работе миссионеров. «Во-первых, – писал Бьяр, – моя вера в милость и провидение Божие»; во-вторых, милость короля, который «не позволит оставить свое имя… в этих странах вместе с язычеством, свою власть рядом с варварством, славу рядом с дикостью, силу – с бедностью, веру – с леностью, а своих подданных без

[641] Ibid. Vol. III. P. 31-33.
[642] Ibid. Vol. II. P. 77.
[643] Ibid. Vol. I. P. 163; Vol. III. P. 147, 223; Vol. IV. P. 87.

помощи или поддержки». В связи с этим, супериор просил Бальтазара убедить королевскую семью «обеспечить и дать справедливый доход этой миссии, из которой все те, кто будет обучен и поставлен здесь, могли бы разойтись по всей стране». С той же просьбой необходимо обратиться и ко всем господам и дамам «того наиблагороднейшего Двора», которые уже не раз доказывали свою приверженность делу христианизации дикарей. И, наконец, Бьяр был доволен стратегическим положением их местожительства, ибо из Пор-Руайяля можно было легко достичь множества племен (микмак, монтанье, абенаки и др.), некоторые из которых «являются многочисленными народами и возделывают землю, как и мы»[644].

В этом письме Бьяр, по сути, изложил программу действий иезуитской миссии, основанную на принципах, сформулированных иезуитскими теоретиками и практиками апостолата еще в XVI в. Помимо изучения языка, что являлось необходимой предварительной ступенью в работе миссионера, следовало основное внимание уделить «перспективным» народам, под которыми, прежде всего, понимались оседлые земледельческие племена. Постоянство места было важным фактором в постижении туземной паствой основ христианского учения и образа жизни. В данном случае, Бьяр констатировал, что находящиеся в непосредственной близости к Пор-Руайялю индейцы (микмаки, малеситы и др.) – кочевники. «Поэтому, если наших Сорикуойс [микмаков] немного, они станут многочисленными; если они дикари, их нужно одомашнить и цивилизовать, зачем мы сюда и явились». В дальнейшем, предполагалось проникнуть далее вглубь этих земель, где, как уже было известно иезуитам, проживали более многочисленные и развитые земледельческие племена гуронов и ирокезов, используя Пор-Руайяль как базу[645].

Стоит, также, обратить внимание на понимание первыми иезуитами в Новой Франции целей и задач миссии – «одомашнить [в смысле – сделать

[644] Ibid. Vol. I. P. 173-183.
[645] Ibid. P. 183.

оседлыми] и цивилизовать» индейцев, а не просто обратить в христианство, прочитав им несколько проповедей и обрызгав их святой водой. «Мы должны сделать из них граждан или добрых хозяев и друзей, прежде чем сделать их нашими братьями»[646]. Это был тоже новый подход к миссионерской работе, предложенный иезуитами в XVI в. в испанских и португальских колониях и призванный создавать именно церковные общины («локальные церкви»), являвшиеся не только оплотом христианства (католицизма), но и средством интеграции примитивных народов в европейский стиль жизни. «Наставьте, подготовьте, воспитайте и обучите дикарей должным образом и терпеливо, и не ждите, что за год или два мы сможем сделать христианами людей, не нуждавшихся ни в священнике, ни в епископе»[647].

Одновременно, данная перспектива отражала формирующуюся концепцию «французации» в Канаде, то есть аккультурации и ассимиляции туземного населения французами как основы для его христианизации и натурализации в качестве полноправных подданных монарха. Эти идеи будут подхвачены и развиты сменившими иезуитов на миссионном поле Новой Франции членами ордена реколлектов, а у них, в свою очередь, восприняты следующим поколением иезуитских миссионеров, которое, в конечном счете, откажется от подобных «цивилизаторских» проектов к середине XVII в.

У Бьяра, кстати, довольно слабо выражена та идея «благородного дикаря», которая столь прочно связана с традицией более поздних «*Иезуитских реляций*». Индейцы у Бьяра «невежественны, беззаконны и грубы; как люди они имеют дурные обычаи, чрезвычайно ленивы, ненасытны, богохульны, ненадежны, жестоки в своей мести и подвержены всем видам разврата, как мужского, так и женского» и т. д.[648] Возможно, это связано с проблемами коммуникации, вызванными плохим знанием миссионерами языка. Бьяр приводит пример издевательств и насмешек со стороны туземцев во время его лингвистических изысканий: некоторые индейцы давали в качестве

[646] Ibid. Vol. IV. P. 83.
[647] Ibid. Vol. III. P. 139-141.
[648] JR. Vol. I. P. 173. Паркмен вообще заявляет, что «Бьяр не любил индейцев» (см.: *Parkman F.* Pioneers... P. 218).

эквивалентов тем святым вещам, о которых им пытался рассказать иезуит, самые похабные и богохульные из ругательств, которыми они обладали, чтобы затем искренне потешаться над его проповедями. В миссионерских методах Бьяра присутствовал довольно сильный элемент патернализма: «Они абсолютные дети», сокрушался он[649].

В целом, можно предположить, что условия, в которых оказались первые иезуитские миссионеры в Новой Франции, были для них достаточно трудны, особенно с учетом противоречий с колониальными властями. Однако отцы не теряли оптимизма и веры: «Конечно, – заключал свое письмо от 11 июня 1611 г. к Аквавиве Бьяр, – мы сеем в великой бедности и в слезах; помоги Боже дать нам то, что мы однажды пожнем в радости»[650]. В связи с этим, он одновременно обращался к своему провинциалу Бальтазару с просьбой прислать еще трех миссионеров для помощи в этом святом труде[651].

Пришла пора действовать: «Мы оставались дома достаточно долго; – писал Бьяр провинциалу, – позвольте нам понемногу выходить за его пределы…»[652]. В октябре-ноябре 1611 г. Бьяр сопровождал Бьенкура в его торговом вояже по рекам Сент-Джон и Кеннебек к племенам абенаки и массачусетс. Одной из целей Бьенкура было предотвратить появление там англичан, Бьяр же хотел «рассмотреть и изучить расположение тех народов к принятию святого Евангелия». Когда ему удавалось вступать в беседы «с этими несчастными иноверцами», иезуит пытался «впечатлить их некоторыми простейшими концепциями величия и истины христианства». Главным результатом путешествия, по мнению Бьяра, стало распространение известий о прибытии миссионеров: «Мы начали узнавать и становиться узнанными, мы овладели этими землями от имени Божьей Церкви… Дикари видели нас молящимися, служащими мессу и проповедующими; посредством наших бесед,

[649] JR. Vol. II. P. 13. Такао Абэ считает, что отрицательные характеристики индейцев, представленные ранними иезуитскими миссионерами в Канаде, отражают в целом негативные представления первых французских путешественников о коренных народах Северной Америки и объясняются отсутствием необходимости их идеализации, вызванной позднее поисками спонсоров миссионерских проектов ордена (*Takao Abé*. The Jesuit mission... P. 164).
[650] JR. Vol. I. P. 191.
[651] MNF. Vol. I. P. 160.
[652] JR. Vol. II. P. 27.

картин и крестов, нашего образа жизни и других подобных вещей, они восприняли первые смутные идеи и элементы нашей святой веры…»[653]. К тому же иезуиты увидели здесь большие постоянные селения, что во многом предопределило их дальнейшие действия[654].

Чтобы непосредственно реализовать свое намерение на практике постигнуть жизнь дикарей и одновременно более полно узнать их язык, Массе решил сопровождать небольшую группу микмаков в их кочевье под руководством Луи Мамберту, сына сахема микмаков, в районе реки Сент-Джон. Это кочевье продолжалось почти четыре месяца, в результате чего, не вынеся ужасных условий индейского образа жизни, Массе основательно подорвал здоровье и чуть не ослеп. Так и не добившись поставленных целей, он вернулся в Пор-Руайяль ранней зимой 1612 г. еле живой, но не сломленный[655].

Отказавшись от прежней практики краткого наставления и массовых крещений, иезуиты, тем самым, вступили в противоречия с главными устремлениями колонистов де Путренкура, связанными с укреплением торговых и политических контактов с местными племенами, в том числе и путем христианизации. «Следовательно, – отмечает Шарлевуа, – никогда не было между г-ном де Путренкуром и миссионерами того доброго взаимопонимания, которое бесконечно способствовало бы продвижению Божьей работы…»[656]. Бьенкур шел еще дальше, позволяя вмешиваться в чисто духовные дела о предоставлении крещения, о терпимости к языческим обрядам и т. д. Отсюда и берет начало развитие тех событий, которое привело к краху не только первую иезуитскую миссию в Новой Франции, но и к разрушению всей колонии Акадия.

---

[653] Ibid. P. 31-35, 51-53.

[654] *Vetromile E.* The Abnakis and their history, or, Historical notices on the aborigines of Acadia. N. Y., 1866. P. 18.

[655] JR. Vol. III. P. 245; *Osborne W. J.* Notes on the Pioneer Missionaries of the Lower Saint John, 1604-1731 // Canadian Catholic Historical Association Report. 1947-1948. № 15. P. 36; Мерсеро ошибается, считая, что кочевье Массе с кланом Луи Мамберту состоялось летом-зимой 1611 г. (*Mersereau C. J.* Op. cit. P. 20-23). Это произошло в августе-ноябре 1612 г., уже после конфликта с Бьенкуром, когда рассчитывать на обучение языку микмак в Пор-Руайяле не приходилось. Экспедиция Массе носила, поэтому, чисто лингвистический характер, и не ставила непосредственной цели конверсии; тем не менее, несколько крещений при смерти миссионер совершил, вопреки мнению Паркмена о ее полном фиаско (*Parkman F.* Pioneers... P. 220; JR. Vol. III. P. 253).

[656] *Charlevoix P.-F.-X.* Op. cit. Vol. I. P. 264. См. также: *Wachtel J. R.* «Very Advantageous Beginnings»: Jesuit Conversion, Secular Interests, and the Legacy of Port Royal, 1608-1620. A Thesis Submitted to the Faculty of Miami University. Oxford, 2008. P. 20-23.

Противоречия возникли уже с первых дней пребывания иезуитов в Пор-Руайяле. Столкнувшись с проблемой нехватки провизии, а также стремясь пресечь контрабандную торговлю и ловлю трески, ведущуюся французскими купцами в Акадии, Путренкур предпринял путешествие к соседнему племени малеситов, союзных Пор-Руайялю. Его сопровождал Бьяр. По прибытию к индейцам выяснилось, что один из французов Пор-Руайяля, Робер Дюпон Граве изнасиловал индианку и скрылся от мести малеситов на корабле контрабандистов. Не желая осложнять отношений с индейцами, от которых колония зависела все больше, Путренкур потребовал выдачи Дюпона для наказания. Однако в пользу молодого Граве вмешался о. Бьяр, склонив Путренкура к прощению. Этот инцидент стал первым в ряду, приведших к уходу иезуитов из Пор-Руайяля[657].

В июне 1611 г. Путренкур вновь отправился во Францию за припасами, оставив вместо себя губернатором своего юного сына Жана де Бьенкура[658]. С того момента и так натянутые взаимоотношения между иезуитами и кланом Путренкуров начали стремительно портиться.

Толчком к открытому противостоянию послужила смерть престарелого сахема Мамберту 18 сентября 1611 г. Он, мучимый приступами какой-то болезни, пришел к дому иезуитов и они ухаживали за ним, пытаясь облегчить его страдания и наставить в последний путь, до самого конца. Поскольку он единственный из индейцев достаточно хорошо говорил по-французски, его смерть была большой потерей для миссионеров. Умирая, старый вождь, некогда крещеный Флеше, заставил Бьенкура пообещать похоронить его на индейском кладбище. Но отец Бьяр не разрешил эти похороны, так как индейское кладбище не было освящено. Бьенкур предложил благословить это место, но в этом случае язычники оказались бы похороненными в христианской земле, и Бьяр вновь отказал ему. В конце концов, Мамберту уступил после того,

[657] JR. Vol. II. P. 229. Защита Граве Бьяром, по всей вероятности, объяснялась не столько его христианским милосердием, сколько насущными потребностями миссии. Столкнувшись с нежеланием барона и его детей помочь в изучении местных языков, иезуиты были вынуждены искать других учителей среди французов, Граве же, постоянно живший среди индейцев, обладал необходимыми знаниями и был полезен отцам.

[658] Исходя из факта женитьбы Путренкура в 1590 г., Скотт заключает, что «Бьенкур был... еще в том возрасте, когда лучше быть управляемым, чем управляющим» (см.: *Scott H.-A*. Op. cit. P. 59).

как ему сказали, что священники не станут молиться на его могиле, и согласился быть похороненным на французском кладбище[659]. Трещина между светской и религиозной властью в Пор-Руайяле продолжала расти.

Прибыв во Францию в августе 1611 г. Путренкур узнал о сделке маркизы де Гершевиль с де Моном, что не могло не вызвать у него тревоги. Как писал позднее Бьяр, маркиза надеялась, что «получение столь обширных полномочий заставит обоих Бьенкуров, отца и сына, сдержать их слово, ибо благодарность и искренность по отношению к нам оставляли желать лучшего; но она не намеревалась оспаривать их права на Пор-Руайяль»[660]. Путренкур был вынужден продолжить коммерческое сотрудничество с маркизой, начатое его сыном. Был заключен новый договор, по которому она должна была предоставить 1000 экю (3 тыс. ливров) на фрахт корабля в обмен на пай в прибыли, которую этот корабль доставит из Новой Франции. Были специально оговорены права Путренкура на Пор-Руайяль и его окрестности. Ответным условием де Гершевиль было назначение ее поверенным в делах при погрузке корабля в Дьеппе и в Пор-Руайяле иезуитского коадъютора Жильбера дю Те, который, таким образом, должен был сопровождать Путренкура обратно в Акадию и затем вернуться назад с товаром[661]. Между тем, Шамплен сообщает, что де Путренкур смог какими-то манипуляциями присвоить себе 400 экю (1200 ливров) из предоставленной маркизой суммы. Затем он нанял собственного поверенного – бывшего трактирщика Симона Эмбера, который «очень плохо распоряжался оснасткой и фрахтом судна»[662].

Корабли с припасами вышли из Дьеппа 31 декабря 1611 г. и достигли Пор-Руайяля 23/24 января следующего года. И сразу же по их прибытию медленно тлевший конфликт между Бьенкуром и иезуитами взорвался скандалом. Вышеупомянутый Симон Эмбер обвинил иезуитов в сговоре с

---

[659] *Lescarbot M*. The history of New France… Vol. III. P. 56-57; *Charlevoix P.-F.-X*. Op. cit. Vol. I. P. 271-272.
[660] MNF. Vol. II. P. 22-23.
[661] JR. Vol. III. P. 229-233.
[662] *Champlain S. de*. The works... Vol. IV. P. 11; см. также: JR. Vol. II. P. 231-235. У некоторых историков, в частности у Ф. Паркмена (*Parkman F*. Pioneers... P. 221-222), эта покупка прав на Акадию маркизой де Гершевиль представлена как иезуитская интрига, приведшая к банкротству Путренкура и краху колонии. Иезуитский историк Л. Кампо убедительно доказал, что Путренкур разорился раньше, что и привело его к сделке с маркизой (MNF. Vol. I. P. 211*).

маркизой де Гершевиль с целью ликвидации прав Путренкура на Акадию, а также в причастности иезуитов к гибели Генриха IV. В ответ дю Те обвинил Эмбера в растрате и присвоении денег, принадлежащих иезуитам и колонии[663].

По сути, конфликт развивался вокруг разграничения полномочий между светскими и духовными лидерами колонии. Бьенкур, как представитель губернатора, не хотел считаться с тем фактом, что иезуиты, как представители маркизы де Гершевиль, главного акционера, обладали теми же правами в колонии, что и клан Путренкуров. К тому же, Бьенкур, опасаясь интриг иезуитов, стремился удержать их в поле своего зрения, запретив покидать Пор-Руайяль, а стало быть, препятствуя их прямым миссионерским обязанностям. Поэтому Бьяр был вынужден тайно посылать Массе на другую сторону залива Фанди для христианизации малеситов. Дальнейшая эскалация конфликта была связана с попыткой иезуитов в марте 1612 г. покинуть ставший крайне негостеприимным Пор-Руайяль и вернуться вместе с дю Те во Францию. Бьенкур фактически силой заставил иезуитов покинуть корабль и остаться в поселении[664].

В последней редакции «*Истории Новой Франции*» Лекарбо отмечал, что Бьяр в своих «*Заметках о Новой Франции*» (1616) «обходит молчанием семь месяцев, а именно с января до конца августа, в течение которых была незабываемая размолвка» между ним и Бьенкуром[665]. Он считал, что «иезуиты, исследовав страну и сделав ее карты, хотели ускользнуть и вернуться тайком во Францию» и с этой целью «ушли тайно, не попрощавшись». Де Бьенкур арестовал корабль и его капитана, «ибо он разумно рассудил, что возможно они договорились вместе отвести судно в Испанию или куда-нибудь еще, но не в Дьепп». Другими поводами к аресту стали рекомендации королевы о защите иезуитов, «и поэтому он не может терять их из вида»; и отсутствие каких бы то ни было предписаний о возвращении миссионеров «от их генерала или от кого-

[663] JR. Vol. II. P. 233-235; *Lescarbot M*. The history of New France… Vol. III. P. 59.
[664] *Lescarbot M*. The history of New France… Vol. III. P. 59.
[665] По мнению Л. Кампо это «молчание» было вызвано редакционным вмешательством иезуитских цензоров, выбросивших при публикации разделы, касающиеся обвинений Эмбера и Путренкуров иезуитов в смерти Генриха IV, с целью не провоцировать скандал, вредный для репутации Общества во Франции. Рукопись «*Заметок*» Бьяра утеряна (MNF. Vol. I. P. 226-229*).

либо еще»; и то, «что они не могут оставить здесь воинство Христово без религиозного служения»; и, наконец, что «должны помнить, с какой целью они прибыли сюда», притом, что «стали причиной возвращения во Францию честнейшего человека, священника, которым все были очень довольны». В ответ Бьяр, вынужденный остаться на берегу, отлучил Бьенкура и его сторонников от церкви, а также заявил, что «рассматривает его только как вора». После этого в течение трех месяцев не проводилось никаких служб и публичных религиозных актов[666].

Замечание о воровстве Бьенкура натолкнуло Л. Кампо на мысль, что запрет отплытия иезуитов был связан с новыми махинациями Бьенкура с прибылью от мехоторговли. Известно, что он заплатил жалованье всем обитателям Пор-Руайяля, но неизвестно из каких средств. Кампо считает, что это стало возможным в результате присвоения доли иезуитов, предназначавшейся миссии[667]. В результате, как писал Сюльт, Бьенкур «возможно еще более опасался возвращения [иезуитов], нежели их пребывания в Акадии»[668].

Но и колонистам, и самим иезуитам было ясно, что дальше так продолжаться не может. Маленькая французская колония, раздираемая внутренними противоречиями, становилась все более уязвимой для внешней опасности. Индейцы, прекрасно понимавшие, что происходит в Пор-Руайяле, начали проявлять беспокойство и пренебрежение французскими партнерами. В этих условиях Бьяр пришел к выводу, что ради успеха их апостолата миссионеры не должны быть замешаны в светских делах[669]. Иезуиты сделали первыми шаг навстречу. 25 июня 1612 г. Бьяр пришел к Бьенкуру, «чтобы

---

[666] MNF. Vol. I. P. 369-381; *Lescarbot M*. The history of New France… Vol. III. P. 59-60. Случай с отлучением Бьенкура, изложенный только Лекарбо и Путренкуром в его «*Фактуме*», вызывает сомнение у ряда исследователей (в частности у Рошмонтё, см.: *Rochemonteix C*. Op. cit. T. I. P. 58). Действительно, есть лишь *угроза* отлучения, письменно представленная Бьяром Бьенкуру 13 марта 1612 г. (MNF. Vol. I. P. 253). Однако, подобная коллизия имела место в XVI в.: когда португальский губернатор Малакки запретил Ф. Ксавье отправиться в Китай, тот потребовал от церковных и светских властей его отлучения и наказания, «чтобы никто в будущем не смог выступить против распространения христианской религии, и усилий набожных людей» (*Xavier Fr*. Op. cit. P. 383). Поскольку к XVII в. Ксавье превратился для иезуитов в эталон миссионера, Бьяр вполне мог последовать его примеру в похожей ситуации.

[667] MNF. Vol. I. P. 214-215*.

[668] *Sulte B*. Histoire des Canadiens-Français... P. 117.

[669] JR. Vol. III. P. 275-283; Vol. IV. P. 9.

просить о мире и согласии, извиняясь в длинной речи за все, что произошло и прося забыть об этом. Затем он отслужил мессу…». После этого Бьенкур отпустил Жильбера дю Те во Францию[670].

Но с точки зрения иезуитов, последние события в Пор-Руайяле полностью дискредитировали всю их миссионерскую работу среди местных индейцев. Бьяр окончательно осознал необходимость освободиться от навязчивой опеки молодого Бьенкура и действовать независимо от него. Не последнюю роль в принятии данного решения сыграли и другие факторы.

Главным из них было фактическое прекращение миссионерской работы среди местных племен, что было связано с теми объективными и субъективными препятствиями, с которыми столкнулись иезуиты в Пор-Руайяле. К первым относились общие проблемы европейско-индейского контакта на его ранних стадиях: слабое знание языка и культуры аборигенов, трудности приспособления к кочевому образу жизни, климату, то есть, культурно-экологическим особенностям окружающей среды. Они принимались миссионерами как неизбежное испытание их веры, и со временем преодолевались путем приспособления к этой среде или ее изменения.

Что касается субъективных препятствий миссионерской работе, то справиться с ними не всегда было во власти миссионеров. Наиважнейшим из них было систематическое сопротивление светских властей Акадии в лице Бьенкура укреплению контактов иезуитов с местными микмаками. В письме Бальтазару от 31 января 1612 г. Бьяр показывает жизнь и деятельность миссионеров в Пор-Руайяле: «Таковы наши обязанности: служить ежедневную мессу, и торжественную… по воскресеньям и праздникам, как и вечерни, и часто участвовать в процессиях; проводить общественные молитвы утром и

[670] MNF. Vol. I. P. 258; *Lescarbot M.* The history of New France… Vol. III. P. 60-61. «Один из тех руководителей, кто плохо обходился с ними [Бьяром и Массе], – писал через 35 лет после этих событий суперио канадской миссии Ж. Лалеман, – умирая позже без помощи какого-либо священника, сказал с сожалением и горем, что он заплатил очень сурово за муку, которую он заставил перенести этих бедных Отцов» (JR. Vol. XXIX. P. 31). По-видимому, речь идет как раз о Шарле Бьенкуре, ибо обстоятельства смерти его отца де Путренкура не предполагали каких-либо предсмертных сожалений. Барон Жан де Путренкур погиб в бою за город Мери в 1615 г., убитый своими же солдатами за попытку перейти на сторону мятежников, выступивших против Марии Медичи. Шарль де Бьенкур, его сын, умер в возрасте 32 лет в 1623 г. в Акадии.

вечером; увещевать, утешать, руководить причастием, хоронить мертвых». Здесь ничего не сказано о главном, что привело сюда иезуитов: собственно миссионерской деятельности среди американских индейцев. «Дикари, когда некоторым из них случается быть в порту, иногда присутствуют на тех христианских службах, которые мы проводим в поселении», – и это весь апостолат[671]. Видимо, ситуация в колонии настолько осложнилась, что иезуиты даже не пытались общаться с туземцами (за исключением вышеописанной и не совсем удачной экспедиции Массе).

В том же письме Бьяр жалуется и на дурное влияние французского населения Пор-Руайяля на аборигенов. Христианская община, состоящая из моряков и торговцев, еретиков и богохульников мало соответствовала христианским идеалам. «Следовательно, можно представить, какая существует надежда на то, чтобы построить там процветающую Церковь с такими евангелистами». Первое, чему учатся индейцы у поселенцев, это «божба и низменные и оскорбительные слова»[672].

Окончательному разрыву между иезуитами и Пор-Руайялем опять предшествовали события во Франции. Весной 1612 г. очередной корабль де Путренкура, прибывший из Акадии, был арестован со всем его грузом кредиторами барона[673]. В поисках дополнительных средств для финансирования своего колониального предприятия, он вновь был вынужден связаться с представителями маркизы де Гершевиль и иезуитов – на этот раз с придворным – сьером Рене Лекоком де Ля Соссэ. 17 августа 1612 г. было заключено новое соглашение, по которому партнеры вкладывали по 750 ливров в организацию новой экспедиции в Пор-Руайяль под руководством Ля Соссэ (Путренкур, не имевший уже никаких средств, вновь прибег к займам)[674]. В том же августе иезуиты получили королевскую дотацию в 500 экю на развитие миссии[675]. Королева-регентша Мария Медичи также вручила Ля Соссэ приказ

[671] JR. Vol. II. P. 7.
[672] JR. Vol. II. P. 9.
[673] MNF. Vol. I. P. 261.
[674] Ibid. P. 216*, 261.
[675] Ibid. P. 258.

на имя Бьенкура, осуждающий его поведение и освобождающий иезуитских миссионеров от их обязанностей в Пор-Руайяле[676].

Когда в октябре корабли были уже готовы поднять паруса, появился брат Жильбер с новостями о противостоянии Бьенкура и отцов-иезуитов и о тех махинациях, в которых были замешаны сами владельцы Пор-Руайяля или их представители. К тому же финансовые выгоды от этого вояжа сильно разочаровали маркизу. Она тут же аннулировала сделку с бароном и разорвала все отношения с ним. Корабль Путренкура был вновь арестован со всем грузом на нем. «Таким образом, – писал позднее де Путренкур Лекарбо, – Дю Соссэ был смещен, помощь отложена, а мои деньги потеряны». Более того, Путренкур, не способный оплатить взятые им кредиты, сам был арестован и содержался в заключении, пока не выплатил по всем счетам[677].

Именно в результате этих событий маркиза де Гершевиль выдвинула идею создания собственной колонии на принадлежащих ей территориях, которая была бы счастливым сочетанием истинного христианского рвения и удачливого коммерческого предприятия. Высочайшим покровителем проекта выступила сама королева-мать, ставшая и акционером новой колониальной компании. Начальником экспедиции был назначен Ля Соссэ, а капитаном корабля «*Жона*» Флери. Наряду с 30-50 колонистами, в состав экспедиции вошли также два иезуита – тот же брат Жильбер дю Те и отец Жак Кантен, с условием, что они должны вернуться обратно во Францию с грузом, если с Бьяром и Массе ничего не случилось. 12 марта 1613 г. корабль вышел в море и взял курс на Пор-Руайяль. С собой колонисты везли годовой запас пищи, лошадей, коз, инвентарь и т. п. Королева подарила также оружие и четыре военных палатки[678].

Более поздний иезуитский источник – «*Сообщение о случившемся в Миссии Новой Франции в 1613 и 1614 годах*», опубликованный в Лионе в 1618 г., рассматривал эти события как настоящее освобождение «от нашего рабства в

[676] Ibid. P. 259-260, 271-272.
[677] *Lescarbot M*. The history of New France… Vol. III. P. 61-62.
[678] JR. Vol. I. P. 313; Vol. II. P. 247; *Lescarbot M*. The history of New France… Vol. III. P. 63; *Charlevoix P.-F.-X*. Op. cit. Vol. I. P. 274-275.

Пор-Руайяле». Королевские полномочия разрешали теперь миссионерам «в любой части Новой Франции или изучать язык туземцев, или трудиться среди Дикарей», правда, все это, отмечает анонимный автор, было уже доступно отцам «по нашему собственному праву и без чьего-либо разрешения»[679]. Лекарбо смотрел на это иначе: «Отцы, после того как разнюхали о той земле, пожелали получить свою долю пирога и править, прикрываясь именем мадам [де Гершевиль]. Поэтому пока они держали г-на де Путренкура под арестом, они загрузили судно, чтобы идти в его владения за морем, чтобы овладеть упомянутой землей»[680].

20 мая 1613 г. «*Жона*» достиг Пор-Руайяля. В поселении никого не оказалось, кроме Бьяра, Массе и одного-двух колонистов. Все остальные, во главе с Бьенкуром, отправились на поиски провизии в окрестных лесах или индейских деревнях. Ля Соссэ взял миссионеров на борт и двинулся дальше. По всей вероятности, именно по предложению Бьяра он повел корабль к устью рек Кеннебек и Пенобскот, где когда-то иезуит встретил многочисленных и оседлых абенаки, готовых, по его мнению, к получению евангельской вести[681].

Для поселения была избрана восточная часть острова Маунт-Дезерт, в устье реки Пенобскот, в Бар-Харбор (территория современного штата Мэн), где и была организована новая миссия под названием Сен-Совёр (Св. Спаситель). Остров был в 1604 г. открыт Шампленом, который описывал его следующим образом: «Остров около четырех или пяти лье в длину, от материка на севере расстояние не составляет и ста ярдов. Он очень высок, и расколот так, что с моря кажется, что семь или восемь гор стоят рядом друг с другом... Там лишь скалы. Из деревьев там только сосны, ели и березы. Я назвал этот остров Пустынной Горой (Mont-Désert). Индейцы этого места заключили союз с нами»[682]. Иезуиты считали, что это место столь же стратегически удачно, как и Пор-Руайяль, и отсюда можно было работать над обращением трех основных народов этой страны: микмаков, малеситов и абенаки группы пенобскот (или

[679] JR. Vol. II. P. 295.
[680] *Lescarbot M.* The history of New France… Vol. III. P. 63.
[681] *Lescarbot M.* The history of New France… Vol. III. P. 63; *Charlevoix P.-F.-X.* Op. cit. Vol. I. P. 275.
[682] *Champlain S. de.* The works... Vol. I. P. 282-283; Vol. III. P. 353.

пентагоэ), деревня которых находилась по соседству[683]. Построив дома, поселенцы приступили к обработке земли (возможно, на материке), а Бьяр в сопровождении лейтенанта Ля Мота ле Вилена, совершил путешествие по окрестностям, чтобы установить расположение индейцев этого района. Посетив одну из деревень пенобскот, Бьяр крестил умирающего ребенка, после чего тот внезапно выздоровел. Изумленные индейцы восприняли это как чудо, а самого миссионера расценили как пришельца с небес[684].

Столь многообещающе начавшейся миссии не суждено было продолжиться. 2 июля 1613 г. английский военный корабль «*Трежерер*» капитана Эргалла[685] внезапно появился у Сен-Совёр и, не взирая на попытки французов начать переговоры, взял их корабль на абордаж, а затем высадил десант, уничтоживший миссию. Большинство французов бежало под прикрытие леса; в короткой стычке на корабле был смертельно ранен брат Жильбер Дю Те, вскоре скончавшийся на руках Бьяра и Массе[686]. Это был первый иезуит, павший на земле Новой Франции.

Эргалл пленил остальных французов, но, ввиду их многочисленности, части из них был предоставлен пинас и шанс добраться до мест, часто посещаемых тресколовами. По их просьбе Эргалл отпустил вместе с ними и Анмона Массе. Остальных же, в том числе и Бьяра с Кантеном, а также Жана Диру, которого Бьяр посвятил в новиции-коадъюторы в Сен-Совёр[687], Эргалл доставил в Джеймстаун, Вирджиния, в качестве военнопленных. Отец Бьяр со всеми подробностями повествует о злоключениях, преследовавших иезуитов в Джеймстауне, где губернатор Дейл хотел их повесить и уступил лишь перед упорством Эргалла, который дал иезуитам гарантии жизни[688].

---

[683] Notice Historique… P. 10; MNF. Vol. I. P. 120*. Малеситы - возможно, название потомков смешанных браков представителей местных индейских народов (прежде всего, абенаков) и французских торговцев и рыболовов (в основном, из Сен-Мало) (MNF. Vol. I. P. 118*).
[684] *Charlevoix P.-F.-X.* Op. cit. Vol. I. P. 277-279.
[685] Уже известного дерзким похищением Покахонтас, дочери вождя конфедерации поухаттан Ухонсонакока (Короля Поухаттана), а позднее ставшим губернатором Вирджинии (см.: *Слезкин Л. Ю.* У истоков американской истории. Виргиния и Новый Плимут, 1606-1642. М., 1978).
[686] JR. Vol. III. P. 279-283.
[687] JR. Vol. III. P. 9; MNF. Vol. I. P. 668.
[688] JR. Vol. IV. P. 25-39.

Пробыв в заключении в Джеймстауне несколько месяцев, иезуиты вновь оказались на корабле Эргалла, направлявшемся на поиски других французских поселений в этом районе. 1 ноября 1613 г. английская эскадра обнаружила Пор-Руайяль, и высадившийся десант сжег почти все строения. Сопротивления оказано не было, так как все население во главе с Бьенкуром вновь занималось поисками провианта в индейских селениях[689]. Лекарбо прямо обвиняет Бьяра, основываясь на сообщениях Бьенкура и Путренкура, в том, что именно он привел англичан в Пор-Руайяль: «есть причина полагать, что он был помощником англичан в этих делах»[690]. Отец Бьяр, напротив, заявляет в своей апологии, опубликованной в 1616 г., что на Пор-Руайяль англичан вывел плененный ими сахем[691].

Так или иначе, первая иезуитская миссия в Новой Франции была полностью уничтожена. Жертвы и потери казались невосполнимыми, однако даже в этот момент вера и надежда не оставляли ее основателей.

Массе, вернувшийся во Францию в октябре 1613 г., был направлен экономом в коллеж в Клермоне в Париже, а в 1614 в Ля Флеш, принадлежавших провинции Франция, ставшей иезуитской «метрополией» в отношении к Канаде. В частом общении с молодыми иезуитами, постигавшими там философию и теологию, он заронил в их сердца жажду к продолжению начатого дела христианизации Новой Франции. Среди его слушателей были Шарль Лалеман, Поль Лежён, Бартелеми Вимон, Франсуа Рагено и другие, то есть те, кого позже назовут «апостолами Новой Франции»[692].

---

[689] О военных и дипломатических аспектах рейда Эргалла см.: *Акимов Ю. Г.* От межколониальных конфликтов... С. 57-64. Обзор источников по теме представлен в: *Folsom G.* Expedition of Captain Samuel Argall, afterwards governor of Virginia, knight, etc. to the French settlements in Acadia and to Manhattan Island, A.D. 1613 // Collections of the New York Historical Society. N. Y., 1841. 2d. ser., v. 1, pt. 9. P. 333-342.

[690] *Lescarbot M.* The history of New France… Vol. III. P. 68. 18 июля 1614 г. барон де Путренкур подал на Бьяра жалобу Трибуналу Адмиралтейства в Ла-Рошели, обвиняя его в организации нападения англичан на Пор-Руайяль (MNF. Vol. I. P. 433-435). Эта версия была поддержана всеми либеральными историками, прежде всего, англо-саксонскими (см.: *Parkman F.* Pioneers... P. 233-234; *Folsom G.* Op. cit. P. 341).

[691] JR. Vol. IV. P. 39. Шамплен полностью поддерживает эту версию (*Champlain S. de.* The works... Vol. IV. P. 21). Она же стала признанной для большинства французских и франко-канадских историков (см.: *Garneau F.-X.* Op. cit. P. 49; *Fouqueray H.* Op. cit. T. III. P. 600).

[692] *Lecompte E.* Op. cit. P. 17.

Бьяр, после долгих скитаний в качестве пленника английского капитана, вернулся домой лишь весной 1614 г.[693] В отличие от Массе, который постоянно стремился вновь вернуться в Канаду (что и произошло в 1625 г.), бывший настоятель первой иезуитской миссии в Новой Франции так больше никогда не увидел этих земель. Он остался во Франции, в Авиньоне, где продолжил преподавание теологии новициям, а также занялся литературным и полемическим трудом, заложив основы знаменитых «*Иезуитских реляций*», выходивших в течении XVII в. и знакомивших общественность с положением иезуитских миссионеров в Новой Франции[694].

Иезуитская миссия в Акадии 1611-1613 гг. открывает собой первый период в истории апостолата Общества Иисуса в Новой Франции – т. н. период «героического (или мистического) энтузиазма» (1611-1650), который был вершиной миссионерской деятельности иезуитов в этом регионе, связанный с амбициозными проектами создания «северного Парагвая», еще одной духовной империи ордена в Америке. При всей трагичности и бесполезности затраченных усилий, первая миссия Общества Иисуса в Акадии все же важна в контексте развития дальнейшего апостолата ордена во Французской Америке.

Во-первых, был приобретен полезный опыт, учтенный последующими поколениями иезуитских миссионеров. Так, следующую миссию в Новой Франции основали уже не в Акадии, оказавшейся зоной напряженности между колониальными интересами Франции и Англии, а в Квебеке (1625 г.), не только труднодоступном и хорошо укрепленном поселении, но и соседствующим с наиболее развитыми племенами региона: гуронами и ирокезами. Одновременно с этим, анонимная *Реляция*, изданная в Лионе в 1618 г., с удовлетворением отмечала, что «дикари… относятся к англичанам, врагам нашего мира, с непримиримой ненавистью». По мнению иезуитов, именно деятельность их

[693] MNF. Vol. I. P. 411-413.

[694] Бьяр написал «*Сообщение об экспедиции англичан против Канады*», «*Книгу, защищающую власть Понтифика*», «*Сообщение о Новой Франции и путешествии туда отцов Общества Иисуса*», утерянную «*Апологию*» против Лекарбо и др.

коллег в Акадии подвигла местных индейцев оказать помощь французам, лишенным всего после рейда англичан[695].

Во-вторых, были установлены контакты с некоторыми племенами Новой Франции (микмаки и абенаки): «Это замечательный итог, что французы завоевали доверие и дружбу дикарей посредством тесного знакомства и частого общения…»[696]. П. Бьяр стал одним из первых этнографов канадских индейцев, описав их обычаи и занятия и заложив традиции аккомодации в иезуитской миссии в Канаде, то есть, требование понять тех, кого они стремились обратить[697]. По сути, именно он начал процесс ревизии существующих стереотипов миссионерской деятельности, сводящихся к принятию туземцами лишь внешних аспектов христианства. *Реляция* 1618 г. отмечала важность осознания туземцами спасительной силы крещения, и как исцеления в болезни, и возможности избежать вечных мук в аду[698]. Всего были крещены около двадцати человек (в основном дети и взрослые при смерти).

Постепенно становилась понятной специфика Канадской миссии, по сравнению с Парагвайской или Китайской, начатыми почти одновременно с ней. В отличие от иберийских владений в Америке или развитой цивилизации Китая, Новая Франция только начинала осваиваться европейцами. Никакой инфраструктуры, коммуникаций и больших поселений, служивших базами для проникновения на неосвоенные территории, здесь не существовало. Иезуитам приходилось вместе с первопроходцами, а то и впереди них, осваивать эти дикие земли. В результате, уже в первые годы существования иезуитской миссии в Канаде была осознана необходимость теснейшего контакта с колониальными светскими властями, потребность в солидной государственной поддержке и защите миссионерской деятельности, так же, как и всего колониального предприятия. Судьба Сен-Совёр, а затем и Квебекской миссии, уничтоженных англичанами, стали тому доказательством. «Нет вероятности, – писал в 1616 г. Бьяр, – что когда-либо будет возможность обратить или

[695] JR. Vol. II. P. 277.
[696] Ibid. Vol. IV. P. 87, 135-137.
[697] Ibid. P. 27.
[698] Ibid. Vol. II. P. 277-285.

действительно помочь этим народам спастись, если там не будет основана Христианская и Католическая колония, имеющая достаточно средств, для поддержания этого, и которой все страны будут помогать провизией и удовлетворять другие необходимые потребности»[699]. Таким образом, иезуиты приходили к выводу о необходимости сотрудничества светской и духовной колонизации ради достижения общей цели создания католической колонии из французов и индейцев.

На новой почве были опробованы те миссионерские методы, которые уже были освоены предыдущим поколением иезуитских миссионеров в Иберийской Америке или на Востоке, и те выводы, которые были сделаны самими участниками первой миссии и их последователями, заключались в осознании необходимости уточнения или даже изменения некоторых из них. Ибо достичь реальных результатов можно «только лишь посредством экспериментов и, главным образом, посредством наших ошибок и ошибок других. Мы сделали лишь часть того, что намеривались сделать; мы экспериментировали, мы знаем, что необходимо и что вредно, и в чем состоит главная часть работы. Средства, которыми мы пользовались, не были ни достаточно хорошими, ни соизмеримыми для столь великой цели…»[700].

Главным выводом, сделанным иезуитами из первой экспедиции в Новую Францию стало убеждение в необходимости долгого и кропотливого труда по обращению местных народов, понимание, что это не произойдет в результате формального акта крещения, что христианизация неотделима здесь от процесса цивилизации (даже «францизации», как позже это будет сформулировано Шампленом). Эта «невозделанная почва была подготовлена для евангельского семени… Повсюду, – пишет Бьяр, – и во Франции, и в Канаде, необходимо сначала сеять перед жатвой, растить перед сбором, и не быть столь алчным или нетерпеливым в своем желании, подобно ростовщикам, получить доход сразу после ссуды»[701].

[699] Ibid. Vol. III. P. 135-137.
[700] JR. Vol. IV. P. 83.
[701] Ibid. Vol. II. P. 277; Vol. IV. P. 79-81.

§ 2. Первая Квебекская миссия Общества Иисуса, 1625-1629 гг.

Неудача первой попытки членов Общества Иисуса в миссионерском освоении территории Канады в 1611-1613 гг. в Акадии на продолжительное время затормозила дальнейшие усилия в этом направлении. Помимо того фиаско имелись и другие немаловажные факторы замедления миссионерской активности французских иезуитов.

Прежде всего, уничтожение Пор-Руайяля в 1613 г. окончательно подорвало финансовые возможности Путренкуров и остановило колонизацию Акадии на неопределенный срок. Французская колония влачила призрачное существование, сводящееся лишь к мехоторговле. Возможности для основания там миссии отсутствовали, да и отношения с феодальными владельцами Пор-Руайяля были испорчены окончательно[702]. В другую французскую колонию в Канаде – Квебек, основанный в 1608 г. Шампленом, в 1614 г. были назначены миссионеры францисканского ордена реколлектов, которые уже с 1615 г. приступили к работе[703]. Соответственно, все финансирование миссионерской деятельности мехоторговыми компаниями, последовательно получавшими феодальные права на эту территорию, ограничивалось этим орденом. К тому же в 1618 г. папский нунций во Франции Гвидо Бентивоглио официально передал канадскую миссию парижским реколлектам[704].

Немаловажным было и то, что 21 января 1615 г. умер один из наиболее выдающихся генералов ордена – Клаудио Аквавива, и избрание его преемника – Муцио Вителлески – произошло только 15 ноября этого года на VII Генеральной конгрегации Общества Иисуса. Смерть Аквавивы завершила целую эпоху в истории ордена иезуитов, характеризующуюся неуклонным прогрессом и

---

[702] *Акимов Ю. Г.* Очерки… С. 63-64.

[703] *Champlain S. de*. The works... Vol. III. P. 22-24. Реколлекты – конгрегация францисканского ордена, созданная в 1525 г. в Испании и Италии с целью восстановления духа аскетизма и отшельничества. Во Франции, где орден появился в 1592 г., возникло несколько провинций. В 1614 г. миссионерами в Квебек были назначены два представителя провинции Аквитания. Но руководство реколлектской провинции Сен-Дени в Париже добилось их отстранения и передачи этого служения исключительно для их монахов. Внутри французских реколлектов, в результате, возник серьезный конфликт, который получил широкую огласку при французском дворе и в Риме. В конце концов, реколлекты Аквитании нашли для себя поле евангелизации в Акадии в 1619 г., где три монаха трудились до 1624 г., когда отсутствие средств заставило их оставить миссию. Они возобновили свою работу в Акадии только в 1630 г. (MNF. Vol. II. P. 76; Vol. III. P. 158; *Champlain S. de*. The works... Vol. III. P. 15-19).

[704] *Garneau F.-X.* Op. cit. P. 62; *Codignola L*. The Holy See... P. 201.

успехами во всех областях его деятельности. С начала XVII в. развивается перманентный внутренний кризис Общества, вызванный резким увеличением численности членов ордена и проявившийся, прежде всего, в сокращении финансовых вливаний в сферу образования и миссионерской деятельности. Генеральная конгрегация 1615 г. впервые принимает решение о сокращении дотаций нерентабельным коллегиям, в том числе и во Франции[705].

Также необходимо принять во внимание беатификацию и канонизацию И. Лойолы и Ф. Ксавье в 1609-1622 гг., сопровождавшиеся во Франции (колыбели Общества) грандиозными торжествами, активной издательской и проповеднической деятельностью, поглощавшими немало средств, времени и внимания со стороны руководства и рядовых членов французских провинций ордена. С другой стороны, эти события вызвали своеобразный ренессанс игнатианской духовности во Франции, в том числе и горячее желание многих иезуитов повторить подвиг веры их великого земляка Ксавье среди язычников.

В результате во Франции, особенно в Парижской провинции, руководство которой возглавило миссионерские проекты французских иезуитов, складывается довольно сильная «антимиссионерская» партия, во главе которой часто вставали высшие чины ордена, в том числе и провинциалы (такие как Иньяс Арман, возглавлявший провинцию в 1622-1625 гг., или Жак Дине в 1639-1642). Ее представители ставили во главу угла не обращение заморских земель, требующее вложений больших средств, а подчас и жизней наиболее одаренных членов Общества, но концентрацию усилий на рекатолизации французского общества, борьбе с ересью, инакомыслием и безверием, достаточно успешно ведшейся в течение XVII в. Некоторые французские суперионы были склонны считать, что стремление в заморские миссии их подчиненных было вызвано не столько благочестием, сколько поисками «какого-то бездействия и независимости»[706].

---

[705] *Bangert W. V*. Op. cit. P. 179-180; *Райт Дж*. Ук. соч. С. 87; *Шмонин Д. В*. В тени Ренессанса... С. 89. Если в 1556 г. в ордене насчитывалось 1000 членов и 100 учреждений (резиденций, новициатов, коллежей и т. д.) по всему миру, то в 1615 г. их число достигло 13 122 чел. и более 500 учреждений (*Бёмер Г*. Ук. соч. С. 354; *Bangert W. V*. Op. cit. P. 98).

[706] JR. Vol. XXX. P. 147.

Однако, просто закрыть миссионерский проект в одностороннем порядке иезуитское провинциальное руководство не решалось. Несмотря на то, что еще в январе 1613 г., до трагедии в Сен-Совёр, Аквавива приказал французскому провинциалу Бальтазару отозвать миссионеров и закрыть миссию в Новой Франции, никаких шагов в этом направлении парижскими супериорами предпринято не было (что вызвало закономерное удивление генерала)[707]. Это объяснялось ситуацией, в которой находилась канадская миссия. Ее патронессами выступали одна из знатнейших дам Франции и покровительница ордена маркиза де Гершевиль, а также сама королева-регентша; в миссию были вложены немалые средства ее светскими покровителями, которые, вероятно, ожидали определенной отдачи от этих инвестиций, если не материальной, то духовной; коммуникации с Акадией были затруднены, и для отзыва миссионеров надо было снаряжать еще один корабль, что представлялось накладным.

Тем не менее, директива генерала послужила скептикам в метрополии достаточным основанием для сворачивания проектов миссии в Америке в будущем. Должно отметить, что в 1613 г. французская иезуитская миссия в Константинополе серьезно расширила границы и возможности: ей были предоставлены большие средства французским правительством, новые миссионеры посланы из провинций Лион и Франция (а именно они являлись «материнскими» для Канады), создана миссия в Леванте[708]. По всей вероятности, это было следствием отказа от американского направления миссионерской деятельности.

Истинных апологетов заморского апостолата было немного. Первым среди них был, конечно, Пьер Котон, отец первой миссии в Акадии и страстный защитник миссионерского движения. В 1611 г., едва отправив Бьяра и Массе в Канаду, он уже начал строить планы расширения миссии, посылки им в помощь новых миссионеров, способных проникнуть в отдаленные уголки нового

[707] MNF. Vol. I. P. 270-271, 272-273, 278.
[708] *Fouqueray H.* Op. cit. T. III. P. 614.

континента[709]. Подобные надежды выглядели утопией, и фиаско Сен-Совёр, казалось, подтвердило это.

Стремление вернуться туда или как-то содействовать восстановлению миссии никогда не оставляло первых отцов-миссионеров: Пьера Бьяра и Анмона Массе. Именно они, став после возвращения из Акадии преподавателями ведущих французских коллежей – Ля Флеш (Анжу) и Клермон (Париж), – смогли привить молодым новициям и схоластикам (среди которых были будущие герои канадской миссии Жан де Бребёф, Шарль Лалеман, Филибер Нуаро, Поль Лежён и др.) интерес и стремление к заокеанскому апостолату, земле Новой Франции и местным индейским народам, алчущим Слова Божия[710]. Одновременно Бьяр активно пропагандировал возобновление миссии в Северной Америке в письмах к новому генералу[711], а так же в литературных и полемических трудах, заложивших основу будущих знаменитых «*Иезуитских реляций*».

Их энтузиазм и горячая вера в необходимость возрождения миссии влияли на рост апостольского духа среди французских иезуитов. В марте 1614 г. провинциал Лиона (родной провинции Бьяра и Массе) Антуан Сюффрен послал Аквавиве список иезуитов его провинции, который ярко иллюстрирует апостольское рвение. Каталог упоминал 17 профессов, в том числе самого провинциала, 14 схоластиков и 9 светских коадъюторов, готовых по первому приказу отправиться в миссии[712]. Возможно, именно из этих кругов вышла первая иезуитская *реляция* о миссии в Новой Франции «*Реляция о событиях в миссии Новой Франции в 1613-1614 годах*» (Лион, 1618), активно пропагандировавшая успехи и перспективы канадской миссии[713].

Поль Лежён и Бартелеми Вимон, посланные в 1622 г. из Ля Флеш в Париж для продолжения курса теологии в коллеже Клермон, распространили

---

[709] MNF. Vol. I. P. 121, 153-154.
[710] *Du Creux F*. Op. cit. Vol. I. P. 25-26; *Mersereau Ch. J*. Op. cit. P. 13.
[711] MNF. Vol. II. P. 4-5, 59.
[712] MNF. Vol. I. P. 314-319.
[713] *Relatio rerum gestarum in Nova-Francia missione, annis 1613 et 1614* // JR. Vol. II. P. 193-285. Важно заметить, что именно в Лион летом 1617 г., после завершения воспитания дофина, удалился главный апологет канадской миссии о. Котон, сохранивший свою приверженность этому апостолату (*Fouqueray H.* Op. cit. T. III. P. 421-424).

«миссионерскую лихорадку» среди местных новициев и схоластиков. Духовный наставник Клермона о. Жан де Ля Бретеш, разделявший энтузиазм относительно Канады, поощрял подобные беседы, под воздействием которых Филибер Нуаро, например, изменил первоначальное желание ехать в Китай и выбрал Новую Францию. Одним из духовных детей Ля Бретеша был Анри де Леви, маркиз де Вантадур, будущий вице-король Новой Франции, с именем которого будет неразрывно связано восстановление иезуитской миссии в Канаде[714].

Действительно, не последнюю роль в утверждении католицизма в Канаде играла колониальная политика Франции. Первая французская колония в Северной Америке – Акадия, ставшая местом первого приложения миссионерских усилий иезуитов в Канаде, оказалась чрезвычайно уязвимой для внешней опасности, представленной ее южными соседями, английскими поселениями Вирджинии и Новой Англии. Иезуиты уже были знакомы с аргументацией де Шамплена, призывавшего их к основанию миссии в Квебеке, а не в Акадии, в силу «преимуществ, которые существовали там для обращения язычников, так же как для торговли, которую можно вести по великой реке Св. Лаврентия намного легче, чем в Акадии, где ее трудно контролировать из-за бесконечного числа гаваней, которые могут охранять только большие силы. Кроме того та страна [Акадия] редко населена дикарями, которые из-за своей немногочисленности не могут проникнуть во внутреннюю область, где живут оседлые народы, что каждый сможет по реке Св. Лаврентия, а не по берегам Акадии»[715]. Именно поэтому следующую попытку основать миссию иезуиты осуществят в Квебеке, на р. Св. Лаврентия, подальше от опасного побережья и поближе к многочисленным и оседлым племенам Великих озер (гуронам и ирокезам), среди которых им предстояло работать. Состояние французской колонизации в долине Св. Лаврентия очень интересовало руководство ордена, ибо его миссионерское предприятие напрямую зависело от степени ее развития.

[714] MNF. Vol. II. P. 59; Vol. III. P. 418-419; *Rochemonteix C*. Op. cit. T. I. P. 142-144; *Fouqueray H*. Op. cit. T. IV. P. 297.
[715] *Champlain S. de*. The works... Vol. IV. P. 28-29.

С начала французской колониальной экспансии ее главным двигателем стали торговые компании, формируемые торговцами городов атлантического побережья Франции (Сен-Мало, Руан, Ла-Рошель и др.), заинтересованными импортом мехов и трески. Поэтому, вопрос о создании постоянных поселений в Канаде интересовал их в последнюю очередь, и хотя королевские хартии требовали от них заселения новых земель и поощряли обращение местного населения в католицизм, компании, по сути, игнорировали эти статьи. Более того, как видно из первого опыта иезуитского апостолата в Акадии, компании, большинство акционеров которых были гугенотами, часто противились присутствию католических священников в их владениях.

Однако были и иные силы, как в метрополии, так и в колонии, которые стремились к созданию развитой колониальной инфраструктуры, и поэтому не только шли на союз с церковью, но и активно привлекали ее служителей на службу сугубо светским интересам основания и развития поселений. Одним из наиболее ярких представителей этих кругов был Самюэль де Шамплен, известный путешественник и основатель колонии в Квебеке. Для него создание крепкой колонии было невозможным без тесных экономических и политических связей с аборигенными народами, и одной из основ такого союза могла стать религия.

С 1612 г., когда он был объявлен представителем наместника Новой Франции графа де Суассона, Шамплену было приказано не только сохранять Канаду «под властью Его Величества», но и «привлекать и побуждать дикарей к знанию и службе Богу, в свете веры и религии, католической, апостолической и римской»[716]. Потерпев неудачу в привлечении иезуитов в Квебек в 1609 г., он обратился за помощью к монахам ордена реколлектов, которые сменили иезуитов в Канаде в 1615-1625 гг. Его идеи были созвучны ранним миссионерским программам католических орденов в Канаде. С этой общей «колониальной» точки зрения, перспективы обращения без «цивилизации» аборигенов были нулевыми, а аккультурация в форме «французации» (оседлый

[716] *Champlain S. de*. The works... Vol. IV. P. 211.

образ жизни при французских поселениях, французский язык, французский стиль в одежде и быту и т. д.) невозможной без мощной колониальной инфраструктуры, без финансовой и военной поддержки светской колониальной власти, по примеру их коллег в Испанской Америке. «Они заметили, – писал Шамплен о деятельности реколлектов, – что никогда не преуспеют в обращении [туземцев], если, прежде чем сделать их христианами, не сделают их людьми. Необходимо сделать индейцев оседлыми, и привести их к нашим обычаям и законам», «так, чтобы с французской речью они могли также приобрести французское сердце и дух»[717]. Это стремление к «цивилизации» станет главной миссионерской программой в Новой Франции, по крайней мере, до середины XVII в.

Уже в 1616-1618 гг. реколлекты, опираясь на поддержку сил в колонии и метрополии, которые разделяли их стратегическую задачу создания развитой колониальной инфраструктуры (прежде всего, Шамплена), начали активно пропагандировать эту идею при дворе, призывая королевскую власть к большему участию в делах Новой Франции[718]. Реколлекты добились немногого: ситуация, как внутри во Франции, так и за ее границами, была тогда сложной и не оставляла возможности властям уделять много внимания заморским владениям. Торговцы пользовались этим, не выполняя обязательства по содержанию миссионеров, а подчас даже притесняя их[719]. Сменивший Суассона в качестве вице-короля Новой Франции принц Конде поддерживал гугенотов, как в метрополии, так и в колонии, что еще более осложняло положение реколлектов. А после его ареста в 1616 г. ситуация и вовсе стала критической не только для миссионеров, но и для Шамплена, чьи права на Квебек оспаривались[720].

---

[717] *Sagard G. T.* Histoire du Canada... Vol. II. P. 340; *Le Clercq C*. Op. cit. Vol. I. P. 110-111; *Champlain S. de*. The works... Vol. III. P. 6.

[718] *Champlain S. de*. The works... Vol. III. P. 173-174. Шамплен, в частности, представил зимой 1617/1618 г. Торговой палате Франции грандиозный план колонизации, который предполагал переброску в Квебек 15 реколлектов, 1200 колонистов и 300 солдат для строительства города «почти такого же размера, как Сен-Дени» (Ibid. Vol. II. P. 329-334).

[719] JR. Vol. IV. P. 262-263; *Axtell J*. The Invasion Within... P. 36-37.

[720] *Champlain S. de*. The works... Vol. IV. P. 369; *Sulte B*. Histoire des Canadiens-Français... T. I. P. 140, T. II. P. 4; *Fouqueray H.* Op. cit. T. III. P. 356.

В результате, миссионеров-реколлектов всегда было мало в Канаде, и состав их миссии постоянно менялся. За четырнадцать лет (до 1629 г., когда реколлекты были вынуждены оставить это миссионное поле) 12 отцов и 6 братьев реколлектов покинули Францию ради Квебека, но никогда их число в колонии не превышало четырех. Эта нестабильность помешала обучению языкам и образованию миссионерских команд, способных на систематическую работу. «Их единственной заботой, – писал Шамплен о ситуации в миссии первой половины 20-х годов, – было молиться Богу и возделывать свои сады»[721]. Ни до 1629, ни после 1670 г., когда они вновь вернулись в Канаду, реколлекты не показали ни способности и желания к адаптации, ни необходимой настойчивости в деле миссии[722].

Однако, к концу 1619 г. отношение королевского двора к Канаде начинает меняться. Интерес к колонии проявил герцог де Монморанси, один из знатнейших аристократов, губернатор Лангедока и адмирал Франции. Он выкупил титул вице-короля Новой Франции у принца Конде, распустил Компанию Акционеров, тогда обладавшую монопольными правами на деятельность в колонии, и в 1620 г. сформировал собственную компанию во главе с кальвинистскими торговцами из Ла-Рошели братьями де Кан, одним из условий монополии которой, уже традиционно, стала транспортировка и содержание шести католических миссионеров. При этом королевским и своим представителем в колонии Монморанси назначил Шамплена, сторонника активной колонизации[723]. Именно тогда, в ноябре 1619 – январе 1620 гг., в среде иезуитского руководства провинции Франция возрождается идея возобновления апостолата в Северной Америке[724]. Допущенные в том же 1619 г. в Дьепп, иезуиты организовали там специальный дом-хоспис,

[721] *Champlain S. de*. The works... Vol. V. P. 92.
[722] MNF. Vol. II. P. 50*.
[723] JR. Vol. IV. P. 256; MNF. Vol. II. P. 63, 84; *Champlain S. de*. The works... Vol. V. P. 38; *Акимов Ю. Г.* Очерки… С. 60.
[724] MNF. Vol. II. P. 39-40.

предназначенный для миссионеров, отправляющихся или возвращающихся из Канады[725].

Генерал ордена Вителлески, со своей стороны, поддержал эту инициативу. Более того, он связался с руководством французских реколлектов с целью координации совместной деятельности для утверждения христианства в Канаде[726]. Тем не менее, процесс подготовки к возвращению в Новую Францию затянулся на 5 лет. Этому способствовали не только неизбежные трудности, связанные с заморскими путешествиями, но и общая ситуация, сложившаяся в 20-е гг. XVII в. во Франции и ее колониях. Молодой Людовик XIII в этот период воевал то с вдовствующей королевой-матерью, то с непокорной аристократией, то с гугенотами, вновь оставив заморскую колонизацию в руках торговых компаний. В результате, Пьер Шоню мог уверенно заявить: «В 1620 году французской Америки еще не существовало»[727]. Это позволяло звучать аргументам «антимиссионерской партии», продолжавшей существовать во французских провинциях ордена, более убедительно.

Тем не менее, время правления Муцио Вителлески (1615-1645) недаром принято называть «золотым веком» иезуитской миссии: в этот период для миссионеров Общества Иисуса открыли двери Китай и Индия, начала свою историю знаменитая Парагвайская провинция и была окончательно создана миссия в Новой Франции. Генерал получал многочисленные прошения от иезуитов различных французских коллежей о предоставлении права начать миссионерскую работу в Канаде. Большинству было отказано в силу различных обстоятельств (отсутствие средств, отсутствие французского гражданства[728], но

---

[725] В 1625 резиденция Дьеппа, зависимая от коллежа Руана, состояла из трех монахов, взявших на себя заботу о миссионерах Новой Франции: о. Этьена Шапюи, о. Амбруаза Гюйо и брата Бенуа (*Fouqueray H*. Op. cit. T. IV. P. 256). В 1637 г. Вителлески назначит портом отправки миссионеров Гавр, что вызовет серьезное недовольство французских иезуитов из-за его чисто коммерческого характера (MNF. Vol. III. P. 477) и, весьма вероятно, связанным с этим преобладанием гугенотов.

[726] MNF. Vol. II. P. 40-41.

[727] *Шоню П*. Цивилизация классической Европы. Екатеринбург, 2005. С. 65.

[728] Как в случае с Франческо Брессани, итальянским иезуитом, страстно стремившимся к миссионерской работе в Америке (MNF. Vol. II. P. 165-166, 199-201ff.). Политика Ришелье как внутри Франции, так и в ее заморских владениях была строго национально ориентирована и иезуитам-нефранцузам было запрещено проживать и работать там. С другой стороны, кардинальская конгрегация Пропаганды веры также настаивала на формировании заморских миссий на основе национального и организационного единства: рапорт 1625 г.

в основном по причине выполнения просителями важных обязанностей в своих коллегиях)[729], тем не менее, нескольких отцов и братьев провинции Франция избрали для основания миссии в Квебеке.

Непосредственно началу восстановления иезуитской миссии в Новой Франции предшествовали события, вокруг которых до сих пор идут дискуссии среди историков. Рекоплектская историческая традиция, от «*Истории Канады*» Сагара (1636) до «*Первого утверждения веры в Новой Франции*» (1691), приписываемого рекоплекту Леклерку, утверждала, что именно рекоплекты Квебека призвали туда иезуитов, чтобы совместными усилиями обратить эту страну к христианству и способствовать установлению там истинно католической колонии, и что последние затем вытеснили своих коллег с миссионного поля, пожав чужие плоды. Данный тезис был принят различными историками практически без изменений[730], хотя другие участники и современники событий (например, Шамплен[731]) прямо заявляли о собственной инициативе Общества Иисуса в создании миссии в Канаде. И лишь во второй половине XX в., с открытием новых документов после II Ватиканского собора, стало возможным точно разграничить рекоплектские и иезуитские миссионные программы и их реализацию[732].

Действительно, стремление иезуитов возобновить миссионерскую деятельность в Новой Франции никак не зависело от позиции других орденов. Леклерк описывает визит представителей новофранцузских рекоплектов Пья и

секретаря конгрегации Ф. Инголи, в целях ликвидации разногласий между миссионерами, требовал, чтобы в них работали лишь представители одного ордена и одной нации (*De Vaulx B*. Op. cit. P. 86).

[729] MNF. Vol. II. P. 47, 53, 67, 70, 78, 89.

[730] *Sagard G. T.* Histoire du Canada... Vol. III. P. 781-785; *Le Clercq C*. Op. cit. Vol. I. P. 225, 231. Он рассматривался как бесспорный почти всеми историками XIX – первой половины XX вв., как франко-канадскими (см., например, *Garneau F.-X*. Op. cit. P. 64-65; *Martin F.* Op. cit. P. 20; *Faillon É. M*. Op. cit. T. I. P. 206-208; *Gosselin D*. Histoire populaire de l'Église du Canada. Québec, 1887. P. 8), так и англо-канадскими (см.: *Biggar H. P.* The Early Trading Companies of New France: A Contribution to the Industry of Commerce and Discovery in North America. Toronto, 1901; P. 124; *Dawson S. E*. Op. cit. P. 297; *Colby C. W*. The Founder of New France: A Chronicle of Champlain. Toronto, 1915. P. 118-119), Ши (*Shea J. G*. Op. cit. P. 124-125, 169), Паркменом (*Parkman F*. Pioneers... P. 309-310), Твейтсом, при редактировании «*Иезуитских реляций*» (JR. Vol. IV. P. 259) и др.

[731] *Champlain S. de*. The works... Vol. V. P. 139.

[732] MNF. Vol. II. P. 61-62; *Axtell J*. The Invasion Within... P. 50-51 (о фальсификации парижскими рекоплектами сведений в книге Леклерка). Противостояние рекоплектов и иезуитов в Новой Франции было частью общей конфронтации «старых» (францисканского и доминиканского) и «новых» (иезуитского) орденов по широкому спектру проблем, касающихся моральных вопросов, методов проповеди и миссионерской работы.

Сагара в Париж в октябре 1624 г. с жалобой на де Канов, не выполнявших обязательств по укреплению колонии и поддержке миссионеров, во время которого они якобы и предложили иезуитам помочь им в Америке. При этом, добавлял Леклерк, «никто [во Франции] не желал и слышать об этом; и точно так же жители страны [Канады]». Тем не менее, о. Пья обратился с этим предложением к прокуратору иезуитского коллежа в Бурже Филиберу Нуаро и светским властям, и «решение было принято с радостью и обещаниями благодарности и союза со стороны иезуитов»[733]. Однако, наиболее активные представители Общества Иисуса во Франции уже в течение нескольких месяцев перед этим усердно работали над организацией их нового миссионерского предприятия. Речь идет, прежде всего, о Ф. Нуаро, ставшем в ноябре 1624 г., после смерти Ля Бретеша, духовником уже упомянутого маркиза де Вантадура – племянника вице-короля Новой Франции Монморанси.

Маркиз де Вантадур был, как и многие другие французские аристократы-католики в то время, истово верующим, стремящимся к активной деятельности ради славы Господа и Церкви. Он был одним из основателей тайного элитарного религиозного Общества Св. Таинства (Компани дю Сен-Сакраман), состоявшего из таких же, как он, отпрысков знатных семейств, и занимавшегося благотворительностью и надзором за нравственностью и чистотой веры[734]. Зимой 1624 г. Нуаро настоятельно советовал Вантадуру выкупить у дяди титул вице-короля и стать главным оплотом католицизма в Новой Франции, послав туда миссионеров-иезуитов[735]. В результате, 15 февраля 1625 г. маркиз де Вантадур вступил в должность и права вице-короля Новой Франции. Большинство исследователей согласны, что главным интересом нового вице-короля была христианизация коренных жителей Канады. «Герцог Вантадур, – писал Шамплен, – стал вице-королем, влекомый никаким иным интересом, кроме ревности и желания увидеть сияние славы Божьей в тех варварских странах; и с этой целью послал туда братьев, среди которых, как он полагал, не

[733] *Le Clercq C*. Op. cit. Vol. I. P. 225, 231. Леклерк ошибочно называет Нуаро «отцом-провинциалом» (Ibid. P. 231); провинциалом тогда был Арман. См. также *Мемуар* реколлектов 1636 г. (MNF. Vol. III. P. 164-165).
[734] *Шоню П*. Ук. соч. С. 187; *Axtell J*. The Invasion Within... P. 40.
[735] MNF. Vol. II. P. 50*, 59-60; *Du Creux F*. Op. cit. P. 27.

было никого способнее иезуитских отцов, дабы привести те народы к нашей вере»[736].

Первыми приказами он доказал, что иезуиты не ошиблись в выборе покровителя их апостолата в Канаде: было запрещено протестантам (читай – Канам) управлять навигацией между колонией и метрополией, Гийом де Кан обязывался оказывать всякую помощь миссионерам, Шамплен был утвержден лейтенантом вице-короля, а иезуитам была предложена крупная сумма для основания и развития миссии в Квебеке[737]. Новый вице-король прямо заявил, «что не потерпит [в Новой Франции] иной религии, кроме католической, апостольской и римской; что отцы иезуиты… будут поддержаны и в радости, и в горе»[738]. По сути, уже к середине января 1625 г. Вантадуром был разработан план основания иезуитского миссионерского предприятия в Новой Франции, с которым он и обратился тогда же к французскому провинциалу и генералу Вителлески[739]. 27 января последний сообщил де Вантадуру о согласии на отправку иезуитов Парижской провинции в Новую Францию, число и имена которых определит провинциал. Одновременно Вителлески заменил Армана в качестве провинциала на Пьера Котона и написал Филиберу Нуаро и Шарлю Лалеману, поощряя их в деле апостолата и освобождая от других обязанностей[740].

20 февраля 1625 г. Вителлески утвердил список первых миссионеров в Новой Франции, среди которых были названы оо. Шарль Лалеман, Филибер

---

[736] *Champlain S. de*. The works... Vol. V. P. 139-140. Эти слова Шамплена контрастируют с выводом Сюльта: «Этого [прибытия иезуитов] не желали ни Шамплен, ни жители Квебека» (*Sulte B*. Histoire des Canadiens-Français... T. II. P. 18). Косвенным свидетельством отсутствия корыстных интересов у Вантадура является факт продажи им в том же 1625 г. доли в торговле Новой Франции за 48 000 ливров Симону Леместру, торговцу из Руана (MNF. Vol. II. P. 839).

[737] MNF. Vol. II. P. 53*, 839; *Champlain S. de*. The works... Vol. V. P. 144-145, 151-152; *Du Creux F*. Op. cit. P. 28; *Garneau F.-X*. Op. cit. P. 65. Часть денег, полученных иезуитами от Вантадура, была выплачена им из своего кармана, другая – от компании Канов. В последнем случае размер дотаций определялся статьями хартии, предусматривавшими содержание за счет компании шести монахов, и поскольку реколлектов в Канаде всегда было меньше шести, иезуиты получали возможность дополнительного содержания членов своего ордена (MNF. Vol. II. P. 63-64; *Le Clercq C*. Op. cit. Vol. I. P. 233-234).

[738] MNF. Vol. II. P. 839.

[739] Ibid. P. 63-64.

[740] Ibid. P. 59-67.

Нуаро и Бартелеми Вимон[741]. В марте Лалеман был назначен суперио́ром Квебекской миссии[742]. Столь быстрое развитие событий вызвало тревогу в определенных кругах французских иезуитов. Бывший провинциал Франции Арман тогда же писал Вителлески, предостерегая его от чрезмерной поспешности в деле организации миссии[743]. Со временем недоверие парижских начальников к канадской миссии будет только крепнуть[744]. По всей вероятности это было связано с проблемами финансирования миссионных предприятий, которое в условиях кризиса ордена ложилось целиком на плечи провинции.

Тем не менее, 27 апреля 1625 г. из Дьеппа отправилось судно Гийома де Кана, на борту которого находились первые члены квебекской миссии: отцы – Шарль Лалеман, принципал пансиона при коллеже Клермон, Жан де Бребёф, прокуратор коллежа Руана, и Анмон Массе, министр коллежа Ля Флеш, и братья – Жильбер Бюрель (коллеж Ля Флеш) и Франсуа Шартон (коллеж Руана). С ними также отправился один реколлект, Жозеф де Ля Рош д'Айон[745]. Через два месяца, 15 июня, они достигли Квебека, в котором тогда жило не более 50 человек[746].

Иезуиты были радушно приняты в реколлектском монастыре Сен-Шарль близ Квебека, как в силу отсутствия в поселении достойного жилища, так и неоднозначного отношения части жителей (прежде всего, гугенотов) к появлению членов Общества Иисуса. «Отцы [реколлекты] приняли нас со столь большим милосердием, что мы в вечном долгу перед ними», – сообщал Лалеман Шамплену[747]. Им придется прожить там около двух лет, в течение которых они разделят со своими хозяевами не только кров, но и пастырские

---

[741] Ibid. P. 68. Это список был предварительным и фактически не все означенные миссионеры отправились в Канаду. С другой стороны, там не были указаны имена оо. Жана де Бребёфа, Анмона Массе и Александра Вьёкспона и брата Жильбера Бюреля, которые оказались истинными создателями миссии.
[742] JR. Vol. IV. P. 254.
[743] MNF. Vol. II. P. 69.
[744] JR. Vol. IV. P. 181.
[745] JR. Vol. IV. P. 259; MNF. Vol. II. P. 51*, 70. Бюрель вернулся во Францию уже в следующем году (MNF. Vol. II. P. 810).
[746] *Sulte B*. Histoire de la ville des Trois-Rivières... P. 46.
[747] JR. Vol. IV. P. 171. С отплытием кораблей из Квебека к концу 1625 г. там осталось всего три реколлекта: оо. Юэ и д'Айон и бр. Лангуассё (MNF. Vol. II. P. 76). К осени 1626 г. в Новой Франции остался только один реколлект – Рош д'Айон, находившийся у гуронов (JR. Vol. IV. P. 225).

обязанности в отношении католической общины в Канаде и немногих обращенных к этому времени в христианство индейцев[748].

Реколлектский брат Габриель Сагар описывает этот монастырь следующим образом: «Наше жилье очень удобно для защиты и напоминает скорее дом одного из наших сельских дворян, чем монастырь Меньших Братьев. Здание находится посреди внутреннего двора, как сторожевая башня; стены и крепостные валы из бревен, с четырьмя небольшими бастионами из того же самого материала по четырем углам, поднятые на двенадцать-пятнадцать футов над землей, на которой разбиты маленькие сады. У врат возвышается башня, построенная из камня, которая служит нам как часовня, и прекрасный естественный ров окружает дом и смежный сад и остальную часть места, которое охватывает приблизительно шесть или семь акров»[749].

Вместе с тем, только обустроившись на Сен-Шарль, иезуиты начали подыскивать место для строительство своего собственного дома, и 1 сентября был водружен крест на месте будущего знаменитого монастыря Нотр-Дам-дез-Анж (Богоматерь Ангелов), ставшего символом иезуитского присутствия в Канаде. С помощью жителей Квебека и привезенных из Франции рабочих весной-летом 1626 г. были возведены первые дома, начата распашка земли под руководством о. Массе, прозванного впоследствии своими компаньонами «Полезным отцом»[750]. 10 марта 1626 г. специальным актом Вантадур передал эту землю иезуитам «в безотзывный и постоянный дар» для строительства резиденции и семинарии, «чтобы крестить, обучать и наставлять дикарей», и 25

[748] MNF. Vol. II. P. 51*. Леклерк (или те, кто назвался его именем) описывает принятие иезуитов реколлектами как помощь в безвыходном положении, в котором очутились первые в результате якобы крайнего «отвращения», выказанного в их отношении поселенцами Квебека. «Они не нашли никого, кто пожелал бы приютить их… Предприятие было на грани провала, они собрались вернуться во Францию на тех же самых судах и полностью отказаться от своих планов, когда наши отцы, после многих усилий, наконец добились от генерала [Гийома де Кана] и поселенцев согласия на то, чтобы иезуитские отцы поселились с нами» (*Le Clercq C*. Op. cit. P. 237-238). Эти слова, написанные в 1691 г., полностью противоречат воспоминаниям современников. И сами иезуиты, и Шамплен отмечают «любезность» со стороны де Кана, который сам предложил им совместное проживание с реколлектами (JR. Vol. IV. P. 171; *Champlain S. de*. The works... Vol. V. P. 149).
[749] *Sagard G. T.* The Long Journey... P. 51.
[750] JR. Vol. VI. P. 37-39; Vol. IV. P. 209; *Du Creux F*. Op. cit. P. 32-33.

июля Лалеман и Нуаро официально вступили в сеньориальные права на Нотр-Дам-дез-Анж[751].

Иезуиты разделили с реколлектами не только кров, но и существенные догматы их конверсионной стратегии. Как и реколлекты, иезуиты полагали, что утверждение французского владычества в долине Св. Лаврентия и создание там стабильной колонии будут способствовать формированию оседлого образа жизни у кочевых охотников в постоянных земледельческих поселениях, как основы их будущей христианизации и цивилизации. Как и реколлекты, иезуиты не видели перспектив в работе со взрослым населением и акцентировали свое внимание на детях, считавшимися более податливыми к обращению и воспитанию. Поэтому, они предполагали построить не только резиденцию (место проживания миссионеров), но и семинарию для обучения детей туземцев французскому языку и основам европейской культуры. Но иезуиты понимали, что, если сами французы не очистят землю, не посеют зерновые культуры и не построят дома, нецивилизованные индейцы быстро разочаруются в бесполезных попытках осесть на землю и возвратятся к бродячему образу жизни[752].

Эти проекты требовали денег. Опираясь на опыт реколлектов и на собственный (обретенный в 1611-1613 гг.), иезуиты понимали, что от торговых компаний помощи они не получат. Немногого следовало ожидать и от самого ордена. В ноябре-декабре 1625 г. Котон и Ш. Лалеман обращались с просьбой о дотациях к самому Вителлески, но успеха не достигли: генерал, одобрив начинания миссионеров, переадресовал эти просьбы отцу Сегюрэну, исповеднику короля Людовика XIII, на чем дело и завершилось[753]. Необходимо было найти независимые источники дохода, прежде всего, в лице спонсоров

[751] MNF. Vol. II. P. 53*, 77, 120-124, 129-130. Акт Вантадура не определял ни рода фьефа, ни привилегий, предоставленных этому владению, что в дальнейшем повлечет проблемы для миссии. Ко всему прочему, по неизвестной причине Шамплен передал иезуитам во владение только лье (2,4 тыс. *га*), вместо дарованных четырех (9,6 тыс. *га*). Только в 1637 г. иезуиты получат от Компании Новой Франции подтверждение своих сеньориальных прав в Нотр-Дам-дез-Анж на всю территорию фьефа (Ibid. Vol. III. P. 468-470).

[752] MNF. Vol. II. P. 94-95; *Axtell J.* The Invasion Within... P. 54-55.

[753] MNF. Vol. II. P. 92-96. Зимой 1625/1626 г. король и кардинал показывали недовольство иезуитами. В результате, в декабре о. Сегюрэна заменили в качестве духовника короля о. Сюффреном, иезуитским исповедником королевы-матери (*Fouqueray H.* Op. cit. T. IV. P. 74-77). Возможно, с этим связана пассивность руководства ордена в изыскании средств для материальной поддержки канадской миссии.

миссионной работы во Франции, таких благочестивых аристократов, как Вантадур, а также богатых семей, готовых финансировать миссии в качестве благодарности за принятие их младших сыновей в орден. В частности, это относится к маркизу Рене Руо де Гамашу, который появился в парижском новициате весной 1626 г. с предложением помощи миссии со стороны своей семьи в случае его приема. Контракт с Гамашем гарантировал Квебекской миссии дотацию в 48 тыс. ливров, по 3 тыс. ежегодно, пока он не принесет все обеты (это случится в 1634 г.)[754]. Позднее, будет освоен еще один путь – через создание торговой компании нового типа.

Первой задачей, которую поставили перед собой новоприбывшие миссионеры, было изучение местных языков и перевод на них основных католических молитв и гимнов. Наиболее близким к Квебеку было племя монтанье и еще во Франции было решено уделить большое внимание христианизации этого народа – важного французского союзника и торгового партнера. С этой целью иезуиты привезли с собой молодого монтанье Пьера-Антуана Пастедешуана, который в 1620 г. был доставлен реколлектами во Францию с целью обучения его французскому языку и обращения в веру. Иезуиты возлагали на него большие надежды в подготовке миссионеров к работе с его родичами[755]. Одновременно стали готовиться к миссии в страну гуронов к берегам озера Гурон и Джорджиан-Бей.

В отличие от племен на р. Св. Лаврентия – кочевых монтанье, наскапи, алгонкинов, ирокезоязычные племена Великих озер были оседлыми, объединенными в большие конфедерации, а главное, – выступали основными посредниками в меховой торговле между населением долины Св. Лаврентия и другими народами Великих озер. Исходя из сложившейся в первой четверти XVII в. экономической и политической конъюнктуры, наиболее привлекательным в качестве коммерческого и военного партнера, так же, как и

[754] MNF. Vol. II. P. 125-127. Это не значит, что ради подобных дотаций в иезуитские новициаты зачисляли всех желающих. Так, еще одному претенденту на таких же основаниях было отказано из-за дефекта речи, делающего его неспособным к проповеднической деятельности (Ibid. P. 96, 98, 125). С другой стороны, именно такое расходование средств, получаемых от претендентов, и вызывало недовольство части парижских иезуитов своими канадскими коллегами.
[755] MNF. Vol. II. P. 106*.

объекта христианизации, представлялась конфедерация четырех племен, населявших широкую территорию между озерами Гурон, Онтарио и Эри, и называвшая себя и свою страну Вендат. Французы назвали их гуронами[756].

Используя с выгодой стратегическое положение посредников между западными алгонкинскими племенами Великих озер и французами на р. Св. Лаврентия, гуроны фактически монополизировали всю европейскую торговлю в регионе. В результате именно они стали ведущими поставщиками мехов для французов уже с 1611 г., когда Самюэль де Шамплен заключил с ними первые торговые соглашения. В 1616-1629 гг. гуроны поставляли две трети всех бобровых шкур, проданных на Св. Лаврентии. Их положение было настолько важным в формирующейся торговой сети, что гуронский язык стал *lingua franco* для контактов со всеми соседними племенами – алгонкинами, ниписсинг, оттава, петун, нейтральными, чиппева и другими[757]. Поэтому неизбежен был не только коммерческий, но и политический союз между конфедерацией и французской колонией, окончательно закрепленный несколькими совместными франко-индейскими экспедициями против общего врага – Лиги пяти ирокезских племен.

Ввязываясь в межплеменные отношения, Шамплен и представить себе не мог, что тем самым обрекает созданную им колонию на перманентную войну с могущественным индейским союзом, которая будет бушевать весь XVII век и не раз поставит под вопрос само присутствие французов в Канаде. Ирокезская Лига, занимающая территорию к югу от озера Онтарио, была традиционным врагом северных племен и, прежде всего, гуронов. Помимо других противоречий, одним из основных оставался вопрос о контроле над р. Св. Лаврентия, с XVI в. ставшей главной торговой магистралью и каналом, по которому циркулировали продукты европейского производства, прежде всего, изделия из железа[758].

---

[756] *Champlain S. de*. The works... Vol. IV. P. 302; *Trigger B. G*. The Children of Aataentsic... P. 58-59.
[757] *Trigger B. G*. The Children of Aataentsic... P. 65.
[758] *Фентон У. Н*. Ирокезы в истории // Североамериканские индейцы. М., 1978. С. 124, 126; *Trigger B. G*. Early Native North American Responses... P. 1209.

Реколлекты (Ле Карон, Сагар и др.) и Шамплен с 1615 г. совершили несколько путешествий к гуронам, заключив союзные и торговые соглашения, а также добившись принципиального согласия этих индейцев на присутствие миссионеров в их селениях. Для гуронов оно было, с одной стороны, символом и залогом союза с французами, а с другой, – давало большие преимущества в торговле[759]. Реколлекты возлагали на них большие надежды в деле христианизации и цивилизации туземцев[760]. Вслед за ними и иезуиты были убеждены, что от «оседлых племен, [можно] ожидать наибольшего плода»[761]. К лету 1625 г. среди гуронов находился лишь один священник – реколлект о. Николя Вьель, возвращения которого в Квебек ожидалось со дня на день. Решили отправить к гуронам совместную иезуитско-реколлектскую миссию, должную заменить Вьеля на его посту[762].

Первым иезуитским миссионером к гуронам был избран Жан де Бребёф, ставшим со временем истинным апостолом этого народа, разделившим с ним и его взлет, и гибель в 1648-1649 гг. Со стороны реколлектов был назначен о. Рош д'Айон. Оба монаха последовали в июне 1625 г. за торговцами навстречу к гуронам до мыса Виктории близ современного г. Труа-Ривьер, места межплеменного обмена. Там они действительно нашли туземную флотилию и узнали, что о. Вьель утонул при переправе через пороги на реке у острова Монреаль. Обстоятельства смерти оставались неясными, что заставило миссионеров изменить планы и вернуться в Квебек, перенеся путешествие на следующий год. Первая попытка иезуитской миссии к гуронам была неудачной[763].

---

[759] *Champlain S. de*. The works... Vol. III. P. 171; *Sulte B*. Histoire des Canadiens-Francais… T. I. P. 107; *Jefferson C*. Op. cit. P. 21.
[760] *Shea J. G*. Op. cit. P. 167.
[761] JR. Vol. VII. P. 63.
[762] MNF. Vol. II. P. 52*, 80.
[763] Тело Вьеля было позднее обнаружено и похоронено в монастыре Сен-Шарль. Место его гибели с тех пор называется Соль-о-Реколле. Современные исследователи не сомневаются, что это был несчастный случай, хотя некоторые современники, в том числе и миссионеры, были склонны подозревать гуронов в злом умысле. Не последнюю роль в появлении версии убийства сыграла торговая конкуренция между гуронами и их соседями-алгонкинами, которые и распространяли подобные слухи, стремясь не допустить миссионеров далее на запад и сохранить монополию на торговлю между французами и племенами Великих озер (MNF. Vol. II. P. 52*, 76, 80-81; *Charlevoix P.-F.-X*. Vol. II. P. 36-37). Леклерк охотно поддержал версию убийства миссионера, подчеркивая, что тот погиб *odium fidei* (из ненависти к вере), а значит, является

Несмотря на неудачу, иезуиты продолжили непосредственную миссионную работу среди соседних племен. Зимой было решено отправить миссионера с одной из кочевых групп монтанье с целью дальнейшего изучения их языка. Для этого вновь был выбран Бребёф: 20 октября он покинул Квебек и вернулся лишь 27 марта, истощенный, больной, но уже способный понимать индейцев и объясняться с ними. Остальные продолжали совершенствоваться в местных языках в Квебеке с помощью французских переводчиков и Пастедешуана. В благодарность за свое излечение в Сен-Шарль гуронскому языку миссионеров обучал знаменитый «белый гурон» Этьен Брюле[764]. «Зима, таким образом, прошла очень приятно для всех, – отмечает Леклерк, – но не было ничего иного, в особенности относительно установления Веры»[765].

Новый 1626 г. принес крупные изменения в развитии миссионного предприятия иезуитов в Новой Франции. 19 марта скончался один из главных защитников дела миссии во Франции провинциал Пьер Котон. Теперь все дела, связанные с положением иезуитов в колонии, им пришлось решать самим. Эту функцию взял на себя Филибер Нуаро, который уже 24 апреля на корабле Шамплена покинул Париж ради Квебека вместе с новыми иезуитскими миссионерами: отцом Аном Денуэ и братом Жаном Гофетром, а также суперио́ром канадских реколлектов Ле Кароном. Вместе с ними в Канаду отправились 20 рабочих, нанятых Нуаро для строительства иезуитской резиденции и культивации земли в Нотр-Дам-дез-Анж. Судно было зафрахтовано Нуаро на собственные деньги. В течение июля они прибыли в Квебек[766].

Пополнение и начало лета активизировали деятельность иезуитов. Совместно с реколлектами был возрожден проект Гуронской миссии. Жан де Бребёф, прибывший Денуэ и Рош д'Айон сразу отправились в страну гуронов, где разделились: Бребёф и Денуэ остались у гуронов (поселение Тоанче, где

«первомучеником Канады» (*Le Clercq C.* Op. cit. P. 244-245). Это утверждение предоставляло реколлектам приоритет перед иезуитами в утверждении основ церкви в Северной Америки, которые закладываются кровью святых мучеников.

[764] JR. Vol. IV. P. 177-179, 211-213; MNF. Vol. II. P. 809.

[765] *Le Clercq C.* Op. cit. P. 251.

[766] MNF. Vol. II. P. 152-153; *Champlain S. de.* The works... Vol. V. P. 153-154, 206.

ранее уже жили реколлекты), а д'Айон, выполняя поручение Шамплена об установлении контакта с новыми племенами, в октябре 1626 г. отправился к соседям гуронов – Нейтральной нации. «Если Богу будет угодно даровать успех этой миссии, – сообщал Шарль Лалеман своему брату Жерому в Париж, – это откроет нам путь… к бесконечному числу племен, которые имеют постоянные поселения», что вызовет «великую нужду в работниках». «Жатва обильна, работников мало», – эти слова станут лейтмотивом не только этой, но и всех последующих миссий иезуитов в Новой Франции в течение XVII в.[767]

Остальные члены миссии продолжали работу по обустройству резиденции: «То время, которое у нас остается после духовных упражнений и апостольских трудов, – писал Ш. Лалеман 1 августа 1626 г., – мы целиком посвящаем обработке земли»[768]. Было решено отправить Нуаро, сохранявшего влияние на вице-короля, обратно во Францию «для содействия интересам нашего предприятия», т. е. поиска средств для продолжения миссии. Это было особенно важно ввиду продолжающейся оппозиции созданию миссии в Канаде среди некоторых отцов в Париже, «весьма недружелюбных по отношению к нашей миссии»[769]. Второй важной задачей Нуаро стало сокращение (в идеале – полная ликвидация) влияния гугенотов, и прежде всего де Канов, в колонии[770]. Именно эта миссия положит начало формированию важнейшей в истории Канады колониальной структуры – Компании Новой Франции (или Ста Акционеров). Иезуиты, как и реколлекты, добивались настоящей колонизации, как главного условия христианизации. Этого можно было достичь, поселив неофитов вместе с французами, которые предоставили бы им одновременно помощь и пример культурной жизни[771]. Но сначала необходимо было создать стабильное французское католическое общество, чему мешала политика компании де Канов.

[767] JR. Vol. I. P. 21-22; Vol. IV. P. 179, 219, 265. Ср.: Собеседование первых отцов // Символ. 1991. № 26. С. 127. К сожалению, вся документация о пребывании иезуитских миссионеров у гуронов в 1626-1629 гг. утеряна (MNF. Vol. II. P. 187).
[768] JR. Vol. IV. P. 183.
[769] Ibid. P. 181.
[770] JR. Vol. IV. P. 181, 267; MNF. Vol. III. P. 421.
[771] MNF. Vol. II. P. 54*.

Еще в 1624-1625 гг. Ле Карон и Шамплен стремились утвердить эти идеи при дворе, доказывая, что существующие торговые компании, возглавляемые еретиками, враждебны идеям создания постоянной сельскохозяйственной колонии, однако безрезультатно[772]. Теперь за дело взялись иезуиты. Нуаро привез около 70 рекомендательных писем, которые Шарль Лалеман написал различным лицам. С прибытием во Францию Нуаро, по сути, действовал как прокуратор миссии[773], стремясь убедить наиболее влиятельных лиц, вице-короля и королевских министров в необходимости передать управление в Новой Франции католикам, которые поставили бы основной задачей не частное обогащение, а создание французской и католической колонии на Св. Лаврентии. Эту кампанию Нуаро повел тонко и незаметно, посещая людей, которые могли оказать существенную поддержку его проектам. Таким образом он добился согласия шести влиятельных персон, которые вскоре образуют ядро Компании Ста Акционеров[774].

Гийом де Кан не подозревал, что Нуаро действует против него до того момента, пока не было опубликовано письмо Лалемана его брату, где он прочитал, что «еретик властвует здесь как и прежде», и именно поэтому отец Нуаро отправился во Францию[775]. Публикация была осуществлена без ведома Нуаро, по всей вероятности, кем-то из руководства Парижской провинции ордена. И когда вскоре на приеме у маркиза Вантадура Нуаро встретил де Кана, тот обрушился на него с обвинениями в интригах и пообещал сделать все, чтобы закрыть ему путь в Новую Францию[776]. В результате, кальвинистские торговые компании начали саботировать подготовку очередной экспедиции в Канаду с припасами и подкреплением для Квебека[777].

---

[772] Ibid. P. 99-120.
[773] Он будет официально назначен прокуратором (т. е. представителем) канадской миссии, ответственным за ее снабжение и коммуникации, в декабре 1626 г. (Ibid. P. 160-161).
[774] Ibid. P. 184. Этими людьми были: Клод де Рокемон, будущий адмирал Компании, Луи Уэль, королевский советник, генеральный контролер соляных копей Бруажа и благотворитель реколлектов Квебека, Габриель де Латтеньян, мэр Кале, Симон Даблон, советник и синдик Дьеппа, Давид Дюшен, советник Гавр-де-Грас, и Жак Кастийон, парижский мещанин, будущие учредители Компании Новой Франции.
[775] JR. Vol. IV. P. 219.
[776] MNF. Vol. II. P. 136.
[777] *Du Creux F*. Op. cit. P. 35.

Так как теперь Нуаро не мог больше полагаться на корабли де Канов, он зафрахтовал судно за свой счет. В феврале 1627 г. к нему присоединился отец Франсуа Рагено для помощи в оснащении корабля и сопровождения в плавании. Уже в апреле судно было готово выйти в море, но задача создания новой структуры колонии, которую Нуаро считал главной, еще не была выполнена. К тому же началась англо-французская (Гугенотская) война и выходить в море в одиночку было рискованно. Вынужденный остаться во Франции Нуаро смог отправить часть своего груза на рыболовном корабле, который собирались оставить в условленном месте в устье Св. Лаврентия, чтобы позднее подобрать его. Наконец, все лето 1627 г. враги Нуаро держали в Тадуссаке судно, поставленное на якорь посреди реки, с вооруженным отрядом, чтобы арестовать иезуита на пути в Квебек[778].

Нуаро, реколлекты и Шамплен оказались не единственными, кто добивался усиления французского колониального присутствия в Северной Америке. В ноябре 1626 г. на стол кардинала Ришелье, ставшего министром торговли и флота, лег «*Мемуар*» командора Мальтийского ордена Изаака де Разийи, обвинявший торговые компании в том, что они «не имели никакого желания приумножать население этой области» и «действовали и думали лишь о том, как бы им вывезти… побольше шкур бобров и канадских лосей, чтобы немедленно получить прибыль», и предлагавший создание одной колониальной компании с монополией на торговлю[779]. Командор де Разийи впоследствии (в 1628 г.) станет акционером Компании Новой Франции и останется им до самой своей смерти.

Взгляд Ришелье на колониальную политику в корне отличался от его предшественников: для него колонии были, прежде всего, символом французского могущества, барьером на пути экспансии Англии и Испании, вкладом в национальную экономику и только затем – объектом приложения частно-торговых интересов. Создание колонии следовало проводить

[778] У де Канов была монополия на торговлю с Новой Францией и поставка любого груза не на их кораблях означала контрабанду и неизбежную конфискацию, которая могла лишить иезуитов запасов на несколько лет вперед (MNF. Vol. II. P. 183).
[779] *Разилли И*. Мемуар // Средние века. М., 1961. Вып. XX. С. 345.

организованно и согласованно с сохранением традиционной формы колониальной торговой компании, но наполнив ее новым содержанием, при ведущей роли государства как координационного центра и посредника между отдельными интересами участников[780].

Только король мог отменить привилегии де Канов, срок которых истекал лишь через восемь лет, и установить новую власть в колонии. У Гийома де Кана были могущественные друзья в королевском совете, которые поддерживали его, и только вмешательство министра могло дать желаемый результат. По-видимому, в апреле 1627 г. Нуаро имел встречу с кардиналом, в течение которой он с жаром описывал нищету Новой Франции, нежелание де Канов ее колонизации на фоне успехов соседних английских и голландских колоний, и, конечно, свои проекты создания крепких земледельческих хозяйств и основания новой церкви под защитой государства. Возможно, эти страстные речи стали последним доводом для кардинала в пользу активной государственной колониальной политики Франции. Уже в конце апреля Ришелье объявил о создания большой компании, которая получала все сеньориальные права в Новой Франции и крупный уставной капитал с целью строительства там французского и католического общества[781].

Акт о создании Компании Новой Франции, подписанный 29 апреля 1627 Ришелье и утвержденный 6 мая 1628 г. Людовиком XIII, провозглашал главной целью ее деятельности организацию колонии, «для того, чтобы пытаться, с божией помощью, привести народы, там живущие, к знанию истинного Бога, приобщить их к культуре и наставить в вере». Единственным средством достигнуть этого было «населить названную страну урожденными французами-католиками, дабы их примером расположить эти нации к христианской религии, гражданской жизни, и так же установив там королевскую власть»[782].

Статьи акта требовали от компаньонов увеличения их числа до ста человек (отсюда – Компания Ста Акционеров), транспортировки в Канаду 200

[780] *Черкасов П. П.* Судьба империи. Очерк колониальной экспансии Франции в XVI-XX вв. М., 1983. С. 15; *Акимов Ю. Г.* Очерки... С. 82-83.
[781] MNF. Vol. II. P. 184-185.
[782] Édits, ordonnances royaux... P. 5-6. Ср. с рескриптом Людовика XIII 6 мая 1628 г.: Ibid. P. 19.

или 300 ремесленников разных профессий и 4 тысяч лиц обоего пола, только французов и католиков, за 15 лет (ст. 1-2). В течение этого времени они обязывали поддерживать трех священников в каждом селении, предоставляя жилье и оплачивая их культовую деятельность (ст. 3; ежегодная сумма, предоставляемая каждому священнику, была определена в 600 ливров). Взамен король отдавал компании всю Новую Францию, «навсегда и в любом праве сеньора», при условии обеспечения веры и преданности короне. Компания получала на 15 лет исключительное право торговли на континенте, особенно на торговлю мехами и промысел трески (прежде всего, для развития колонии) (ст. 7). Король также одаривал статусом французского гражданина любого белого ребенка, родившегося в Канаде, и любого окрещенного туземца (ст. 17)[783]. Компания непосредственно зависела от кардинала как министра флота и торговли, «сердца и души этой Компании и всей Новой Франции». Именно он назначал интендантов по делам Новой Франции, первым из которых стал Жан де Лозон (7 мая 1627). Были подтверждены полномочия Шамплена в качестве правителя колонии[784].

Это решение задевало интересы, не только противников иезуитов, но и их защитников и покровителей. Так, ликвидация монополий частных собственников и передача всех прав новой компании лишила маркизу Гершевиль, покровительницу первой миссии иезуитов в Акадии, всего атлантического побережья от Кап-Бретон до 40 градуса северной широты. Знатная дама великодушно отказалась от этого в пользу новой компании и даже вошла в ассоциацию на равных с остальными акционерами правах[785]. Последний вице-король маркиз де Вантадур 29 июня 1627 г. отказался от своих прав и привилегий в пользу короля за 100 тыс. ливров, причем из этой суммы

[783] Ibid. P. 6-10.
[784] JR. Vol. VII. P. 243; Лозон был первоначально интендантом вице-короля Вантадура, и сохранил эту должность при Ришелье (MNF. Vol. VII. P. 438).
[785] MNF. Vol. III. P. 426-427.

оставил только 60 тыс., а 40 тыс. передал Обществу Иисуса для основания в Новой Франции дома для шести иезуитов[786].

Итак, иезуиты (Нуаро и присоединившийся к нему в конце осени 1627 г. Шарль Лалеман, прибывший во Францию в убеждении, что долгое отсутствие прокуратора объясняется его гибелью в шторме или от английской пули[787]), приняли непосредственное участие (и даже в чем-то инициировали) в интенсификации колониальных усилий Франции на североамериканском континенте, которая обычно связывалась исключительно с политикой светских властей, а именно – кардинала Ришелье в качестве первого министра Людовика XIII. Влияние миссионерских программ иезуитов и реколлектов отчетливо видно уже в статьях Устава Компании Новой Франции: это приоритет колонизации и христианизации перед торговлей, запрет протестантского вероисповедания в колонии[788], но особенно, статья о натурализации христианских индейцев в качестве полноправных французских подданных. Таким образом, политика «французации» аборигенов Канады, первоначально бывшая лишь задачей католического апостолата, с 1627 и вплоть до 1763 гг. становится официальной политикой Франции по отношению к союзным индейцам[789].

Иезуитские миссионеры, в основном общавшиеся с кочевыми народами долины Св. Лаврентия, постепенно восприняли от реколлектов в целом негативный взгляд на индейцев. «Что касается обычаев Дикарей, – писал Ш.

---

[786] MNF. Vol. II. P. 185. Дотация де Вантадура так и не была использована по назначению по невыясненной причине. Впоследствии герцог де Вантадур задумал «покрыть землю Франции цветами добрых дел», основав с этой целью общество Святейшего Таинства Алтаря (1629), и семинарию для туземцев в Париже под патронажем капуцинов (1639, смерть Ришелье не позволила реализовать этот проект). В 1643 г. он стал священником, в 1650 г. принял в Нотр-Дам де Пари сан каноника. Был связан с деятельностью Общества Нотр-Дам де Монреаль. В 1650 г. пытался основать конгрегацию миссионеров Индии, закончившейся трагической смертью ее настоятеля в 1652 г. Каноник Вантадур отказался от герцогства-пэрства в пользу брата и умер деканом часовни Нотр-Дам де Пари в 1680 г. в возрасте 84 лет (*Du Creux F.* Op. cit. P. 37; MNF. Vol. II. P. 839-840; *Deslandres D.* Les missions françaises… P. 520-521).

[787] MNF. Vol. II. P. 188, 189.

[788] Это еще одна большая проблема в историографии колониального периода Канады: роль католических миссионеров (и прежде всего иезуитов) в запрете протестантизма в Новой Франции. Подавляющее большинство историков считает, что иезуиты сыграли здесь ключевую роль, исходя как из своих общих установок на победу Контрреформации, так и из конкретной ситуации борьбы с компанией де Канов, которые были гугенотами. Но современные иезуитские историки оспаривают это мнение, рассматривая запрет протестантского вероисповедания в Канаде как часть колониальной и централизаторской политики Ришелье (о полемике см.: MNF. Vol. II. P. 100-101).

[789] MNF. Vol. II. P. 54*, 186; *Jaenen J. C.* Church-State Relations in Canada... P. 22; *Berkhofer R. F.* Op. cit. P. 128; *Axtell J.* The Invasion Within... P. 34, 69-70, 276; *Ellingson T.* The Myth of the Noble Savage. Berkeley, 2001. P. 53; *Акимов Ю. Г.* От межколониальных конфликтов… С. 29-30.

Лалеман брату, – то они дикарские во всем»: обжорство, попрошайничество, гордыня, многоженство, инцест, грязь и антисанитария, убийство престарелых отцов и матерей, предательство и жестокость, каннибализм[790], – вот неполный перечень реальных или предполагаемых пороков, с которыми столкнулись иезуиты. Следовательно, базовые понятия миссионерской программы реколлектов, предполагавшей сначала «цивилизацию» («французацию») и только затем «евангелизацию» индейцев, разделялись первыми иезуитами в Канаде. Эти устремления разделялись представителями светской колониальной власти. Компания Новой Франции одаривала иезуитов своими милостями не только за их старания «привлечь народы Новой Франции к знанию истинного Бога», но и к «более цивилизованной жизни»[791]. Должно пройти еще несколько лет, чтобы первоначальный этноцентризм и заимствованные предубеждения сменились на более объективный и адекватный взгляд на местных жителей, что предопределит не только внушительные успехи иезуитских миссионеров в деле христианизации туземцев, но и вызовет неутихающую в течении XVII в. полемику с реколлектами и их светскими покровителями в метрополии и колонии.

Связь ордена иезуитов с Компанией Новой Франции четко прослеживается не только в положениях ее программных документов, но и в составе тех самых «ста» акционеров, которые выступили ее учредителями, с которыми некоторые миссионеры состояли в родстве. Так, одним из шести, подписавших акт об учреждении Компании Новой Франции в 1627 г., членов правления новой компании был Симон Даблон, отец Клода-Иньяса и Клода-Жана Даблонов, вошедших в парижский новициат в 1639 г. Клод-Жан Даблон станет миссионером и суперіором Новой Франции, куда он отправится в 1655 г.[792] Акционеры Компании капитан Шарль Даньель, ведший ее флот в Новую Францию в 1629 г., и мэтр Андре Даньель, врач, были братьями иезуита

[790] JR. Vol. IV. P. 199-201.
[791] MNF. Vol. II. P. 493.
[792] Édits, ordonnances royaux... P. 11; MNF. Vol. II. P. 816-817.

Антуана Даньеля, впоследствии одного из выдающихся канадских миссионеров, признанного мучеником[793].

Нуаро мог праздновать победу: на этом этапе становления иезуитского апостолата создание подобной компании было крупным достижением, дававшим надежды на государственную поддержку миссионерской работы и укрепления колониальной базы, необходимой для строительства церковной организации в Новой Франции[794]. Но необходимо было возвращаться в Квебек – припасов катастрофически не хватало.

В течение августа были сделаны все необходимые приготовления, получен груз, зафрахтован корабль, который, наконец, вышел в море 8 сентября 1627 г. Но очень быстро вернулся обратно: моряки потребовали двойного жалования и отказались продолжать плавание, пока оно не будет выплачено. Денег у Нуаро уже не было. В результате, Компания Новой Франции, находящаяся в стадии становления, перенесла экспедицию на 1628 г.[795] Положение было безнадежным: даже обращение за помощью к Вителлески не дало никакого результата, генерал опять переложил решение проблемы на плечи руководства провинцией, хотя и проявил живейший интерес и сочувствие к проблемам канадской миссии[796].

Лишь в марте 1628 г. два корабля Компании Новой Франции под командованием адмирала Рокемона вышли в море, неся на борту снабжение для колонии и миссии[797], а также нескольких миссионеров: иезуитов, Лалемана и

---

[793] *Sulte B*. Histoire des Canadiens-Français… T. II. P. 31.

[794] Ю. Г. Акимов считает, что активное участие представителей католической церкви (и, прежде всего, иезуитов) в деле создания Компании Новой Франции, а также то значение, которое предавалось религии и духовенству в Хартии компании, свидетельствуют о торжестве «ультрамонтанства» над «галликанизмом» на территории колонии, подчинения ее развития интересам церкви, а не государства, и, соответственно, «уступке» ей Ришелье в этом вопросе (*Акимов Ю. Г.* Очерки… С. 89-90). Представляется, что здесь несколько смещены хронологические границы и акценты: трудно говорить о том, что в 1627-1628 гг. католическое духовенство (в разное время не более 6 иезуитов и 3 реколлектов, двое из которых вообще находились постоянно среди гуронов) было столь сильным в колонии, чтобы захватить там такое влияние, тем более среди протестантского населения Квебека, не говоря уже об Акадии, где священников не было вообще. Это будет характерно позже, в середине XVII в., с достижением абсолютной конфессиональной гомогенности в результате реализации Устава Компании. И уже тем более это не отражало целей Ришелье. Скорее, в духовенстве кардинал искал некую компенсацию действительно слабой королевской власти, стержень, вокруг которого должна объединиться маленькая колония, чтобы совместно противостоять вызовам извне, с одной стороны, и фактор консолидации франко-индейских союзов путем христианизации и «французации», с другой.

[795] MNF. Vol. II. P. 186-187. Не исключено, что это было результатом интриг де Кана, стремящегося подобным образом вернуть утраченные позиции.

[796] Ibid. P. 189-192.

[797] Эта поставка 1628 г. была наиболее значительной из всех, когда-либо направляемых в Новую Францию из метрополии. Ее оценивают в 164 720 ливров, составляющих больше половины начального капитала компании, без учета стоимости груза иезуитов. На судах также везли несколько семей, предназначенных для

Рагено, и реколлектов (Бурсье и Жирара), и юного гуронского воспитанника последних Амантачу (окрещенного в Руане под именем Луи де Сент-Фуа). Остальные иезуиты отправились на корабле Нуаро: сам прокуратор и два брата-коадъютора, Жильбер Бюрель и Луи Мало[798]. Но им не суждено было достичь цели.

Англичане, находясь в состоянии войны с Францией, были в курсе приготовлений Компании Ста Акционеров. Жак Мишель, гугенот из Дьеппа (откуда отправилась эскадра) и компаньон де Канов, передал информацию англичанам в обмен на предоставление ему тех прав в Канаде, которые отобрал Ришелье[799]. В Лондоне была образована компания Канадских Предпринимателей под управлением Джарвиса Кирка, отправившая эскадру из 18 военных кораблей весной 1628 г., целью которой были французские поселения и корабли на побережье Новой Франции. Дэвид Кирк, сын Джарвиса и командующий эскадрой, во главе пяти кораблей вошел в р. Св. Лаврентия и захватил Тадуссак, важнейший торговый пост французов, превратив его в базу для набегов на французские поселения и суда вдоль реки. Оттуда он послал Шамплену письмо с предложением сдать Квебек, но получил отказ. Квебек, построенный и укрепленный Шампленом по всем законам фортификации, был неприступен, и Кирк спустился к устью реки[800].

В это время (10 июля) флот Рокемона вошел в залив Св. Лаврентия и французы увидели следы деятельности англичан: сваленные кресты и разрушенные молельни, сожженные дома. Адмирал, оставив на берегу полуострова Гаспе часть груза, начал подниматься к Тадуссаку по реке. 18 июля английские и французские эскадры вступили в сражение. После пяти часов боя флагманский корабль дал течь и Рокемон, сам раненый в ногу, капитулировал на условии сохранения свободы и предоставления корабля для возвращения во Францию. Но Кирк нарушил условия капитуляции. Он задержал всех

заселения страны и большое количество солдат, рабочих и земледельцев (до 400 чел.) (MNF. Vol. II. P.195-195; *Акимов Ю. Г.* Очерки … С. 93).

[798] MNF. Vol. II. P.195.

[799] Шарлевуа прямо обвиняет Гийома де Кана в предательстве: именно он сообщил англичанам об экспедиции Рокемона (*Charlevoix P.-F.-X.* Op. cit. Vol. II. P. 45).

[800] MNF. Vol. II. P. 201-202.

высокопоставленных французов как заложников на время обратного плавания: Лалеман, Рагено и реколлекты были в их числе. Позднее англичане отпустили реколлектов и несколько других французов, дав им небольшой трофейный корабль. Что касается обоих иезуитов, то их отправили в Англию, вместе с офицерами французского флота[801].

Хотя Кирк, сообщая в письме Шамплену о победе над французской эскадрой, заявил, что пленил всех иезуитов[802], это было не так. Корабль Нуаро следовал за Рокемоном, но, услышав шум боя, прокуратор, не имея ни одного орудия на борту, счел за лучшее удалиться и двинулся к тайнику с запасами, который был им отправлен в Гаспе в предыдущем году. Индейцы микмаки, жившие там, сохранили его в целости. Забрав груз, Нуаро пытался подняться по реке, но был замечен англичанами. Только счастливое изменение ветра позволило легкому судну иезуитов уйти от преследователей. Во избежание подобных встреч было принято решение возвращаться во Францию. Теперь Шамплен, который не получал припасов и подкрепления с 1627 г., должен был обеспечить выживание сотни поселенцев до следующего 1629 г.[803]

Французских пленных отправили в Лондон, где уже шли англо-французские мирные переговоры. Возможно при посредничестве королевы Генриетты, французской жены Карла I, иезуиты получили свободу и были высланы в Дюнкерк, откуда в октябре 1628 г. прибыли в Амьен[804]. Прием, оказанный им в Парижском коллеже, был, по-видимому, настолько прохладным, что потребовалось вмешательство генерала ордена, сделавшего довольно сильное внушение новому провинциалу Франции Фийо в защиту канадских миссионеров[805]. В любом случае, вернувшиеся иезуиты горели желанием возобновления миссии и в начале марта 1629 г. обратились с этим к Вителлески[806].

---

[801] *Du Creux F*. Op. cit. P. 34.
[802] *Champlain S. de*. The works... Vol. V. P. 280.
[803] MNF. Vol. II. P. 202-204.
[804] MNF. Vol. II. P. 205-206; *Du Creux F*. Op. cit. P. 42.
[805] MNF. Vol. II. P. 206-207, 211.
[806] Ibid. P. 211.

Принципиальное согласие на возвращение в Квебек от генерала было получено для всех, кроме Франсуа Рагено. Иезуитские источники скупы на этот счет, ясно лишь то, что некоторые качества последнего, проявившиеся во время пленения и депортации в Англию, сделали его персоной нон-грата в канадской миссии[807]. Единственной проблемой оставалась позиция компании Ста Акционеров.

Потери Компании Новой Франции были огромны[808]. Тем не менее, поддержка государства в лице Ришелье и надежды на компенсацию потерь заставили компаньонов запланировать новую экспедицию в следующем году. Тем более, что Квебек оставался еще в руках Франции.

Ситуация там была катастрофической: не хватало еды, оружия, людей. Иезуитские отцы внесли посильный вклад в дело обеспечения колонии продовольствием: вместе с остальными занимались охотой и рыболовством, чтобы продержаться до весны, предложили свой запас зерна и ручную мельницу. Шамплен вспоминал: «У реколлектских отцов было намного больше земли, расчищенной и засеянной, и их было всего лишь четверо. Они обещали, что, если у них будет больше, чем требовалось с четырех или пяти арпанов земли, засеянной несколькими видами зерна, овощей, корней и трав, они дадут нам немного. Но немного щедрости было показано, в отличие от нескольких лиц в поселении, и иезуитов, которые помогли нам несколькими репами, насколько они могли»[809].

После нападения англичан Шамплен призвал миссионеров вернуться в Квебек. В Гуронии в тот момент оставалось всего двое священников: Жан де Бребёф, иезуит, и Жозеф Рош д'Айон, реколлект. Напарник Бребёфа о. Денуэ не выдержал трудностей образа жизни и изучения языка и был вынужден

---

[807] MNF. Vol. II. P. 210, 212. Тем не менее, он не перестанет просить разрешения вернуться в Новую Францию, что, наконец, ему предоставят в 1636 г., когда он совершит туда короткий визит, не принесший никаких важных результатов, кроме написанной им первой истории иезуитской миссии в Канаде (Ibid. Vol. II. P. 323, 401, 489-490; Vol. III. P. 409).

[808] Ibid. Vol. II. P. 57*.

[809] *Champlain S. de*. The works... Vol. V. P. 297-300; Vol. VI. P. 49; *Dupuy P*. Les illustrations canadiennes: première série, 1494-1676. Montréal, 1887. P. 64.

вернуться в Квебек еще весной 1627 г.[810] Миссионеры решили разделиться: Бребёф остался, а Рош д'Айон отправился в колонию. Вероятно, сообщенные им новости об успехах Гуронской миссии были столь оптимистичны, что Шамплен послал около двадцати человек жить к гуронам для экономии продовольствия. Летом 1629 г. часть французов искала убежища у абенаки[811]. Англичане продолжали блокаду и иных возможностей прокормить население не оставалось. И все же решить проблему голода не удалось. 17 июля посланная к гуронам группа вернулась без припасов, кроме нескольких мешков маиса, которыми индейцы на прощанье снабдили Бребёфа, к «их великому горю» отозванного Шампленом и Массе[812].

Дальнейшее сопротивление было невозможно. Несмотря на призывы иезуитов продолжать борьбу, Шамплен вынужден был капитулировать. 19 июля 1629 г. стороны подписали статьи капитуляции. Шамплен, среди прочего, требовал беспрепятственного пропуска миссионеров вместе с другими французами во Францию. Кирк гарантировал возвращение всем, но только через Англию[813]. Реколлекты не подверглись никаким притеснениям, им разрешили остаться в Квебеке. «Преподобные иезуитские отцы встретили совсем другое обращение. Их дом ограбили, и все найденное там стало добычей солдат». Сами они, в том числе и вернувшийся от гуронов Бребёф, как и Шамплен и его офицеры, 14 сентября были отосланы в Тадуссак в ожидании депортации в Англию. 18 октября английская эскадра прибыла в Плимут, 29 октября они были в Кале[814].

Ришелье, не имея сведений о происходящем в колонии, воспринял катастрофу предыдущего года как оскорбление французского национального достоинства, требующего отмщения. Эскадре из семи судов во главе с его родственником командором де Разийи было приказано идти на помощь Квебеку. Но во время ее приготовлений мирные переговоры между обеими странами

[810] JR. Vol. IV. P. 266.
[811] *Champlain S. de*. The works... Vol. V. P. 313-318; Vol. VI. P. 41; *Charlevoix P.-F.-X*. Op. cit. P. 47.
[812] *Champlain S. de*. The works... Vol. VI. P. 45-47.
[813] *Champlain S. de*. The works... Vol. VI. P. 56-60; *Le Clercq C*. Op. cit. P. 301.
[814] *Champlain S. de*. The works... Vol. VI. P. 66-67, 124-125; *Le Clercq C*. Op. cit. P. 303-306.

привели к прекращению военных действий (договор в Сузе, 24 апреля 1629 г.), и кардинал запретил кораблям покидать Ла-Рошель. От мощного флота осталось лишь два судна компании Новой Франции и лодка Нуаро, которые покинули берега Франции в течение июня. Пять иезуитов совершали путешествие в Квебек: о. Бартелеми Вимон на корабле капитана Даньеля, отцы Шарль Лалеман, Александр де Вьёкспон и Филибер Нуаро с братом Луи Мало на судне прокуратора. Реколлекты на этот раз не решились сопровождать экспедицию[815].

Корабли Компании попали у берегов Канады в сильный шторм, который рассеял их в море, и каждое судно двигалось к реке Св. Лаврентия самостоятельно. В результате судно иезуитов, пытаясь войти в реку с южной стороны о. Кап-Бретон через пролив Кансо, 24 августа потерпело кораблекрушение. Нуаро и Мало погибли; Лалеман и Вьёкспон смогли спастись, их нашли и подобрали баскские тресколовы. Узнав о взятии Квебека, французский флот повернул обратно во Францию. Даньель по пути уничтожил построенный англичанами пост в Пор-о-Бален на Кап-Бретон, построив на том месте форт Сент-Анн (октябрь 1629 г.). Оставив там гарнизон, а также отцов Вимона и Вьёкспона, он продолжил свой путь[816]. С наступлением зимы цинга в Сент-Анн унесла 12 французов. Вимон взял на себя заботу о больных и похороны мертвых. Вьёкспон, со своей стороны, приступил к евангелизации местных аборигенов-микмаков. Миссионер прожил с индейцами всю зиму, изучая их язык. Он завоевал их симпатии, и туземцы охотно предлагали ему своих больных детей для крещения. Деятельность Вимона и Вьёкспона вызвала щедрые похвалы со стороны Вителлески, лично писавшего им в Канаду[817].

Бребёф, освобожденный из английского плена, был назначен ректором коллежа Руана, где вновь встретился с Массе[818]. Денуэ был направлен в коллеж Амьена. Лалеман вернулся во Францию лишь поздней осенью 1629 г., претерпев по пути еще одно кораблекрушение и чудом оставшись в живых. Его назначили ректором коллежа в О, а затем – в Руане, откуда он не переставал

[815] MNF. Vol. II. P. 212-213.
[816] MNF. Vol. II. P. 214, 222, 226; JR. Vol. IV. P. 235-245; *Du Creux F*. Op. cit. P. 63-67.
[817] *Champlain S. de*. The works... Vol. VI. P. 181; MNF. Vol. II. P. 214, 233-234; Vol. III. P. 440-442.
[818] MNF. Vol. II. P. 231.

писать генералу, побуждая того к восстановлению миссии. Весной 1630 г. были отозваны и миссионеры в Кап-Бретон[819].

В январе 1630 г. провинциал Жан Фийо сообщил Вителлески о приостановке канадской миссии. В ответ тот назвал происшествие катастрофой и выразил надежду на скорейшее возобновление деятельности миссионеров. Со словами утешения и сострадания генерал обратился в марте к Лалеману и Бребёфу[820]. Как и 15 лет назад, казалось, надежды иезуитов на основание апостолата в Северной Америке рухнули, но не пройдет и двух лет, как они с триумфом вернуться обратно, чтобы остаться уже до конца существования Новой Франции.

В целом, успехи иезуитов на миссионерском поприще в Квебеке были невелики. По словам Дж. Экстелла, они приобрели «немногим больше, чем поверхностное знание индейских языков и подозрение к туземному образу жизни»[821]. Действительно, миссионерам еще предстояло освоить сложнейшие туземные языки для предоставления их потенциальной пастве полноценного наставления. Известны всего два крещения, проведенные совместно с реколлектами и официально зарегистрированные в Квебеке: новорожденная девочка, умершая сразу после обряда (17 декабря 1626), и 18-летний юноша, крестным отцом которого стал Шамплен (23 мая 1627)[822]. Однако, это вполне укладывалось в концепцию крещения, принятую иезуитским орденом в отношении язычников: либо крещение при смерти, либо долгий катехуменат под постоянным надзором и с экзаменовками, что было просто невыполнимо в массовом порядке среди кочевых монтанье или алгонкинов. Не последнюю роль сыграли материальные затруднения. Квебек (в том числе и Нотр-Дам-дез-Анж) не получал припасов в течение трех лет перед английским завоеванием, что привело к сокращению персонала иезуитской миссии: вместе с Ш. Лалеманом во Францию осенью 1627 г. вернулось большинство миссионеров и рабочих, которых ранее нанял Нуаро для строительства резиденции, так как

[819] Ibid. Vol. II. P. 235, 237, 238; JR. Vol. IV. P. 231, 255.
[820] Ibid. P. 228-232.
[821] *Axtell J.* The Invasion Within... P. 38.
[822] *Champlain S. de*. The works... Vol. V. P. 211-212, 220; MNF. Vol. II. P. 187.

содержать их было не на что. В Квебеке остались лишь отцы Массе и Денуэ вместе с братом Жаном Гофетром и пятью слугами[823].

Ко всему прочему, летом 1627 г. началась очередная война с ирокезами, сильно сократившая возможности миссионеров проникнуть к отдаленным оседлым племенам. В то же время французы испортили отношения с монтанье, с которыми могли бы работать иезуиты, что привело к убийству двух жителей Квебека и только вмешательство Шамплена, имевшего очень большой авторитет среди местных индейцев, предотвратило еще одну войну[824]. О катехизаторской деятельности Бребёфа у гуронов в 1627-1629 гг. нам ничего неизвестно, хотя иезуитский историк Ф. Мартен прямо заявляет, что «усилия Бребефа по обращению гуронов в этот период были бесплодны»[825]. Некоторых успехов добился Вьёкспон в обращении микмаков Кап-Бретон, но, не зная языка, он ограничился лишь крещением больных детей[826].

Но что намного ценней, так это изучение иезуитами местных языков и знакомство с племенами Великих озер, их будущими объектами христианизации (гуронами, петун, нейтральными и др.). Именно для дальнейшей работы среди них Жан де Бребёф создал в 1630 г. (уже во Франции) свою «*Христианскую доктрину*», первый индейский катехизис, содержащий перечень вопросов и ответов для проверки результатов религиозного обучения неофита на французском и гуронском языках. Это краткое руководство станет первым учебником миссионеров, готовившихся к миссии в Канаде, а также основой для последующих лингвистических достижений XVII-XVIII вв.[827] Как позднее писал второй супериор квебекской миссии Поль Лежён, «если бы англичане не вынудили отца Бребёфа уехать отсюда,… он бы уже утвердил Славу Божию в

---

[823] *Champlain S. de*. The works... Vol. V. P. 232-233.
[824] *Champlain S. de*. The works... Vol. V. P. 240-247; *Le Clercq C*. Op. cit. P. 282, 284; *Sulte B*. Histoire des Canadiens-Français… T. II. P. 23, 25.
[825] MNF. Vol. II. P. 214; *Martin F*. Op. cit. P. 54; *Parkman F*. The Jesuits... P. 440. Известно, по крайней мере, одно крещение, совершенное Бребёфом в этот период у гуронов, о котором он упоминает в Гуронской *реляции* 1635 г.: «первый Гурон, которого я когда-то крестил в 1629-м году. Это был маленький ребенок, выглядевший как мертвый… Он все еще жив, ему около пяти лет» (JR. Vol. VIII. P. 135-137).
[826] MNF. Vol. II. P. 233-234; *Du Creux F*. Op. cit. P. 67.
[827] MNF. Vol. II. P. 238-242; *Steckley J*. Op. cit. P. 479. Основу этого катехизиса составила «*Христианская доктрина*» о. Ледесма, изданная во Франции в начале XVII в. с целью рекатолизации северофранцузских провинций.

этой стране»[828]. Ему вторит более независимый голос Шамплена: «Этот добрый Отец [Бребёф] имел… особый дар к языкам, и он изучит и овладеет ими через два или три года намного более мастерски, чем другим не справиться и за двадцать»[829]. В 1632 г. отец Анмон Массе создал «*Молитвы монтанье*», как продолжение «*Доктрины*» Бребефа, перевод главных христианских молитв, который опубликовал Шамплен[830]. Из этих трудов новообращенные индейцы постигали основные элементы христианства: цель существования человека; крестное знамение; понятия веры, надежды, милосердия, добрых дел, греха; основные таинства (крещение, покаяние, евхаристия, брак) и молитвы (Отче наш, Символ веры, Заповеди, молитва ангелу, благословение пищи)[831].

Иезуитские миссионеры отчетливей начали понимать специфику отношений со светскими властями на колониальных территориях. Перспективы развития колонии с точки зрения миссионеров и апологетов сельскохозяйственного освоения, таких как С. Шамплен, с одной стороны, и представителей мехоторгового бизнеса, как Путренкуры или Каны, с другой, существенно различались. Если первые видели будущее в увеличении эмиграции из Франции и ассимиляции и аккультурации коренного населения, прежде всего, его перехода к оседлому земледелию, для вторых это являлось угрозой для торговли пушниной. В результате конфликта миссионеров с торговыми компаниями возникла акционерная компания нового типа – компания Новой Франции, главными целями которой провозглашалась не коммерческая прибыль, а заселение Канады и христианизация индейских народов.

Стало также очевидным, что сложная политическая ситуация, порожденная соперничеством Англии, Голландии и Франции за североамериканские территории не только осложняет работу миссионеров, но и лишает их потенциальной паствы, как это случилось с ирокезами, ставшими союзниками голландцев (а затем и англичан) и вступившими в перманентную войну с французской колонией.

---

[828] JR. Vol. V. P. 35.
[829] *Champlain S. de*. The works... Vol. VI. P. 46-47.
[830] MNF. Vol. II. P. 265.
[831] MNF. Vol. II. P. 242-257, 266-272.

Отцы-иезуиты после первых опытов общения с племенами долины Св. Лаврентия, как некогда и в Акадии, поняли всю трудность и масштабность стоящей перед ними задачи. Никаких иллюзий о чудесном обращении этих народов, подобно деятельности св. Франциска Ксавье в Индии, они не питали. «Обращение дикарей требует времени, – писал супериор миссии Лалеман. – Первые шесть или семь лет покажутся бесплодными для некоторых; и, если я скажу десять или двенадцать, я, возможно, буду не далек от истины»[832].

Эти уроки, учтенные и осмысленные в течение вынужденного пребывания миссионеров во Франции, дадут в дальнейшем возможность не только восстановить в 1632 г. миссию в Квебеке, но и расширить ее на новые племена, способствуя созданию уникального франко-индейского сообщества, скрепленного подчас не взаимовыгодными политическими и экономическими, а религиозными отношениями, у истоков которых стояли миссионеры Общества Иисуса.

Глава III. ИЕЗУИТСКАЯ МИССИЯ В НОВОЙ ФРАНЦИИ В 1632-1650 гг.

§ 1. Формирование основных институтов и направлений миссионерской деятельности в период супериората П. Лежёна (1632-1639 гг.)

Возвращение иезуитов во Францию не было триумфальным: повторное фиаско попыток основать миссию в Северной Америке, по видимому, окончательно охладило апостольский пыл большинства членов руководства Парижской провинции. Ректор коллежа Ля Флеш Луи Селло сообщал Вителлески в марте 1630 г. о «некоторой немилости к миссионерам Канады»[833]. Действительно, провинциал Франции Фийо был одним из главных противников создания миссии в Канаде, где он не видел никаких перспектив строительства

[832] JR. Vol. IV. P. 223.
[833] MNF. Vol. II. P. 235.

церкви среди дикарей. Пока миссия функционировала, он постоянно жаловался на чрезмерное усердие Ш. Лалемана и Ф. Нуаро. После возвращения миссионеров во Францию он отправил их в провинциальные коллежи, подальше от Парижа. Без всяких видимых причин провинциал отозвал Вимона и Вьёкспона с Кап-Бретон, хотя начатая ими миссия среди микмаков казалась достаточно перспективной (за что получил выговор от генерала)[834].

В ответ Вителлески предложил незамедлительно начать работу по восстановлению миссии в Новой Франции, невзирая на трудности. В письмах бывшим членам канадской миссии, он поощрял их сохранять ревностный пыл к обращению туземцев Америки[835]. Одновременно, генерал произвел важные перестановки в руководстве Французской провинции ордена. В частности, 15 сентября 1630 г. Фийо был заменен на посту провинциала о. Бартелеми Жакино, который был известен расположением к канадским миссионерам, и, после о. Котона, считался главным покровителем миссионерских проектов в Америке[836].

В результате такой поддержки из Рима во Французской провинции ордена вновь началась работа по возобновлению канадской миссии. Новый импульс ей был придан в январе 1631 г. в связи с успешно развивавшимися для Франции переговорами с Англией о возвращении Квебека и Акадии[837]. Вителлески писал Вимону о появлении реальной надежды на возвращение в Новую Францию[838]. Летом 1631 г. была определена и финансовая основа апостолата: ею стала дотация Гамашей, предложенная канадской миссии еще в 1626 г. Вителлески четко приказал не использовать эти деньги на иные цели, кроме основания миссии в Новой Франции[839]. До 1637 г. эти ежегодные три тысячи ливров будут главной финансовой опорой иезуитской миссии. С 1632 г. Компания Ста Акционеров приняла также на себя обязательство содержать

[834] Ibid. P. 258-259.
[835] Ibid. P. 237-238.
[836] Ibid. Vol. II. P. 237, 341; Vol. I. P. 671.
[837] *Акимов Ю. Г.* От межколониальных конфликтов... С. 74.
[838] MNF. Vol. II. P. 259-260.
[839] MNF. Vol. II. P. 261-262, 273. Коллеж в О уже начал использовать эту дотацию для собственных нужд, что и вызвало это требование со стороны генерала.

трех священников в колонии[840]. Пробой пера стал вояж весной 1632 г. двух иезуитов, Антуана Даньеля и Амбруаза Давоса, в Кап-Бретон на корабле Компании во главе с Шампленом, доставившим припасы в форт Сент-Анн[841].

В январе 1632 г. кардинал Ришелье заключил контракт с Гийомом де Каном, по которому последнему предоставлялось право восстановления французской колонии в Квебеке (это была компенсация де Канам за их коммерческие потери в результате английского завоевания в 1629-1631 гг.)[842]. Иезуиты не могли пропустить такую возможность, и, несмотря на давние разногласия с адмиралом, получили разрешение отправиться на его кораблях в Новую Францию.

Как только мир с Англией был заключен (в Сен-Жермен-ан-Лэ, 29 марта 1632), руководство ордена приступило к реализации проекта восстановления миссии. Уже 31 марта Поль Лежён, тогда настоятель резиденции Дьеппа, с 1625 г. просивший у генерала назначения в Новую Францию[843], получил приказ провинциала о назначении его супериором канадской миссии и направлении в Гавр, где находилась эскадра де Канов. В Руане к нему присоединились отец Ан Денуэ и брат Жильбер Бюрель[844]. 14 апреля, находясь в Сен-Жермен-ан-Лэ, кардинал Ришелье подписал приказ об отправке иезуитов в Новую Францию[845], и уже 18 апреля корабли с тремя миссионерами на борту вышли в море. Они уехали так быстро, что их багаж и провизию доставили только со следующими рейсами флота.[846] Эта спешка объяснялась как сильным желанием иезуитов вернуться на свое миссионное поле, так и некоторыми сложностями, с которыми они столкнулись при подготовке экспедиции.

Одной из важных проблем, которую должны были решить супериоры Французской провинции ордена до отплытия флота, был вопрос о дальнейшем сотрудничестве на миссионном поле Канады с реколлектами. В 1691 г. в книге

[840] Ibid. P. 126.
[841] Ibid. P. 262-263.
[842] Ibid. P. 60-61*.
[843] Ibid. P. 70, 78.
[844] JR. Vol. V. P. 11; MNF. Vol. II. P. 61*, 264.
[845] MNF. Vol. II. P. 274-275.
[846] MNF. Vol. II. P. 281, 286.

«*Первое утверждение веры в Новой Франции*» реколлекты прямо обвинили руководство Компании Ста Акционеров и косвенно – иезуитов, «которые делали вид, что помогают, но на самом деле мешали нам» вернуться в Канаду. По словам автора, Компания отказалась оплачивать перевозку и содержание реколлектских миссионеров в колонии, так как передала это содержание исключительно в руки иезуитов[847]. Эта версия событий 1631-1632 гг. была принята многими известными историками без какой-либо критики или дальнейших исследований. Гарно и многие другие историки приняли также предположение Шарлевуа о том, что отказ реколлектам в возвращении был инспирирован именно торговцами, так как «нищенствующий монах будет скорее бременем, чем помощью поселенцам»[848].

Ситуация, однако, была не столь однозначна, как представлялось реколлектам или тем, кто принял их версию за истину. Сразу после заключения мира в Сен-Жермен, Ришелье в качестве миссионеров в Квебеке указал ни реколлектов, ни иезуитов, а капуцинов, к которым питал известную симпатию (вспомним, хотя бы, Жозефа дю Трамбле, «серого кардинала»). Однако, руководство этого ордена, не желая вставать между двумя организациями, первыми освоившими миссионное поле в долине Св. Лаврентия, отказалось от предложения кардинала, предпочтя Акадию в качестве объекта своего апостолата[849]. Возможно, выбор кардинала, как главы Компании Ста Акционеров, мог в результате склониться в пользу иезуитов, ибо, действительно, согласно их уставу они могли обладать доходами, и, таким образом, были бы менее дороги для колонии и более в состоянии привлечь индейцев, нежели нищенствующие реколлекты[850]. Но

[847] *Le Clercq C*. Op. cit. Vol. I. P. 321-322.
[848] *Charlevoix P.-F.-X*. Op. cit. Vol. II. N. Y., 1902. P. 65. *Garneau F.-X*. Op. cit. T. 1. P. 117-118. См. также: *Sulte B*. Histoire des Canadiens-Français... T. II. P. 44; *Axtell J*. The Invasion Within... P. 38; *Акимов Ю. Г*. Очерки... С. 95.
[849] *Shea J. G*. Op. cit. P. 125, 172; *Martin F*. Op. cit. P. 77. Они прибыли туда в сентябре 1632 г. на кораблях И. де Разийи, назначенного Ришелье генерал-лейтенантом Акадии. Надо отметить, что именно капуцинов Конгрегация Пропаганды веры рассматривала в тот период как основную миссионерскую силу на заморских территориях (*Dompnier B*. Op. cit. P. 649).
[850] *Rochemonteix C*. Op. cit. T. I P. 182; *Fouqueray H*. Op. cit. T. V. P. 292.

это не означало запрета для последних миссионерской деятельности в Америке.

На самом деле в 1632 г. реколлекты сами отказались от путешествия, найдя недостаточным финансирование, которое было предложено их миссионерам Компанией Новой Франции. Более того, в следующем, 1633 г., Жан де Лозон, президент Компании, снова предложил им отправиться в Квебек, но реколлекты опять отказались, будучи не готовы, и перенесли отплытие на следующий год[851]. Они действительно собирались отправляться в 1634 г., но неожиданно возникло препятствие, которое окончательно решило судьбу реколлектской миссии в Канаде в первой половине XVII в.

Дело в том, что среди руководства реколлектов тоже не было единства по вопросу продолжения миссии в Северной Америке. Еще в 1630 г., после известий об изгнании парижских реколлектов из Квебека, три их собрата из Аквитании попытались основать миссию в Акадии, на мысе Сейбл (Новая Шотландия). Миссия оказалась неудачна, но отчет о ней попал в руки секретаря конгрегации Пропаганды веры Франческо Инголи, повлияв на его проект создания епископства в Канаде. В 1631 г. Инголи предложил его на рассмотрение папе Урбану VIII. Главной целью кардинала было подчинение всех заморских миссий своей конгрегации, что можно было реализовать через создание зависимых от нее епископств на миссионных территориях. В 1634 г. он лично написал Людовику XIII, прося короля поддержать создание епископства, и предлагал в качестве кандидатуры первого епископа аквитанского реколлекта, живущего в Риме, о. Пьера Пона[852].

Это была дипломатическая оплошность: в условиях развития во Франции королевского галликанизма ни папе, ни, тем более, кардиналам не надлежало предлагать кандидатуры на замещение епископских вакансий королю[853]. Одновременно возник конфликт между капуцинами и аквитанскими реколлектами, ибо последние, несмотря на прямые приказы

[851] *Faillon É. M.* Op. cit. T. I P. 279, 281-282; MNF. Vol. II. P. 63*.
[852] MNF. Vol. II. P. 59*, 63*, 197-198; Vol. III. P. 158-159.
[853] *Плешкова С. Л.* Французская монархия и церковь (XV – середина XVI в.). М., 1992. С. 43-44.

Ришелье, официально передавшего Акадию в 1633 г. капуцинам, отказывались оставить свою миссию там. Несмотря на усилия парижских реколлектов смягчить растущее недовольство французского правительства и директоров Компании Ста Акционеров, с 1634 и вплоть до 1670 г. на все их просьбы об отправке в колонии следовал категоричный отказ[854].

Таким образом, не иезуитские интриги и не особенности орденских уставов помешали реколлектским миссионерам продолжить работу в Новой Франции, а внутренние противоречия в самом ордене и растущие галликанские устремления французской монархии, ревниво оберегающей свои привилегии от покушений со стороны римской курии. Кстати, во многом в силу тех же причин, вопрос о создании епископства в Канаде будет отложен на несколько десятилетий, а проблема церковной юрисдикции Новой Франции приобретет исключительно болезненный характер. То, о чем писал Леклерк в 1691 г., было лишь попыткой оправдать долгое отсутствие миссионеров его ордена в Канаде, с одной стороны, и объяснить их слабые успехи в христианизации туземцев, с другой, обвинив иезуитских конкурентов в нечестной игре и присвоении ими всех достижений реколлектов в американском апостолате.

Тем не менее, иезуиты проявили участие в судьбе реколлектов, памятуя и об их гостеприимстве в 1625-1627 гг., и в целом, радея за дело миссии в Канаде. 16 августа 1632 г. супериор миссии о. Лежён, после прибытия в Квебек, написал отцу-гвардиану парижских реколлектов письмо с сожалениями по поводу их отсутствия в Новой Франции[855]. В августе 1636 и сентябре 1637 гг. Шарль Лалеман писал различным представителям ордена реколлектов, в том числе о. Иньясу Лего, французскому провинциалу,

---

[854] MNF. Vol. II. P. 63-64*. В 1635 Инголи, подтвердив миссионерские полномочия реколлектов в Новой Франции, пытался найти компромисс между ними и иезуитами: в частности, он заявил, что и те, и другие несут ответственность за «новых христиан», но непосредственно миссионерская деятельность среди индейцев находится в компетенции только реколлектов. Эти положения нашли отражение в «*Меморандуме*», направленном реколлектами правлению Компании Новой Франции в 1636 г., после очередного отказа в возможности им работать в Канаде (MNF. Vol. III. P. 164-170; *Le Clercq C*. Op. cit. Vol. I. P. 331-332; *Codignola L*. The Holy See... P. 213)

[855] *Le Clercq C*. Op. cit. Vol. I. P. 344.

утверждая, что его Общество желает возвращения реколлектских миссионеров[856].

18 июня 1632 г. иезуиты вновь достигли берегов Канады, высадившись в Тадуссаке, французской фактории при впадении реки Св. Лаврентия в одноименный залив. Там миссионеры впервые увидели туземцев: несколько пленных ирокезов были подвергнуты монтанье пыткам, ужаснувшим иезуитских отцов. 5 июля они были уже в Квебеке и 13-го присутствовали при торжественной передачи англичанами крепости и поселения Квебека Эмери де Кану[857]. До отправления судов о. Лежён написал два письма о своем путешествии и первом опыте столкновения с Новым Светом, одно для Этьена Шарле, ассистента от провинции Франция в Риме, другое – для Бартелеми Жакино, провинциала в Париже. Именно этот последний отчет будет опубликован во Франции, открыв серию знаменитых *Реляций*.

Первая партия прибывших миссионеров имела лишь цель вступить во владение своим миссионным полем: у них не было никаких ресурсов, ни материальных, ни человеческих, для полномасштабной миссионерской деятельности. Остаток года прошел для них в попытках ремонта своего жилища в Нотр-Дам-дез-Анж, разрушенного англичанами, исполнении священнических обязанностей перед французскими жителями Квебека, восстановлении контактов с соседними с Квебеком индейцами и постижении алгонкинского языка, «который должен изучаться с лопатой в одной руке и мечом в другой, – то есть, делая тысячу других вещей»[858].

В последнем деле они встретили серьезную оппозицию со стороны представителей Компании Новой Франции, как ранее и реколлекты. В частности, торговые агенты, достаточно хорошо знавшие языки аборигенов, просто отказывались обучать им миссионеров, как, например, Николя Марсоле, который «поклялся никого не обучать языку дикарей, кто бы то ни

[856] MNF. Vol. III. P. 158, 514.
[857] JR. Vol. V. P. 21, 39.
[858] MNF. Vol. II. P. 347-348; JR. Vol. IX. P. 89.

был»[859]. Такая оппозиция объяснялась стремлением мехоторговцев по возможности ограничить круг людей, имевших контакты с индейскими поставщиками, то есть, была, по сути, одним из средств сохранения и контроля торговой монополии.

Отец Лежён стремился максимально изыскивать средства для поддержки и развития миссии. Понимая, что растущая экономическая зависимость миссионеров от Компании Новой Франции могла обернуться профанацией их апостольских целей, он, в частности, приложил все усилия, чтобы культивировать с этой целью иезуитскую сеньорию Нотр-Дам-дез-Анж. Сразу по прибытию в Квебек, иезуиты разбили огород, на котором выращивали турнепс и горох, а позднее засеяли поле рожью, пшеницей и ячменем[860]. Уже в 1634 г. суперио мог похвалиться в письме провинциалу: «У нас есть две жирных свиньи, каждая из которых кормит четырех поросят, две коровы, две молодых телки и бычок. Иногда они дают нам масло, а вол может использоваться для пахоты, и будут иногда поставлять мясо». Был также сад с яблонями и грушами[861].

По сути, вся миссионерская работа в 1632-1633 гг. выпала на долю Лежёна, поскольку брат Жильбер сразу по прибытию в Квебек серьезно заболел, а отец Денуэ отправлял пастырские обязанности для французов Квебека и трудился над восстановлением Нотр-Дам-дез-Анж.

В этот период Лежён сформулировал первую иезуитскую миссионерскую стратегию в отношении христианизации индейских народов Канады. В «*Краткой реляции о путешествии в Новую Францию*», посланной 28 августа 1632 г. Этьену Шарле в Рим, суперио принимает точку зрения реколлектов о перспективах обращения монтанье и алгонкинов, в основном ведущих кочевой образ жизни: «Для бродячих наций, как тех, рядом с которыми мы живем в Квебеке, нужно, по моему мнению, создавать семинарии, чтобы воспитать и

[859] JR. Vol. V. P. 113.
[860] MNF. Vol. III. P. 510; JR. Vol. V. P. 67; Vol. VI. P. 29.
[861] JR. Vol. VI. P. 73-75.

обучить их детей нашим обычаям. Отцы будут обучаться через своих детей»[862]. Таким образом, индейцев необходимо было сначала цивилизовать, а только потом обращать в христианскую веру. Туземная школа для маленьких дикарей представлялась самым эффективным средством для такой цивилизации. Здесь иезуиты также следовали опыту миссии в Акадии, впервые использовавшей детский апостолат на этом миссионном поле.

«Я стал учителем в Канаде», сообщал Лежён в 1632 г., правда, всего для двух учеников, маленьких индейца и негритенка, которых он учил «читать и молиться Богу на латыни и своем языке»[863]. Тем самым закладывались основы образовательной программы иезуитов в Новой Франции, со временем развившиеся в мощную структуру, включавшей школы, семинарии, университет. Однако в этот период, возникающая в Квебеке школа для туземцев была частью стратегии христианизации кочевых народов бассейна Св. Лаврентия. К сожалению настоятеля, школу пришлось закрыть уже в следующем году из-за отсутствия средств для содержания хотя бы нескольких учеников[864]. Она вновь будет открыта только в 1636 г.

Индейского ученика Лежён со временем собирался послать во Францию (а в дальнейшем делать это ежегодно) для продолжения образования и закрепления новых культурных норм, что тоже было опробовано его реколлектскими предшественниками. Это был сын одного монтанье, которого французы называли Ля Насс, еще в период I Квебекской миссии начавшего культивацию небольшого надела земли близ Нотр-Дам-дез-Анж, демонстрируя способность и готовность американских туземцев к цивилизованному образу жизни. Однако Лежён еще сомневался в его готовности стать христианином: «Он достаточно наставлен, чтобы быть окрещенным, если бы он находился при смерти; но мы не будем торопиться,

[862] MNF. Vol. II. P. 289; JR. Vol. V. P. 33. Реколлекты пытались организовать семинарию для детей монтанье, живших близ Квебека, в 1619-1623 гг. в монастыре на р. Сен-Шарль. Однако в силу разных причин (нежелание индейцев отдавать своих детей, недостаток средств, текучесть и нехватка миссионерского персонала) семинария просуществовала недолго и не имела заметного результата (MNF. Vol. II. P. 49-50*).
[863] JR. Vol. V. P. 63, 139.
[864] JR. Vol. V. P. 217.

пока не сможем хорошо говорить на их языке»[865]. Второе поколение иезуитских миссионеров в Канаде сохраняло установки своих предшественников в Акадии в отношении условий крещения: долгий катехуменат для здоровых или состояние близкое к смерти. В этом они демонстрировали оригинальность, даже принимая основные постулаты реколлектской стратегии христианизации.

Тогда же Лежён осознал, что без параллельного обучения девочек «мы не сделаем ничего, или слишком мало». Предполагалось, что «мальчики, которых мы вырастим в знании Бога, когда женятся на дикарках, привыкших блуждать в лесах, став их мужьями, будут вынуждены следовать за ними, и таким образом вернуться к варварству, или оставить их, что также является злом». Отсюда и обращение супериора, прозвучавшее в его второй *Реляции* из Канады, опубликованной в 1633 г., к «какой-нибудь даме во Франции, обладающей достаточной храбростью, чтобы основать Семинарию для девочек»[866]. Оба его отчета, разошедшиеся внушительными тиражами в среде высших церковных и светских кругов метрополии, вызовут цепную реакцию, приведшую, в конечном итоге, к появлению в Новой Франции женских монашеских конгрегаций урсулинок, посвятивших себя обучению девочек, и госпиталиток, основавших в Квебеке знаменитый Отель-Дьё, то есть госпиталь, в котором будут равным образом заботиться и о туземцах, и о французах.

Что касается оседлого населения, здесь перспективы конверсии представлялись более близкими: «Мне кажется, что племена, которые имеют постоянное жилье, могут быть легко обращены… Лишь необходимо знать язык». Речь шла, прежде всего, о гуронах, которых Лежён сравнивал с индейцами Парагвая, где его иберийские коллеги уже создали первые редукции, поселения христианских гуарани. В целом, первые впечатления Лежёна о канадских индейцах были благоприятны: «Не разума не достает канадским дикарям, а образования и наставления». Более того, туземцы

[865] Ibid. P. 119, 145-149.
[866] Ibid. P. 145.

Новой Франции казались миссионеру даже предпочтительней, нежели более развитые народы Востока и Южной Америки, «ибо эти несчастные люди, столь далекие от всякой роскоши, не подвержены многим искушениям. Если там и есть кое-где какие-либо суеверия и ложные религии, то их немного»[867].

Препятствия к обращению супериор видел, скорее, не внутри индейских обществ, а исходящими извне: от самих колонистов. В период английского присутствия в Новой Франции (1629-1632 гг.), там шла интенсивная меховая торговля, основным эквивалентом которой стал алкоголь. Коренные жители Америки не обладали стойким иммунитетом не только ко многим европейским инфекционным заболеваниям, но и к алкоголизму. Зависимость наступала очень быстро и сопровождалась порой трагическими последствиями: нищетой, насилием, моральной и социальной деградацией и, наконец, ранней смертью. «Фактически, пока я здесь, – сообщал Лежён, – я вижу только напившихся дикарей, слышу, как они кричат и бредят днем и ночью, как дерутся и ранят друг друга; даже женщины напиваются и вопят, словно фурии. Некоторые из их Капитанов умоляли французов не продавать им бренди или вино, говоря, что они станут причиной смерти их людей». Лежён, как и многие его последователи, видел корень зла в недостойном поведении «дурных» европейцев и христиан, то есть еретиков-англичан и их французских коллег-гугенотов. Возможно, именно по настоянию иезуитов одним из первых указов вернувшегося в 1633 г. в Квебек Шамплена будет запрет на торговлю алкогольными напитками с туземцами[868]. Однако, учитывая тот факт, что проблема алкоголизма сохраняла остроту и в поздний период, когда колония достигнет полной национальной и религиозной гомогенности, представляется, что и некоторые французы-католики приняли эту практику, то ли исходя из собственных

[867] JR. Vol. V. P. 33-35.
[868] JR. Vol. V. P. 49-51; MNF. Vol. II. P. 380-381.

интересов, то ли приспосабливаясь к уже сложившимся коммерческим отношениям[869].

Постепенно Лежён познавал новый и чуждый для него туземный мир Канады. «О как слабы все людские суждения! – восклицал он в *Реляции* 1633 г. – Там, где одно считается красотой, другие не видят ничего, кроме уродства… Кто же прав?»[870]. Суперио понял, что перед тем, как начать работу по изменению этого мира, необходимо его понять: «Я заметил, что, видя двух или трех Дикарей, поступающих одинаково, сообщают, что это является традицией целого племени. Вывод, сделанный из наблюдения частностей ошибочен, если он не основан на целом или большей части. Есть много племен в этих странах, которые схожи во множестве вещей, и отличаются во многом другом. Время – отец правды»[871]. Осознание культурных различий привело его к мысли о долгом и трудном процессе их нивелировки с целью создания образцового христианина: «Я боюсь только одной вещи в этой задержке; что Старая Франция не сможет предоставить Новой необходимую помощь, видя, что урожай столь медленно зреет. Но позвольте напомнить, что грибы вырастают за ночь, в то время как требуются годы, чтобы созрели плоды пальмы. Прошло 38 лет прежде, чем я услышал о том, что что-то было достигнуто в Бразилии. Как долго они ждали у врат Китая? Те, кто торопятся и чересчур горячатся, часто утомляются тем больше, чем они продвигаются. Эти варвары приобретут веру… тогда, когда на то будет благоволение того, от кого зависит весь этот тяжкий труд; поэтому, по моему мнению, люди немногого смогут достигнуть здесь, хотя они не должны беречь ни сил, ни крови, ни жизни»[872].

Главным средством постижения индейской культуры, туземного образа жизни для Лежёна стало изучение языка: «мы единодушно молим Ваше Преподобие, – писал он провинциалу Жакино, – посылать к нам людей,

[869] Подробнее о проблеме спаивания индейцев Новой Франции см.: *Федин А. В.* Борьба иезуитов с индейским алкоголизмом в Новой Франции в XVII в. // Вопросы истории. 2016. № 2. С. 68-86.
[870] JR. Vol. V. P. 107.
[871] Ibid. Vol. VI. P. 27.
[872] JR. Vol. VI. P. 23-25.

способных к изучению языков. Я думаю, именно это является наиболее необходимым для благосостояния душ в этой стране»[873]. Те руководства, которые супериор изучал еще во Франции (скорее всего, «*Молитвы монтанье*» Массе, а также заметки, сделанные Шарлем Лалеманом в 1625-1627 гг.), на практике оказались не пригодными. Всю осень и зиму 1632-1633 гг. Лежён провел в изнурительных путешествиях между Квебеком и стоянками монтанье в его окрестностях, пытаясь овладеть их трудным языком. Результат по-прежнему не удовлетворял его. Лежён отмечал, что слабое знание туземных языков не давало миссионерам возможности адекватной трансляции на них христианских истин, и заставляло индейцев «почти забыть собственный язык, когда мы пытались с его помощью объяснить их»[874].

Главным наставником супериора стал Пьер Пастедешуан, который еще со времен реколлектов и I Квебекской иезуитской миссии был основным связующим звеном между миссионерами и монтанье. Его судьба уже к этому времени складывалась трагично. Годы, проведенные во Франции, в комфорте и заботе со стороны его белых опекунов, сильно изменили его отношение к традиционному образу жизни, которого придерживались родичи. Пастедешуана ждала судьба большинства первых обращенных, принимавших новые паттерны отношений и отказывавшихся от старых: он умрет в 1636 г. – в одиночестве, спившийся, отвергнутый соплеменниками и так и не принятый полностью французами. В 1632-1634 гг. он, уже испытывая на себе разрушительные тенденции культурного шока и во всем, видимо, виня французов, всячески затруднял лингвистические штудии Лежёна. В частности, подобно индейцам Акадии в 1611-1613 гг., он вводил его в заблуждение, давая неверное значение предметам (особенно сакрального характера), которые интересовали миссионера. Э. Андерсон считает, что тем самым Пастедешуан стремился самоутвердиться в глазах

[873] Ibid. P. 27-29.
[874] Ibid. Vol. IX. P. 89.

соплеменников и своих собственных как независимая и целостная личность с индивидуальными взглядами и поступками[875]. Тем не менее, с помощью французских и индейских наставников, Лежён составил свой словарь языка монтанье, который уже позволял ему поверхностное общение с потенциальной паствой[876].

Весной – летом 1633 г. в Квебек прибыла вторая партия иезуитских миссионеров: оо. Анмон Массе и Жан де Бребёф и 2 брата-коадъютора (Амбруаз Кове и Луи Гобер) приплыли вместе с Шампленом и другими колонистами из Франции 23 мая, а Антуан Даньель и Амбруаз Давос, 24 июня и 3 июля соответственно, – из Акадии, вместе с французским гарнизоном Сент-Анн (см. табл. 1). Вместе с миссионерами прибыли около десятка рабочих для распашки целины и восстановления резиденции Нотр-Дам-дез-Анж[877]. «В нашем доме четыре низких комнаты: первая служит часовней, вторая – столовой, и в этой столовой – наши комнаты», – описывал Лежён незамысловатые условия жизни первых членов возрожденной миссии в 1634 г. в письме своему провинциалу. Таких комнат в столовой, предназначенных для отдыха миссионеров, было также четыре, «по две кровати в каждой комнате. Третья большая комната служит кухней, и четвертая – комната для наших рабочих»[878]. Увеличение численности миссии позволяло рассчитывать на расширение ее поля не только на окрестности Квебека, но и по всей долине реки Св. Лаврентия, вплоть до Гуронии. В этом миссионеры могли всецело рассчитывать на помощь светских властей колонии, прежде всего, Самюэля де Шамплена, вновь возглавившего Новую Францию.

Первостепенной задачей Шамплена после реставрации французской колонии в Квебеке было подтверждение старых и заключение новых индейских союзов, что диктовалось как экономическими, так и военно-политическими

[875] *Anderson E.* La trahison de la foi. Le parcours tragique d'un converti autochtone à l'époque coloniale. Québec, 2009. P. 160-161.
[876] JR. Vol. V. P. 87-91, 113.
[877] JR. Vol. V. P. 199-201, 221, 225. Население Квебека в 1633-1634 гг. составило 170 чел., включая иезуитов и их слуг (MNF. Vol. II. P. 354, 742).
[878] JR. Vol. VI. P. 69.

интересами. С этой целью он стремился устранить конфликты между действительными и потенциальными союзниками французов, а также предпринял попытку продвинуть французскую колонизацию вглубь континента по реке, одновременно расширяя возможности мехоторговли. Иезуитские миссионеры активно включились в реализацию поставленных светской колониальной властью задач, ибо достижения апостольского успеха было невозможно в условиях межплеменных войн.

Алгонкинские племена Св. Лаврентия, монтанье (между Тадуссаком и Квебеком) и собственно алгонкины (кичезипирини и вескарини, обитавшие между Квебеком и Монреалем и по р. Оттава), также как и гуроны, столь же нуждались в союзе с французами из-за постоянно усиливавшегося давления на их охотничьи угодья со стороны Ирокезской лиги и потребности возобновления торговли европейскими товарами, превратившимися к этому времени из предметов роскоши в предметы первой необходимости[879].

Охота у монтанье, ориентированная на торговлю с европейцами, становясь все более масштабной, привела к значительному истощению дичи в районах Квебека и Тадуссака. Это вызвало голод, который повторялся на протяжении всех 30-х гг. Голодные зимы 1633-1635 гг. и растущая военная угроза со стороны могущественной Ирокезской лиги вынудили индейцев концентрироваться вокруг французских поселений, источника пищи и защиты[880]. Когда на всеобщем совете с племенами низовий Св. Лаврентия, состоявшемся в Квебеке в мае 1633 г., один из вождей монтанье Капитаналь пригласил французов поселиться в месте, известном как Труа-Ривьер, и Шамплен, и иезуитские миссионеры охотно согласились на это[881].

Труа-Ривьер (Три Реки), где в реку Св. Лаврентия с севера и юга впадало несколько крупных водных потоков (Сен-Морис, Батискан, Жантийи, Беканкур, Николе, Сент-Франсис и др.), был местом традиционных межплеменных сборов, на которых решались вопросы войны и мира, а также заключались

[879] *Trigger B. G.* Natives and Newcomers. Canada's «Heroic Age» Reconsidered. Montréal, 1985. P. 205, 224-225, 247.
[880] *Jetten M.* Op. cit. P. 36-37.
[881] JR. Vol. V. P. 207-209; MNF. Vol. II. P. 366.

торговые сделки, формировались совместные охотничьи и рыболовецкие партии. Шамплен писал Ришелье: «Поселение Труа-Ривьер находится в одном из наиболее красивых мест во всей той стране, где температура воздуха мягче, богаче почва, обильнее ловля и охота, чем в Квебеке»[882]. Немаловажным для французов было и то, что сюда спускались торговые флотилии гуронов, которые к этому времени рассматривались и Шампленом, и иезуитами как основной партнер колонии в Новой Франции. Труа-Ривьер стал одновременно и важнейшим торговым центром, и пунктом на пути к Великим озерам[883], и контактной общиной для аккультурации туземного кочевого населения. Недаром уже к 1617 г. здесь были основаны миссия реколлектов и торговая фактория[884]. В начале июля 1633 г. там было начато строительство форта и поселения, а в августе прибыли первые миссионеры: супериор Поль Лежён и недавно появившийся в Новой Франции о. Жак Бюте[885].

С основания миссии в Труа-Ривьер христианизация монтанье приобрела дополнительный импульс. Отношения французов с этим народом всегда были добрососедскими (за исключением немногих инцидентов в 1617-1618 и 1623 гг., не приведшим, однако, к их охлаждению). Теперь они еще более окрепли: деятельность иезуитов в Квебеке, Труа-Ривьер, а позднее в Тадуссаке, сыграет важнейшую роль в укреплении союза французов и монтанье. Можно сказать, что миссия монтанье возникла лишь сейчас, к 1634 г., хотя реколлекты предпринимали попытки ее основания и расширения на протяжении двух десятилетий[886].

Прологом к этому и одновременно апофеозом миссионерской деятельности Лежёна стало его кочевье с группой монтанье зимой 1633/1634 г. вдоль южного побережья р. Св. Лаврентия, главной целью которого было изучение языка. 18 октября 1633 г. он присоединился к родовой группе вождя Местигуа, в которую входил и Пьер Пастедешуан. Зима выдалась малоснежной,

---

[882] *Champlain S. de*. The works... Vol. VI. P. 378.
[883] JR. Vol. VI. P. 81; *Sulte B*. Histoire des Canadiens-Français... T. II. P. 52.
[884] *Le Clercq C*. Op. cit. Vol. I. P. 94, 120; *Sulte B*. Histoire de la ville des Trois-Rivières... P. 37, 80.
[885] *Sulte B*. Histoire de la ville des Trois-Rivières... P. 58-60; MNF. Vol. II. P. 530.
[886] См., например: *Champlain S. de*. The works... Vol. V. P. 92-95.

и охота оказалась неудачной: «Голод почти убил нас…»[887]. Это вызвало недовольство большинства членов группы иезуитом, которого считали виновником неудачи, а также обузой и лишним ртом. Миссионер, помимо холода и голода, был вынужден терпеть насмешки и оскорбления со стороны спутников, в которых более всего усердствовали Пастедешуан (с этого времени в письмах иезуитов его называют не иначе как Отступником), и шамана, видевшего в Лежёне угрозу своему авторитету. «Если я не получил других плодов от Дикарей, то по крайней мере узнал много оскорбительных слов на их языке», саркастически комментировал миссионер[888]. Тем не менее, он не сдавался, пытаясь убедить индейцев прибегнуть к помощи христианского Бога. На Рождество, после чтения молитв, составленных Лежёном, охотники добыли лося, что и для них, и для самого священника было демонстрацией силы христианской веры. В Нотр-Дам-дез-Анж миссионер вернулся в вербное воскресенье, 9 апреля 1634 г., истощенный и больной, но добившийся главного – он освоил трудный язык монтанье, в дальнейшем став главным наставником в нем для других миссионеров[889].

Это путешествие стало одной из первых иезуитских «странствующих» или «летучих» миссий (*les missions volantes*) в Канаде, то есть сопровождение миссионерами индейцев в зимних кочевьях или их визиты в отдаленные от стационарной резиденции поселения. Иезуиты следовали здесь принципу, что «пастырь рассеявшегося стада не должен оставаться в одном месте, он обязан заботиться одинаково обо всех своих овцах»[890]. Вояжи А. Массе с группой микмаков в 1612 и Ж. де Бребёфа с монтанье в 1626 гг. были лишь прелюдиями к этой эпохальной экспедиции. Ее значимость заключалась, прежде всего, в серьезной модификации Лежёном той миссионерской программы, которую он разрабатывал с 1632 г. Вся третья глава его *Реляции* 1634 г., называвшаяся «*О средствах обращения дикарей*», была посвящена ей. Вплоть до 40-х гг. эта

[887] JR. Vol. VI. P. 39.
[888] JR. Vol. VII. P. 61.
[889] JR. Vol. VII. P. 49-51, 71-209; MNF. Vol. II. P. 535-536; Vol. III. P. 455-456.
[890] JR. Vol. XXX. P. 89.

программа будет определять ход всего иезуитского апостолата в Канаде, претерпевая лишь незначительные изменения.

Опыт его «летучей миссии» был настолько тягостным, что окончательно убедил супериора в необходимости привлечения кочевых племен к оседлой жизни, как необходимого условия их христианизации: «мы будем работать много, а продвигаться очень мало, если не сделаем этих варваров оседлыми»[891]. Пока этого не произойдет, необходимо сконцентрироваться на уже оседлых народах, прежде всего, гуронах. Здесь наблюдалась определенная ревизия тех принципов конверсии, которые иезуиты разделили с реколлектами, прежде всего, представление о фактически автоматической «цивилизации» индейцев в результате лишь одного присутствия европейцев. Некоторые, замечал Лежён, «воображают, что если сюда прибудут несколько [французских] семейств, Дикари последуют примеру наших французов и осядут, чтобы обрабатывать землю. Я сам был увлечен этими идеями, когда мы впервые прибыли сюда; но общение с этими народами, и трудности, с которыми эти люди встретятся при занятии столь тяжелым трудом, как возделывание земли, заставляет меня считать теперь, что, если им не помочь, они падут духом»[892].

Второй вывод, сделанный Лежёном, заключался в осознании невозможности заставить взрослых туземцев оставить их языческую практику. Главное внимание было необходимо перенести на младшее поколение: «Мы ожидаем больше плода от молодых растений, – позже напишет Лежён, – чем от старых деревьев, почти полностью гнилых»[893]. С этого времени создание семинарий «для маленьких мальчиков, а со временем… для девочек», которые были бы «наставлены здесь со всей свободой, будучи отделенными от своих родителей», стало еще одним важным средством христианизации для иезуитов[894]. Такая семинария изолировала бы молодое поколение от традиционного образа жизни, от связей с поколением старшим, хранителем преемственности, и тем самым облегчала обращение молодежи и создание из

[891] JR. Vol. VI. P. 149.
[892] Ibid. P. 151.
[893] Ibid. Vol. XI. P. 221.
[894] Ibid. Vol. VI. P. 83-85, 151-153.

нее в перспективе христианского населения. Тем не менее, проблемы финансирования этого института оставались самыми актуальными на тот момент: «Что касается Семинарии, увы! если бы мы только имели средства для этой цели!», восклицал Лежён в письме провинциалу в 1634 г.[895]

Одновременно иезуитам пришлось отказаться от практики посылки индейских детей во Францию для обучения и наставления. Инициатива в этом, по-видимому, исходила от Ш. Лалемана, но озвучена была интендантом Компании Новой Франции Лозоном и Шампленом, обеспокоенными, с одной стороны, дороговизной таких предприятий, а с другой, опасными последствиями для физического и душевного здоровья маленьких путешественников. Печальная судьба нескольких туземцев, отправленных во Францию (умерших или тяжело заболевших там, или по возвращению отпавших от христианской веры), стала серьезным аргументом в пользу запрета[896]. Более того, иногда эффекты пребывания в такой цивилизованной и христианской стране, как Франция, были диаметрально противоположны ожидаемому – вместо обучения христианским добродетелям туземец приобретал пороки, доселе ему неведомые, как пьянство или распутство. Во второй половине столетия Н. Дени отмечал, что «индейцы, которых рыбаки взяли во Францию, втянулись в это [порок] еще больше в результате общения там с богохульниками, в кабаках и низменных местах, куда их водили»[897].

Лежён, как и его предшественники-реколлекты, рассматривал обучение мальчика-туземца во Франции как важную часть всего апостолата среди «дикарей»: «Проведя там два года, – писал настоятель, – он возвратится со знанием языка, и уже привыкший к нашим обычаям, он не покинет нас и удержит своих маленьких соотечественников»[898]. Изоляция от туземной среды, прежде всего, от родителей рассматривалась как главное условие успешного обучения и наставления, так как «эти варвары не наказывают своих детей, даже словом, ни в чем не отказывая капризничающему ребенку. Они под малейшим

[895] JR. Vol. VI. P. 83.
[896] Ibid. P. 85-87.
[897] *Denys N*. Op. cit. P. 451.
[898] JR. Vol. VI. P. 85; Vol. VII. P. 265.

предлогом заберут их прежде, чем те будут обучены». Для Лежёна отправка детей в метрополию, помимо всего прочего, была также решением финансовых проблем, связанных с содержанием семинарии[899].

Несмотря на сопротивление Лежёна (в 1637 г. были отправлены пять индейцев – ирокезская девушка, три девочки-монтанье и мальчик неизвестного племенного происхождения[900]), в конечном итоге, вояжи маленьких индейцев во Францию были прекращены[901]. С другой стороны, это препятствие способствовало основанию иезуитами в Квебеке семинарии, ориентированной на гуронов, находящихся достаточно далеко от колонии: «если маленькие гуроны, или дети более отдаленных племен, будут содержаться здесь, нас не будут раздражать и отвлекать отцы при наставлении детей»[902].

Третьим пунктом программы стала ликвидация ирокезской угрозы племенам, среди которых работали или предполагали работать иезуиты. Здесь миссионеры впервые отметили негативный эффект межплеменных войн на дело христианизации. «Великое свидетельство силы, данное португальцами в Вест-Индии, – утверждал Лежён, – вселило глубокое восхищение в умы индейцев, так что эти народы без сопротивления приняли веру тех, кем они восхищались. Таким, как мне кажется, должен быть путь, на котором и мы приобретем господство над нашими Дикарями»[903]. В целом, эта программа была одобрена на самом высшем уровне орденского руководства в Риме, особенно относительно создания миссии у гуронов: «Бог, кажется, открыл

---

[899] В 1633 г. Лежён действительно отправил во Францию одного ребенка. Это был Бонавентуре, монтанье. Его, брошенного в Тадуссаке сироту, местные индейцы сначала собирались убить, а потом отдали иезуитам (25 декабря 1632 г.). Лежён дал ему имя Удачливого (Fortuné). Во Франции здоровье мальчика оказалось под угрозой, и Удачливый был возвращен в 1634 г. в Квебек к иезуитам, где был окрещен 7 апреля 1635 г.; Шамплен был его воспреемником и назвал Бонавентуре. Покорный, простодушный и набожный, он стал любимцем всех французов. Но он умер трагически. В 1636 г. он сопровождал на охоту слугу иезуитов. Аркебуза взорвалась в руках француза, серьезно ранив его. Вынужденный спешно вернуться в Квебек, мужчина оставил ребенку огонь и пищу, приказав ждать его возвращения. Испуганный Бонавентуре все же отправился в Квебек, и утонул, переходя реку (MNF. Vol. II. P. 803).

[900] JR. Vol. XI. P. 95-99.

[901] Имеются в виду путешествия, организованные и финансируемые самими иезуитами. Экзотических туземцев, вольно или невольно, будут отправлять во Францию до середины XVIII в. (*Dickason O. P*. The Myth of the Savage... P. 205). Иезуиты могли, так или иначе, с 1635 г. участвовать в этом, особенно способствуя отправке во французские монастыри урсулинок или кармелиток индейских девушек с целью их воспитания и обращения для будущего замужества по возвращению в колонию, как средства христианизации (JR. Vol. IX. P. 103-105; Vol. XI. P. 53).

[902] JR. Vol. VI. P. 153-155.

[903] Ibid. P. 145.

дверь, чтобы принести свет Евангелия гуронам», писал генерал Вителлески Лежёну в Квебек 17 декабря 1633 г.[904]

Позднее, в 1638 г., к этим «батареям, которые должны разрушить империю Сатаны, и развернуть знамя Иисуса Христа в этих землях», Лежён добавил обязательное изучение туземных языков и строительство больницы, для помощи индейцам в жестоких эпидемиях, опустошавших североамериканский Вудленд во второй половине 30-х гг. Причем, «доместикация» рассматривалась необходимым условием реализации всех остальных пунктов программы: «Позвольте этим варварам остаться навсегда кочевниками, – тогда их больные умрут в лесу, а их дети никогда не войдут в семинарию»[905].

Увеличение миссионерского персонала и расширение поля апостолата поставили иезуитов перед проблемой эффективной организации (прежде всего, материального обеспечения) миссии. Уже 2 ноября 1633 г. Шарль Лалеман, тогда ректор руанского коллежа, направил Вителлески письмо с предложением назначить двух отцов для сопровождения кораблей Компании в Новую Францию и обратно[906]. По сути, Лалеман выступил здесь как продолжатель дела Ф. Нуаро, приняв на себя добровольно функции прокуратора канадской миссии во Франции (официально назначен только в 1638 г.). Он продолжал столь пристально следить за восстановлением миссии в Канаде, что подвергся обвинениям в пренебрежении своими обязанностями ректора, в том числе и от генерала, и в конце концов был освобожден от занимаемой должности в декабре 1633 г., полностью сосредоточившись на проблемах миссии[907]. Одновременно, Ш. Лалеман предлагал назначить епископа для колонии, «как для французов, так и для крещеных дикарей», прежде всего, для их конфирмации, подчеркивая при этом полную автономность своей инициативы от проектов создания епископства в Квебеке, разрабатываемых в конгрегации Пропаганды веры[908]. Оба

[904] MNF. Vol. II. P. 400-401.
[905] JR. Vol. XIV. P. 125-129; Vol. XVI. P. 33; Vol. XVIII. P. 81.
[906] MNF. Vol. II. P. 398.
[907] MNF. Vol. II. P. 343, 401-402, 788-789.
[908] Ibid. P. 398-399.

предложения Лалемана будут так или иначе реализованы по мере развития колонии и иезуитской миссии: с 1635 г. о. Клод Кантен приступит к исполнению функций сопровождения миссионерского персонала и снабжения, а к 1658 г. будет решен и вопрос о Квебекском епископстве.

1634 г. стал первым переломным моментом во всей истории иезуитской миссии в Новой Франции. Во-первых, в этом году в общих чертах оформилась географическая структура миссии, сохранявшаяся до 1650 г. Благодаря прибытию новых миссионеров к осени 1634 г. иезуиты присутствовали во всех основных пунктах французской колонизации – от залива Св. Лаврентия до Гуронии. Возникли четыре резиденции: Сент-Анн на о. Кап-Бретон, где с весны среди микмаков работали Жюльен Перро и Андре Ришар[909]; в Нотр-Дам-дез-Анж, где настоятелем и духовником Шамплена стал прибывший в июне Шарль Лалеман, пребывали также отцы Анмон Массе и Ан Денуэ и братья Жильбер Бюрель и Жан Льежуа, сконцентрировавшиеся на работе с французской общиной Квебека, в том числе обслуживая новую церковь Нотр-Дам-де-Рекувранс (Богоматерь Возвращения), возведенную Шампленом в честь возвращения в Канаду; в Ля Консепсьон в Труа-Ривьер, новой миссии монтанье, с августа 1634 г. жили Поль Лежён и Жак Бюте; наконец, была основана миссия Сен-Жозеф у гуронов, куда отправились Жан де Бребёф, ее супериор, Антуан Даньель и Амбруаз Давос (см. табл. 1).

Во-вторых, были достигнуты первые ощутимые успехи в деле христианизации: количество обращенных медленно, но неуклонно возрастало. Если в 1632 г. зарегистрировано только одно (ребенка-маскутен, подаренного захватившими его алгонкинами французам и отправленного вскоре во Францию[910]), а в следующем, 1633 г., два крещения детей при смерти (в январе Лежён крестил ребенка-монтанье, а Жан де Бребёф в июле – сына алгонкинского вождя[911]), то в 1634 г. было совершено целых 23 крещения среди монтанье, алгонкинов, гуронов и петун, в том числе одиннадцати взрослых

[909] Ibid. P. 489.
[910] JR. Vol. V. P. 73.
[911] Ibid. P. 161-163, 227-231.

людей, хотя также при смерти[912]. «Это, насколько я знаю, первые взрослые Дикари в этих землях, которые крестились и умерли в твердой вере», с удовлетворением отмечал Лежён, в том числе, «первая канадская женщина», алгонкинка, которая, согласно клятве, некогда данной иезуитами, получила «имя святой Девы», Мари, «а первый Дикарь [им был монтанье Ля Насс, которого миссионеры начали наставлять еще в период I Квебекской миссии] – имя ее блаженного супруга, святого Иосифа»[913].

Возможно, этот рост оказался результатом не только усилий миссионеров и ростом благочестия у аборигенов, но и первой пандемии оспы, поразившей в 1633-1634 гг. племена всего Северо-Востока Америки, от побережья Новой Англии до Великих озер[914]. Распространяясь вместе с европейскими товарами по торговым маршрутам, инфекция вызвала массовую смертность среди индейского населения, не обладавшего иммунитетом. Из 3500-4000 монтанье Св. Лаврентия в результате трех последовательно вспыхнувших эпидемий к 1640 г. осталось лишь несколько сотен. В июле 1634 г. первая вспышка оспы была отмечена французскими наблюдателями среди монтанье Труа-Ривьер (ее жертвой стал вождь Капитаналь), откуда она распространилась вплоть до Гуронии, за ней последовала вторая в 1637 и третья в августе 1639 гг. Эпидемия 1637-1638 гг. началась у гуронов осенью 1636 г., затем распространившись в алгонкинском мире, вплоть до Квебека[915]. Испытывавшие панический страх перед неизвестным заболеванием, и отчаявшись в традиционных методах лечения, многие туземцы искали спасения в религии белого человека, Бог которого, казалось, оберегал его от болезни. Иезуиты, настроенные именно на крещение находящихся при смерти индейцев столкнулись в этот период с громадным количеством просьб (и даже требований) о крещении.

Логика католического миссионера сводилась к обеспечению спасения каждой индивидуальной души путем крещения и соблюдения заповедей. В

[912] Ibid. Vol. VI. P. 109-135; Vol. VII. P. 275-285.
[913] JR. Vol. VI. P. 129, 135.
[914] *Day G. M*. English-Indian Contacts in New England // Ethnohistory. 1962. Vol. 9. No. 1. P. 27; *Calvin M*. Wildlife Diseases as a Factor in the Depopulation of the North American Indian // The Western Historical Quarterly. 1976. Vol. 7. No. 1. P. 51; *Grumet R. S*. Op. cit. P. 62.
[915] MNF. Vol. II. P. 69*; Vol. IV. P. 286.

условиях начальной миссии, когда не существовало еще тесного контакта, а с другой стороны, вокруг массами умирали люди, единственным выходом было крестить безнадежно больных после краткого наставления и добровольного согласия катехумена (в случае с детьми до 7 лет иезуиты даже крестили украдкой, без ведома родных[916]). Во-первых, они умирали христианами, во-вторых, не успевали согрешить вновь, что обеспечивало им возможность Царствия небесного. «Много Дикарей просили у меня святого крещения; – писал Лежён, – но мы были осторожны в даровании этого любому здоровому взрослому, кроме как после длительного искуса. Безусловно, нельзя отказывать в этом бедному человеку почти при смерти, кто предоставляет доказательства веры и достаточно наставлен. Это был бы странный акт жестокости, смотреть, как душа живая спускается в ад из-за отказа в благословении, которое Иисус Христос заработал ценой своей крови». И даже в случае выздоровления и возможного отступничества, иезуиты были убеждены, «что Таинство сделано для человека, а не человек для Таинства; и, следовательно, лучше подвергнуть опасности Таинство, нежели спасение человека»[917].

Здесь существовала опасность двоякого рода: с одной стороны, многие индейцы воспринимали обряд крещения, совершаемый над умирающим, как часть самого процесса смерти, ассоциировали его с ней, и соответственно вели себя: либо панически бежали от миссионеров, либо угрожали им, отказываясь от таинства; с другой стороны, особенно в случаях последующего исцеления крещеного больного, обряд воспринимался как лечебная магия и требовался именно с этой целью.

Для иезуитских миссионеров восприятие крещения как обряда исцеления являлось профанацией самой сути этого акта. Во время эпидемии гриппа 1637 г. супериор Гуронской миссии Жан де Бребёф заметил, что «гуроны искали средства от своих болезней с таким мучительным беспокойством, что едва

[916] JR. Vol. XVIII. P. 39.
[917] Ibid. Vol. XI. P. 139.

прислушивались к нам, предупреждавшим их о вечной жизни». Но «никто бы не отказался, если бы мы пообещали здоровье»[918].

Однако, по мере укрепления христианства среди индейских племен, ассоциация христианства с целительной магией была принята иезуитами как часть феномена «туземного христианства», результата их аккомодационно ориентированной модели миссии. Так, уже в 1634 г. о. Лежён заверил больного мужчину монтанье, что хотя он «не мог вылечить его, но его Бог может сделать все»[919]. В 1643 г. супериор канадской миссии о. Б. Вимон вполне благожелательно отмечал, что в редукции Силлери, «когда маленькие дети больны, родители иногда приносят их к часовне, и препоручают Богу, как тому, кто является их господином; и все это с великим смирением»[920].

Расширявшаяся миссия требовала все больше ресурсов, и материальных, и людских. В 1634 г. в письме провинциалу Лежён просил «по крайней мере, десять мужчин, способных к строительству, земледелию и жатве, – словом, ко всему»[921]. Именно в этот период иезуиты начали осваивать практику привлечения французских поселенцев-мирян к их апостолату среди коренного населения, будущих донне. Как правило, это были еще совсем молодые люди, даже мальчики, которые становились воспитанниками миссионеров, а в будущем – возможными кандидатами в Общество. Их молодость давала также надежды на сохранение ими благочестия, чего, подчас, нельзя было ожидать от более старшего поколения колонистов, «ибо наши французы не настолько спокойны и терпеливы, как эти варвары». Также супериор требовал еще пятерых отцов и двух братьев-коадъюторов. Двоих профессов и двоих коадъюторов предполагалось отправить к гуронам, откуда они могли проникнуть к другим племенам, в том числе и к ирокезам, где могли бы «поспособствовать сохранению мира между ними и гуронами». Нужен был также настоятель миссии в Труа-Ривьер, который должен был заменить Лежёна, и два отца в Квебеке для служения французам. Среди прочих кандидатур Лежён

[918] JR. Vol. XI. P. 13-17.
[919] Ibid. Vol. VII. P. 133; Vol. VIII. P. 149; Vol. XIII. P. 169-171.
[920] Ibid. Vol. XXIV. P. 21.
[921] Ibid. Vol. VI. P. 53.

назвал имена людей, позднее ставших основой иезуитского апостолата в Новой Франции: Вимона, Гарнье и Лемерсье[922].

Во Франции прислушались к просьбам канадского супериора: уже летом следующего, 1635 г., в различные части Новой Франции были посланы еще 8 иезуитов: 6 отцов и 2 брата-коадъютора (см. табл. 1). Во многом это было вызвано тем энтузиазмом, который распространился в иезуитских коллежах французской провинции, особенно в Ля Флеш, в результате публикации первых *реляций* Лежёна в 1632-1634 гг.[923] Не менее этому способствовала позиция генерала Вителлески, который писал французскому провинциалу Б. Жакино в мае 1634 г.: «Я молю Небеса о благословении дать [миссионерам] смирение и стойкий дух во всех трудностях, что в изобилии появляются [перед ними]»[924]. «Старая Франция пылает желаниями ради Новой; – отмечал Бребёф, – Преподобный Отец Генерал лелеет эту Миссию как зеницу ока; Отец Провинциал привязан к ней всем сердцем; страсть в наших Коллежах настолько велика, что труднее сосчитать слезы тех, кому отказали в просьбе прийти к нам на помощь, чем найти тех, кто будет работать; великое множество людей, духовных и светских, постоянно возносит свои молитвы и клятвы Богу ради обращения бедных Варваров этой страны»[925].

В результате возникли две новые резиденции: Сен-Шарль в Миску, острове в заливе Св. Лаврентия, в которой работали оо. Шарль Тюржи, Шарль Дюмарше и Клод Кантен[926], и Нотр-Дам-де-Рекувранс в Квебеке, где настоятелем стал Ш. Лалеман. К гуронам отправились оо. Франсуа Лемерсье и Пьер Пижар, в Труа-Ривьер, на помощь Бюте – Жан Декон. Таким образом, в 1635 г. 19 иезуитов действовали в 6 резиденциях на протяжении всего течения р. Св. Лаврентия и на побережье оз. Гурон. «Все эти резиденции поддерживаются господами из Компании Новой Франции, за исключением Нотр-Дам-де-

[922] Ibid. P. 45, 57-59, 67.
[923] MNF. Vol. III. P. 15-16.
[924] Ibid. Vol. II. P. 502.
[925] JR. Vol. X. P. 7.
[926] О. Клод Кантен являлся, скорее, номинальным членом резиденции Сен-Шарль, так как пребывал там только в период присутствия французских торговых кораблей, на которых он сопровождал отправлявшихся в Новую Францию миссионеров и их снаряжение, и вместе с флотом отправлялся обратно во Францию.

Рекувранс, которая поддерживается в основном великодушием маркиза де Гамаша»[927].

Действительно, исполняя контракт с семьей Гамаш, иезуитские суперионы направили их дотацию (48 тыс. ливров) на основание коллежа в Квебеке, ставшего первым постоянным образовательным институтом в Канаде. Генерал Вителлески долго колебался перед ее принятием, что было связано с неопределенным статусом миссионерской резиденции в Квебеке, препятствующим ей пользоваться финансированием такого рода. В результате был найден выход в обозначении квебекской резиденции как коллежа, который, согласно *Конституциям* ордена, мог распоряжаться финансовыми дотациями извне. Зимой 1634/1635 г. Вителлески разрешил французскому провинциалу Бине принять дарственную маркиза де Гамаша для основания коллежа в Квебеке. Главной целью дотации, однако, признавалась материальная поддержка всей миссии, так как основание коллежа было делом отдаленного будущего, связанным, прежде всего, с заселением колонии[928].

Лежён сформулировал как минимум три важных перспективы развития этой резиденции: «первая, – основать коллеж для обучения детей [французских] семей, которых с каждым днем становятся все больше. Вторая, – основать семинарию для маленьких Дикарей, чтобы воспитать их в христианской вере. Третья, – оказать посильную поддержку Миссии наших отцов среди гуронов и других оседлых племен»[929]. Школа для французских мальчиков младше 15 лет (которых в колонии было не более 12) открылась в Квебеке[930]. Для индейской семинарии было выделено здание в Нотр-Дам-дез-Анж. Материальной основой ее существования была определена дотация адвоката Жана Бардена в 300 ливров ежегодно, утвержденная в этом качестве Э. Бине в марте 1635 г.[931] В мае 1637 г. адвокат предоставил «семинариям в Новой Франции» еще одну ренту в

[927] MNF. Vol. III. P. 130-131; JR. Vol. VIII. P. 263-265.
[928] MNF. Vol. II. P. 746-747; Vol. III. P. 4-5, 10, 13.
[929] JR. Vol. VIII. P. 265.
[930] MNF. Vol. III. P. 5.
[931] MNF. Vol. III. P. 6-7, 496. Ши указывает, что она была предоставлена в 1634 г. (*Shea J. G.* Op. cit. P. 125). Судьба этой ренты осталась неизвестна.

700 ливров[932]. Осенью 1637 г. Лежён также упоминал о «дотациях семинарии для монтанье, алгонкинов и гуронов», предоставленных «на условиях сохранения тайны имен вкладчиков»[933].

Как видим, первоначально иезуиты предполагали раздельное обучение французских и индейских учеников. Однако к августу 1635 г., когда Компания Новой Франции начала строительство для иезуитов здания близ церкви Квебека, Лежён решил основать общую семинарию для французов и индейцев. Видимо, с этим связана его просьба, направленная генералу Вителлески 1 августа 1635 г., назвать строящийся коллеж «коллежем Новой Франции, а не Квебека». Так или иначе, в сертификате, выданном Гамашам как учредителям коллежа 15 августа того года, употреблялся термин «collegium Canadense», а не «collegium Kebecense»[934]. В 1637 г. территорию в 12 арпанов в черте города, на которой разместился коллеж, а также резиденция и склад иезуитов, Компания передала им в концессию (но не сеньорию), на условиях «ежегодной мессы и подтверждения концессии каждые 20 лет»[935]. Так началась долгая история иезуитского коллежа, старейшего образовательного учреждения в Северной Америке и будущего университета Лаваля в Квебеке. Однако коллеж не станет франко-индейским вплоть до 1640 г., когда иезуиты покинут Нотр-Дам-дез-Анж ради Квебека. До этого времени будут существовать две параллельные структуры: индейская семинария в Нотр-Дам-дез-Анж и французская школа в Нотр-Дам-де-Рекувранс.

Лежён стремился привлечь в школу не только детей соседних племен (монтанье и алгонкинов), но прежде всего – гуронов. Сокращение возможностей отправки для образования во Францию серьезно осложняло обучение детей из местных племен, родители которых часто вмешивались в учебный процесс, а то и забирали своих сыновей из семинарии. Гуроны же были далеко, и к тому же из-за оседлого образа жизни представлялись

[932] MNF. Vol. III. P. 496-499.
[933] JR. Vol. XI. P. 49.
[934] MNF. Vol. III. P. 17-18, 23-24. Возможно, таким образом Лежён стремился использовать дотацию учредителей коллежа Гамашей не только для его развития, но и для других миссионерских проектов.
[935] MNF. Vol. III. P. 479-480; JR. Vol. XXVIII. P. 209 Vol. XLVII. P. 259.

миссионерам наиболее перспективным полем апостолата. Идея была одобрена Этьеном Бине, провинциалом Франции. Летом 1635 г. Лежён написал об этом Бребёфу, который начал работу по привлечению гуронских детей в квебекскую семинарию[936].

Одновременно супериор старался продвигать этот проект в Квебеке. Во время большого совета там между Шампленом и гуронами в июле 1635 г. он «предложил эти мысли господину губернатору, и он одобрил их». В речи перед советом, посвященной перспективам франко-гуронских отношений, Шамплен, обещая гуронам «научить их делать топоры, ножи и другие вещи, в которых они нуждаются», потребовал, чтобы «с этой целью они в следующем году привели много мальчиков, которых мы удобно поселим и будем кормить, наставлять и лелеять, как будто они наши маленькие братья»[937].

В результате совместной кампании по привлечению гуронских учеников, развернутой одновременно миссионерами в Квебеке и Гуронии, в августе 1636 г. прибыли первые шесть гуронских юношей, а также оо. Антуан Даньель и Амбруаз Давос для их сопровождения и обучения. Лежён с радостью принял этих новобранцев в Нотр-Дам-дез-Анж: «Эти молодые люди обласканы, одеты по-французски, снабжены полотном и другими необходимыми вещами. Они поселены в месте, выбранном с этой целью, с Отцом, который должен заботиться о них. Все, кажется, продвигается мирно. Наши французы рады видеть этих молодых Дикарей, стремящихся жить во французском стиле; все казались очень довольными». Однако резкое изменение образа жизни вызвало стресс у юношей. Один очень скоро отпросился назад, а два других умерли. «Фактически, они умерли от переедания. Истинная причина их смерти лежит в изменении воздуха и занятия, и особенно диеты»[938]. Тем не менее, гуронская

[936] *Campeau L.* La Mission des Jésuites... P. 133.
[937] JR. Vol. VIII. P. 49.
[938] Ibid. Vol. XII. P. 45-53.

семинария продолжила свою деятельность под руководством оо. Даньеля, Давоса и присоединившегося к ним в течение сезона 1637-1638 г. П. Пижара[939].

Вскоре были открыты классы для обучения монтанье и алгонкинов, в которых в 1638 г. обучались 12 учеников[940]. Лежён сообщал в *Реляции* 1636 г.: «Отец Декон будет преподавать французским ученикам, а я Дикарям», одновременно совершенствуя свое знание индейских языков[941]. 26 ноября 1636 г. «мы начали преподавать катехизис маленьким Дикарям». Сменивший Шамплена на посту губернатора де Монманьи обещал вознаграждение для «тех, кто хорошо запоминал то, чему их учили»[942].

В пансион допускались только индейские мальчики в возрасте от десяти до четырнадцати лет, младших отдавали, как правило, во французские семьи для воспитания. Организация учебного процесса в индейской семинарии в Нотр-Дам-дез-Анж отличалась от стандартов французских коллежей, учитывая специфику миссионной территории. Курс обучения длился четыре-пять лет, в течение которых они учились читать и писать, знакомились с основами наук и искусств и получали христианское наставление (катехизис), как для спасения своей души, так и в будущем для спасения своих соплеменников. Именно поэтому миссионеры старались задержать семинариста в школе, пока ему не исполнится 18-20 лет, и только тогда отпускать его домой, будучи более или менее уверенными в его христианском благочестии и стойкости. Ученики были обязаны носить французскую одежду, которой их снабжали иезуиты, придерживаться французской диеты, дабы, привыкнув к ним, «они испытали ужас от Дикарей и их грязи»[943]. День семинариста открывался индивидуальной молитвой в 4 часа утра и последующей мессой, затем начинались уроки, часто

[939] JR. Vol. XII. P. 217. Давос так и не вернулся в Гуронию из-за окончательно подорванного здоровья. В конце концов, в 1643 г. он был вынужден отправиться для лечения во Францию; на корабле у него начался жар и, в возрасте 55 лет, он скончался в пути (MNF. Vol. II. P. 817).
[940] JR. Vol. XIV. P. 257.
[941] Ibid. Vol. IX. P. 301.
[942] Ibid. Vol. XII. P. 139.
[943] JR. Vol. XII. P. 109.

прерываемые переменами, во время ежедневных прогулок юноши занимались рыбной ловлей и охотой[944].

Главной проблемой оставалось материальное обеспечение обучения. «Ибо вместо одной Семинарии, вы видите три, – одна для алгонкинов, другая для монтанье, и третья для гуронов». Летом 1637 г. к двум выжившим гуронским ученикам из первой партии добавились три новых. Таким образом, количество воспитанников оставалось в пределах пяти-шести – все, что могли позволить себе миссионеры, исходя из их материальных возможностей. Однако, в отличие от двух старших товарищей, зарекомендовавших себя с точки зрения иезуитов с лучшей стороны, «вновь прибывшие стремились лишь к исполнению своих желаний и потаканию чувствам... Эти новые гости, отдаваясь, согласно их традиции, воровству, обжорству, играм, праздности, лжи и подобным порокам, не смогли вынести отеческих предостережений, сделанных им, чтобы изменить их образ жизни». В результате, через год они бежали, украв каноэ. Вслед за этим, в Гуронию по просьбе де Монманьи, обеспокоенного ситуацией, в которой там оказались миссионеры, отправились и оставшиеся двое старших учеников, Арман-Жан Андехуа и Жозеф Теуатирон. Отец Даньель, лишившись работы наставника, вызвался сопровождать их[945].

Тем не менее, полностью Гуронская семинария закрыта не была. В том же 1638 г. миссионеры пошли на смелый эксперимент, взяв в качестве ученика 50-летнего мужчину по имени Атейяшиас, убежденные его настойчивостью и горячим желанием обучения. Возможно, это решение было инспирировано также общими тенденциями развития иезуитского апостолата в Гуронии: с 1637 г. там приступили к крещению взрослых людей в здравии, а в 1638 г. главный акцент в конверсионных усилиях начал перемещаться с детей к главам домохозяйств. Те аргументы, которые привел новоявленный ученик миссионерам, колеблющимся в принятии решения, отражали эту эволюцию: «Мне кажется, – говорил он, – что вы не правы, предпочитая детей взрослым

[944] *Rochemonteix C*. Op. cit. T. I. P. 282-284.
[945] JR. Vol. XIV. P. 231-237, 243-245.

мужчинам. Юношей не слушают в нашей стране... Но тому, что говорят [мужчины] – верят; следовательно, я лучше передам ваше учение, когда вернусь в свою страну»[946].

Всего к осени 1638 г. у иезуитов обучалось 15 детей туземцев, «и они обещали привести еще больше весной»[947]. Даже этого количества иезуитские фонды не были способны выдержать. По-прежнему сохранялась проблема удержания учеников в семинарии. Весной 1639 г. иезуитских воспитанников поразила эпидемия, в результате которой двое мальчиков умерли. «Эти жертвы заставили нас оставить только пятерых или шестерых младших мальчиков», отпустив оставшихся по домам[948]. Это привело к закрытию индейской семинарии в Нотр-Дам-дез-Анж. Таким образом, лишь французский коллеж будет постоянно функционирующим образовательным институтом в Канаде. После того, как в 1639 г. иезуиты оставят Нотр-Дам-дез-Анж и перейдут в Нотр-Дам-де-Рекувранс, квебекский коллеж обретет свое окончательное единство.

Динамика крещений продолжала расти: против 23 крещений в 1634-м – около 60 в 1635 г., причем на этот раз абсолютное преобладание имела Гуронская миссия: не менее 40 крещений взрослых и детей при смерти[949]. Канадские иезуиты по-прежнему считали нежелательным крестить индейцев в здравии: «Мы не осмеливаемся все же допускать к крещению никого, кроме тех, кого видим при смерти, или детей, в которых мы уверены; ибо, еще не будучи полностью наставленными, эти Варвары быстро выказали бы презрение к нашим святым тайнам»[950]. Лежён был еще весьма осторожен в прогнозах о перспективах иезуитской миссии в новой Франции. «Великие дела обычно завершаются лишь в течение долгого времени», заявлял он в *Реляции* 1636 г. Обращение и цивилизация «дикарей» – это долгий и трудный процесс. «Эта метаморфоза не достигается ни словом, ни в мгновение. Множество людей во Франции воображает, что все, что мы должны сделать, это открыть наши рты и

[946] Ibid. Vol. XVI. P. 171.
[947] Ibid. Vol. XIV. P. 257.
[948] JR. Vol. XVI. P. 187.
[949] Ibid. Vol. VII. P. 275, 285-297; Vol. VIII. P. 139-141, 155.
[950] Ibid. Vol. VII. P. 275.

произнести четыре слова, и созерцать как Дикарь обращен». Когда же этого не происходит, они «презирают его и осуждают тех, кто наставляет его. О, дай Бог вам терпения! Поспешишь – людей насмешишь. До настоящего времени мы не имеем причин жаловаться, слава Богу. На будущее мы лелеем добрые надежды»[951].

В октябре 1635 г. Шамплена разбил паралич. Готовясь к смерти, он составил 17 ноября под руководством его духовника и душеприказчика Ш. Лалемана завещание, по которому передавал иезуитской миссии 3900 ливров из его капиталов в Компании Новой Франции, 500 из которых должны были пойти на обустройство Нотр-Дам-де-Рекувранс. Помимо этого он оставил иезуитам 400 ливров на помин души[952]. 25 декабря 1635 г., на Рождество, Шамплен скончался на руках Лалемана. «Я уверен, – писал Лежён, – что Бог оказал ему милость в силу того блага, которое он обеспечил для Новой Франции, где однажды, мы надеемся, наши французы возлюбят и послужат Господу, и наши Дикари будут знать и обожать его». «Наше Общество, – вторил ему из Гурони Лемерсье, – будет вечно обязано ему за доброту, которую он всегда показывал к нам, и в течение всей своей жизни и при смерти»[953]. С его смертью завершилась целая эпоха в истории Канады, связанная с открытием и начальным освоением новых земель. Последующие поколения строили на том фундаменте, который заложил в Новой Франции Самюэль де Шамплен.

И для иезуитов смерть Шамплена означала новый этап развития их апостолата в Канаде. С этого времени тенденция к отказу от некоторых элементов программы «французации», главным апологетом которой был именно Шамплен, развивалась уже без препятствий, приведя к 1640 г. к еще более серьезной модификации этой программы и всего иезуитского миссионерского предприятия. Под сомнение будет поставлен главный постулат о необходимости совместного проживания французов и индейцев для христианизации последних. Тем не менее, для этого понадобится такой крупный успех, как обращение

[951] Ibid. Vol. IX. P. 91-93.
[952] MNF. Vol. III. P. 31-32. Эти деньги достались, в конечном счете, кузине Шамплена, Мари Камаре.
[953] JR. Vol. IX. P. 207; Vol. XIII. P. 19-21.

монтанье Тадуссака в 1640-1641 гг., а пока иезуитские миссионеры продолжали провозглашать базовые ценности «французизации». «Быть Варваром и добрым христианином, жить как Дикарь и как дитя Бога, две абсолютно разные вещи», убежденно заявлял о. Лежён в 1636 г. Однако, он впервые выразил разочарование в установках «французизации», сместив акцент с культурных аспектов к религиозно-нравственным: «Я больше желаю видеть эту страну очищенной, чем населенной»[954].

Составленный совместно с клерками Компании Новой Франции в 1635-1636 гг. документ «*Причины, дозволяющие браки французов с туземными женщинами*», также написан еще в духе шампленовской «французизации». Вопрос браков французов с индианками в начальный период колонизации был весьма значим и для торговцев, и для миссионеров. Компания видела в них средство привлечения к постоянному жительству в колонии ее работников, в своем большинстве холостых мужчин. С другой стороны, эти браки должны были укрепить симпатию дикарей к французам, как к их братьям, ставшим членами их племен. В результате, колония могла рассчитывать на множество воинов и безопасность со стороны дикарей. Это также стало бы средством заселить страну. Миссионеры, в свою очередь, видели в них средство христианизации. Они считали, что браки французов и туземок сильнее свяжут колонистов с миссионерами, ибо те не только будут освящать эти браки, но и крестить и наставлять их жен. Межрасовые браки также выступали средством привлечения родственников индейских жен к цивилизованной и христианской жизни, что вело к «сокращению количества дикарей и увеличению числа христиан, тем более, что все их дети будут крещены, если же они останутся дикарями, то и они будут дикими». Извращения веры не должно опасаться, ибо в обществе французского мужа и отца ни жена, ни дети не отпадут от истинной религии[955].

[954] JR. Vol. IX. P. 91, 191.
[955] MNF. Vol. III. P. 36-39.

Но оставался вопрос: допустим ли брак христианина с язычницей, даже с целью ее обращения? Генерал Вителлески, которому был послан этот документ, ответил однозначным отказом в 1638 г.[956] Возможно, это было начальной точкой отсчета в ревизии программы «французации» в ее первоначальном варианте. Если для реколлектов и Шамплена первичной была именно «цивилизация» («французация») туземцев как основа христианизации, и с этой точки зрения брак с неверной дикаркой представлялся эффективным путем приближения к французским образу жизни и вере, то иезуиты начали выдвигать на первый план именно религиозный аспект: вера прежде культуры, обращение перед супружеством.

В том же 1636 г. Лежён, выражая вполне адекватные шампленовским проектам чувства, писал о том, что «чем больше слава французов продолжит увеличиваться в этих землях, тем больше… Дикари станут восхищаться силой, изобретательностью и нравственностью наших французов, что составит большую часть их веры, и заставит с большей готовностью принять ее». Тем не менее, он позволил себе допустить сомнение в этом, добавив: «я дрожу, при написании этих слов, так сильно я боюсь разочароваться в этом ожидании», ибо французские поселенцы представлены «как лучшими и избранными душами, так и воистину низменными и худыми», обучающими туземцев не благочестию, а воровству и пьянству. «И кто бы ни поступал так, он проливает кровь Иисуса Христа, которому он препятствует войти в эти бедные души»[957].

Однако реальные успехи подобной программы были весьма незначительны. Практически лишь некоторые индейцы соглашались на совместное проживание с французами и на работу на земле. Известен лишь один случай, когда этот опыт был расценен миссионерами как положительный: Ля Насс. С другой стороны, известно о конфликтах, возникавших между колонистами и аборигенами, приводящих к их отказу от «французации»[958]. Возможно, именно поэтому иезуиты приступили к реализации собственной

[956] Ibid. Vol. IV. P. 20.
[957] JR. Vol. IX. P. 97; Vol. XI. P. 63, 75.
[958] Ibid. Vol. IX. P. 19.

программы, опирающейся на опыт их коллег в Иберoамерике – программы создания редукций в Новой Франции. Уже к 1637 г. будет создана первая такая редукция в Сен-Жозеф-де-Силлери близ Квебека, а затем и в Ля Консепсьон в Труа-Ривьер. В перспективе, редукционная система вела к полной ревизии программы «французации», как ее понимали Шамплен и большинство других представителей колониальных властей, в иезуитском апостолате в Новой Франции.

Одновременно, начался довольно быстрый рост власти иезуитов в колонии, продолжившейся вплоть до 1663 г., когда Новая Франция будет объявлена вице-королевством. Он отчетливо проявился уже в период болезни и сразу после смерти Шамплена зимой 1635/1636 гг., когда в Квебеке были проведены публичные процессы против торговцев, продававших алкогольные напитки индейцам. 18 декабря 1635 г. были повторены приказы Шамплена 1633 г., запрещающие торговлю алкогольными напитками с индейцами. В этот раз они были обращены не только к французам, но и к аборигенам. Им сообщили, «что если кто-либо из них выпьет, его спросят, кто дал или продал ему это питие; и если он скажет правду, никакого вреда ему сделано не будет, но француз должен будет заплатить штраф. В случае, если он откажется назвать того, от кого он получил это питие, ему запретят входить в дома французов; и если француз впустит его в свой дом, то оба будут одинаково наказаны. Дикари были очень рады этой процедуре». 29 декабря в наказание за «богохульство, пьянство, не посещение Мессы и богослужений на праздники» к столбу, воздвигнутом перед церковью Квебека, «был прикреплен железный ошейник и шевалё [колодки] для преступников». 6 января 1636 г. в них «был помещен пьяница и богохульник; а 22-го один из наших жителей был осужден на штраф в пятьдесят ливров за то, что напоил нескольких Дикарей допьяна»[959].

До этого момента подобных радикальных мер в отношении «бутлегеров» никогда не применялось. Возможно, именно иезуиты настояли на таком наказании, ибо их *Реляции* сообщают об этом со всеми подробностями и с

[959] Ibid. P. 145, 201-203.

явным удовлетворением. Подобные экзекуции будут проводиться и в дальнейшем, часто с прямой подачи миссионеров, особенно в годы правления наследника Шамплена, Шарля-Жака Юо де Монманьи (1636-1648), которого Лежён «охотно назвал бы честью Мальты и удачей нашей колонии»[960].

Назначение Монманьи, рыцаря Мальтийского ордена, губернатором Новой Франции отражало общую тенденцию роста интереса представителей этого ордена к Новой Франции. Стесненное финансовое положение компании 100 акционеров, наряду с вступлением Франции в Тридцатилетнюю войну в 1635 г., заставили Ришелье принять предложение мальтийских рыцарей возглавить колониальную экспансию во Французской Америке. В течение 1635-37 гг. значительное количество французских иоаннитов приняло участие в делах Канады: Марк-Антуан де Шатофо, зимой 1635/1636 г. управлявший Квебеком, а затем вставший во главе Труа-Ривьер; Монманьи, сменивший его на посту губернатора, и его лейтенант (то есть, заместитель) Делиль, прибывшие в июне 1636 г.; Изаак де Разийи, в 1632-1635 гг. управлявший Акадией; Ноэль де Силлери, активно сотрудничавший с иезуитами и финансировавший их проекты. Однако Новая Франция не стала очередным «орденштадтом»: ее сеньоры-акционеры пошли на сделку с ассоциацией торговцев Дьеппа, Руана и Парижа в торговле с Канадой, по сути, отказавшись от первоначальных установок на колонизацию и заселение в пользу расширения мехоторговли[961]. Это соглашение, по всей вероятности, значительно снизило активность мальтийских рыцарей, однако полностью не пресекло ее. Известно, что Монманьи состоял в переписке с гроссмейстером

[960] JR. Vol. XI. P. 49; Vol. XXVII. P. 119. Говоря о степени влияния иезуитов в колонии в этот период, трудно избежать опасности впасть в традиционные стереотипы «иезуитского заговора», «клерикального гнета» и т. п. Сложно всерьез принимать подобные пассажи, не подтвержденные никакими источниками: «Известно, что Ле Жён лично знал всех колонистов и очень строго следил за их благонадежностью и благочестием. Он первым поднимался на каждый прибывающий в колонию корабль для того, чтобы проверить, нет ли там нежелательных товаров» и т. д. (*Акимов Ю. Г.* Очерки... С. 103). Учитывая тот факт, что корабли и их груз были собственностью сеньориального владельца колонии Компании Новой Франции, трудно представить себе иезуитского миссионера, не состоящего на службе этой компании, в роли таможенного досмотрщика.

[961] *Sulte B*. The Jesuits' Relations and Allied Documents // Sulte B. Mélanges historiques. Montréal, 1921. Vol. 7. P. 147-149. Зарождение интереса мальтийских рыцарей к Северной Америке можно проследить вплоть до 1611 г., когда вице-королем Новой Франции был объявлен Шарль де Бурбон, граф де Суассон, бывший членом ордена св. Иоанна (*Roy J.-E.* L'ordre de Malte en Amérique. Québec, 1888. P. 14).

Мальты, в которой подробно отчитывался о религиозном состоянии колонии и успехах миссионеров[962].

Действительно, в череде правителей Новой Франции Монманьи отличался чрезвычайным религиозным рвением. Он участвовал во всех религиозных церемониях в Квебеке и за его пределами, ревностно следил за благочестием поселенцев, регулярно в Великий Четверг посещал Отель-Дье, выполняя свой религиозный долг госпитальера и омывая ноги больным, в том числе и туземцам[963]. И, конечно, активнейшим образом содействовал миссионерским предприятиям иезуитов, прежде всего, щедро спонсируя их апостольские усилия, за что его лично благодарил генерал ордена Вителлески[964]. В отличие от Шамплена, он не настаивал на полной аккультурации («французации») туземцев, ограничиваясь лишь призывами к религиозному обращению[965].

Вместе с новым губернатором в июне и начале июля 1636 г. прибыла очередная партия иезуитских миссионеров, большинство из которых предназначались для Гуронии (см. табл. 1). Практически сразу по прибытию туда отправились оо. Шарль Гарнье, Пьер Шателлен, Изаак Жог[966]. В течение лета в Квебек прибыли и другие миссионеры: о. Николя Адан, так и не освоивший ни одного индейского языка и поэтому служивший в церкви поселения до своего отправления в 1641 г.; о. Франсуа Рагено, наконец достигший берегов Канады, чего ему не удалось в 1628-м, и вернувшийся той же осенью обратно; о. Шарль Дюмарше, изнуренный болезнью, прибыл из

---

[962] JR. Vol. XI. P. 47; *Du Creux F*. Op. cit. Vol. I. P. 369. К сожалению, до настоящего времени сохранилось лишь десять писем де Монманьи, из которых только два написаны в период его пребывания в Новой Франции (первое адресовано Н. де Силлери, без даты (ок. 1637 г.), другое – генералу иезуитов В. Карафе, 18 окт. 1647 г. в: MNF. Vol. VII. P. 61).

[963] JR. Vol. XIX. P. 21-23.

[964] MNF. Vol. V. P. 49; JR. Vol. IX. P. 49; Vol. XI. P. 77, 227-229; Vol. XII. P. 139; Vol. XXVI. P. 23. Монманьи обучался в коллеже Ля Флеш, одновременно с П. Лежёном, Б. Вимоном, Ж. Лалеманом, иезуитами, встретившими его в Новой Франции. В одном из писем упоминается о родстве губернатора с ассистентом иезуитской провинции Франция в Риме Этьеном Шарле (MNF. Vol. III. P. 509. Кстати, Фукерей сообщает, что этот Шарле был родственником Р. Декарта, см.: *Fouqueray H.* Op. cit. T. III. P. 18). Столь выраженное покровительство миссионерам со стороны Монманьи даже нашло отражение в сатире Сирано де Бержерака «*Государства Луны*», где он оказывается полностью под влиянием иезуитов (*Бержерак С., де*. Государства Луны // Утопический роман XVI-XVII веков. М., 1971. С. 229-236). Эта критическая традиция была продолжена и закреплена историографией XVIII-XIX вв., в частности у Сюльта (*Sulte B*. Histoire des Canadiens-Français… T. III. P. 16).

[965] JR. Vol. XI. P. 185-187.

[966] MNF. Vol. III. P. 152, 173; JR. Vol. IX. P. 227, 245-247.

резиденции Сен-Шарль в Миску, чтобы после краткого пребывания в Труа-Ривьер под руководством Ж. Бюте отправиться лечиться во Францию[967]. В конце 1636 г. миссия в Новой Франции насчитывала, таким образом, 26 членов: 20 отцов и 6 братьев-коадъюторов. Пятеро отцов – Адан, Денуэ, Массе и прибывшие из Гуронии Даньель и Давос, и все коадъюторы находились в Нотр-Дам-дез-Анж под руководством настоятеля этой резиденции Ш. Лалемана; Лежён и Декон – в семинарии Нотр-Дам-де-Рекувранс; Тюржи – в Сен-Шарль в Миску, и Жорж Дёдемар и Андре Ришар – в Сент-Анн на Кап-Бретон[968]. Все остальные миссионеры трудились в Гуронской миссии, ставшей к этому времени приоритетным полем иезуитского апостолата в Новой Франции.

Это была последняя крупная партия миссионеров в Новую Францию в первой половине XVII в. Все остальные подкрепления будут присылаться с расчетом на Гуронскую миссию, представлявшуюся в Париже и Риме наиболее перспективной (см. табл. 1). В 1637 г. в Квебек прибыли четыре миссионера – Поль Рагено, Клод Кантен, который не смог высадиться в Миску в 1636 г., Шарль Реймбо и Клод Пижар, брат Пьера Пижара, как раз в это время спешащего в Квебек из Гуронии. Отплывшие в том же 1637 г. в Канаду оо. Жак де Лаплас и Николя Гондуэн остались в резиденции Сен-Шарль, на о. Миску. П. Рагено, прибывший 30 июня, уже 19 июля отправился в Труа-Ривьер на встречу с гуронами, а в начале августа отплыл с их торговым караваном в Гуронию. Прибывшие в июле Пижар и Кантен остались в Квебеке: Пижар – в качестве кюре, одновременно изучая алгонкинский язык, чтобы в дальнейшем работать среди алгонкинов и монтанье, и преподавая в семинарии; Кантен в следующем году, наконец, достиг резиденции Сен-Шарль в Миску[969].

В 1638 г. прибыли еще четверо иезуитов: трое (Ж. Лалеман, Ф. Дюперон[970] и С. Лемуан) предназначались в Гуронскую миссию, Ж. де Лаплас – в Силлери. Назначенный суперио́ром в Гуронию, Жером Лалеман привез в Новую Францию не только новых миссионеров, но и планы организационных

[967] MNF. Vol. III. P. 409; JR. Vol. XXXII. P. 35-37.
[968] MNF. Vol. III. P. 405; JR. Vol. IX. P. 299-301.
[969] JR. Vol. XII. P. 193; MNF. Vol. IV. P. 783.
[970] Ф. Дюперон был первым иезуитом провинции Лион в Новой Франции (MNF. Vol. IV. P. 211).

преобразований в Гуронской миссии, включавших создание института светских слуг миссионеров (*donnés*), и оказавших огромное влияние на миссию иезуитов в Новой Франции в целом. Он также сообщил о готовности французского и римского суперioратов создать должность прокуратора миссии, которую предлагали Ш. Лалеману. Последний отплыл во Францию для исполнения своих обязанностей с теми же судами. Осенью 1641 г. к нему присоединился К. Кантен, официально назначенный сопровождать суда из метрополии и обратно[971].

В 1639 г. прибыли всего три миссионера: о. Бартелеми Вимон, новый суперior канадской миссии, и два отца, предназначенные для Гуронской миссии: Пьер-Жозеф-Мари Шомоно и Жозеф-Антуан Поне де Ля Ривьер, отправившиеся к месту назначения уже через неделю после достижения Квебека[972].

Таблица 1. Иезуитский миссионный персонал в 1632-1639 гг.

Дата прибытия в Новую Францию	Имя и статус	Место назначения	Дата прибытия в миссию	Всего (чел.)
1632	оо. А. Даньель, А. Давос, дух. коадъюторы	Сент-Анн	1632 (до 1633)	5
	оо. П. Лежён, А. Денуэ, профессы, бр. Ж. Бюрель, св. коадъютор	Квебек	1632	
1633	оо. А. Массе, Ж. де Бребёф, дух. коадъюторы, брр. А. Кове, Л. Гобер, св. коадъюторы	Квебек	1633	4

[971] Ibid. Vol. V. P. 42.

[972] 9 августа 1639 г. (MNF. Vol. IV. P. 476-477). Шомоно в своих воспоминаниях ошибается, говоря об отправлении к гуронам «через два дня после прибытия в Квебек». Флот прибыл 1 августа (*Chaumonot P. J. M*. Op. cit. P. 46).

1634	оо. Ш. Лалеман, Ж. Бюте, профессы, бр. Ж. Льежуа, св. коадъютор	Квебек	1634	5
	оо. А. Ришар, професс, Ж. Перро, дух. коадъютор	Сент-Анн		
1635	о. Ж. Декон, професс, брр. П. Летелье, П. Фотэ, св. коадъюторы	Квебек	1635	8
	о. Ш. Тюржи, професс, оо. Ш. Дюмарше, К. Кантен, дух. коадъюторы	Сен-Шарль		
	оо. Ф. Лемерсье, професс, П. Пижар, дух. коадъютор	Гуронская миссия	1635-1636	
1636	оо. Н. Адан, Ф. Рагено, профессы	Квебек	1636	6
	оо. Ш. Гарнье, П. Шателлен, профессы, И. Жог, дух. коадъютор	Гуронская миссия		
	о. Ж. Дёдемар, професс	Сент-Анн		
1637	оо. Ж. де Лаплас, Н. Гондуэн, профессы	Сен-Шарль	1637 (до 1638)	5
	о. П. Рагено, професс	Гуронская миссия	1637	
	оо. Ш. Реймбо, професс, К. Пижар, дух коадъютор	Квебек		
1638	оо. Ж. Лалеман, Ф. Дюперон, С. Лемуан, профессы	Гуронская миссия	1638	3
1639	о. Б. Вимон, професс, бр. К. Жайе, св. коадъютор	Квебек	1639	4
	оо. П.-Ж. Шомоно, Ж.-А. Поне, профессы	Гуронская миссия		
ИТОГО:				40

Как видно из таблицы № 1, профессов, направленных в новофранцузскую миссию в 30-е гг. XVII в., в два раза больше, чем духовных коадъюторов (23 и 10, соответственно), всего 7 светских коадъюторов (и это число в дальнейшем увеличится не намного), что можно считать особенностью этой миссии. Также прослеживается тенденция роста значения Гуронской миссии к концу 30-х гг., по сравнению с другими, в том числе, и с Квебеком. Туда были направлены (что не значит, что они достигли пункта назначения по тем или иным причинам), 11 иезуитов, из которых 9 – были профессами, и ни одного светского коадъютора. С другой стороны, некоторые миссионеры (как, например, Ш. Реймбо и К. Пижар) позднее будут направлены в Гуронию из других миссий.

Сокращение количества прибывавших в Новую Францию иезуитов объяснялось, с одной стороны, ростом расходов миссии, с которым она не справлялась. В перспективе создания редукционной системы, к чему в этом году приступил о. Лежён в Силлери, необходимо было сконцентрировать все средства на этом проекте. Здесь же надо добавить, что в 1639-1642 гг. провинциалом Франции был о. Жак Дине, известный своей оппозицией канадской миссии[973]. За весь срок его правления, по его непосредственному приказу в Новую Францию был послан лишь один миссионер (Н. Гондуэн в 1639 г.), остальные – распоряжениями генерала Вителлески в ответ на их просьбы. Антимиссионерская позиция Дине была столь явной, что супериор Вимон был вынужден обратиться к генералу с просьбой о содействии интересам миссии в парижском супериорате. Вителлески, действительно, написал Дине, призывая его «хотя бы к толике того рвения и самоотверженности» в отношении заморского апостолата, которые характеризовали его предшественника[974]. Возможно, оппозиция Дине канадской миссии объяснялась не столько соображениями экономии, сколько его интересом в расширении иезуитского апостолата на Востоке, в Леванте,

[973] *Fouqueray H.* Op. cit. T. V. P. 211.
[974] MNF. Vol. IV. P. 254, 450-451.

особенно ярко проявившемся после назначения его прокуратором провинции Франция в Риме в 1642 г.[975]

С другой стороны, иезуитов и их рабочего персонала в колонии и так было уже вполне достаточно: Ф. Рагено в «*Истории миссии Новой Франции*» (1637) называет число в 70 человек[976]. Из них собственно иезуитов было 30: 24 отца и 6 братьев-коадъюторов, семеро из которых находились у гуронов[977]. Оставшихся 40 составляли 15 рабочих, присланных в этом году шевалье де Силлери, и многочисленные иезуитские слуги (*domesticii*). В июле 1641 г. о. П. Рагено даже писал генералу Вителлески о чрезмерном количестве миссионеров в Канаде, что влекло за собой большие расходы и порождало напряженность в отношениях между ними, мешавшую работе[978]. Генерал весьма серьезно отнесся к замечаниям миссионера, и в следующем, 1642-м г., писал и ему, и французскому провинциалу по этому поводу, напоминая, что где бы не находились священники, они «должны всячески избегать [внутренних] противоречий, если мы действительно хотим способствовать спасению душ». И он прямо указывал на необходимость избавиться от тех членов миссии, кто оказался неспособным к реализации ее целей, прежде всего, неспособных к обучению индейским языкам[979].

Во второй половине 30-х гг. иезуиты Квебека интенсифицировали работу с соседними индейскими группами. Лежён, курсирующий между Квебеком и Труа-Ривьер, с 1636 г. приступил к публичным проповедям на туземных языках на больших советах монтанье и алгонкинов. В апреле 1637 г. он выступил перед представителями монтанье и алгонкинов, проповедуя им «о трех пунктах: их химерической вере, опровергая их ошибочные представления; реальности Бога; и… его правосудии, которое пробовал доказать естественными причинами»[980].

[975] *Fouqueray H.* Op. cit. T. V. P. 356-357.
[976] MNF. Vol. III. P. 449.
[977] Ibid. P. 798-799.
[978] Ibid. Vol. V. P. 22-23.
[979] Ibid. P. 220.
[980] JR. Vol. XII. P. 149.

12 июня Лежён заметил, что его проповедь слушали «дикари от семи или восьми народов, часовня была заполнена»[981].

Эпидемия, разразившаяся среди племен долины реки Св. Лаврентия летом и осенью 1637 г., также немало способствовала готовности индейцев прислушиваться к предложениям французских миссионеров и соглашаться на крещение. Всего отцами в Квебеке и Труа-Ривьер в этом году было крещено ок. 100 человек, по прежнему больных при смерти. В Гуронии число крещеных составляло 200 человек, среди которых впервые появляются крещеные в здравии взрослые люди[982].

В 1637-1638 гг. под руководством Лежёна иезуиты начали один из наиболее важных и перспективных миссионерских проектов в Новой Франции первой половины XVII в. – создание системы Лаврентийских редукций, то есть поселений для индейских обращенных на территории колонии. Первые две редукции для смешанного туземного христианского населения были основаны в миссии Ля Консепсьон в Труа-Ривьер и в Силлери, иезуитской резиденции близ Квебека. Новое направление миссионерской деятельности иезуитов вызвало дальнейшую модернизацию их программы апостолата в Новой Франции. Одновременно, с прибытием в 1638 г. нового супериора Гуронской миссии Ж. Лалемана, серьезные реформы миссионерской стратегии иезуитов начались и в Гуронии.

В *Реляции* за 1638 г. П. Лежён, по-прежнему считая детей приоритетной группой христианизации, благодаря успехам миссионеров в Гуронии в обращении взрослых и свидетельствам благочестия, предоставленным алгонкинами и монтанье Силлери, смягчил категоричность своих ранних утверждений. Он все еще был уверен, что «не стоит ничего ждать от старых Дикарей, вся надежда только на молодёжь», но признал, что «опыт учит нас, что

[981] Ibid. P. 175-177.

[982] JR. Vol. XI. P. 81; Vol. XIII. P. 35. Трудно согласится с Такао Абэ, что поворот к взрослому населению связан с прибытием нового гуронского супериора Ж. Лалемана, якобы критиковавшего «фундаментальный недостаток в миссионерском предприятии», т. е., концентрацию на детях и умирающих, что Абэ связывает с обращением к опыту иберийских иезуитов XVI в. в Японии (*Takao Abé*. The Jesuit mission... P. 119). Первые крещения взрослых в здравии начались за несколько месяцев до прибытия Лалемана, сначала в Гуронии, а затем и в Квебеке, и стали следствием объективной логики развития иезуитского апостолата с начала реставрации миссии в 1632 г.

нет такого засохшего леса, который Бог не сможет заставить снова зазеленеть, когда ему будет угодно»[983].

Как результат интенсификации апостольских усилий, число крещений в течение этого сезона (лето 1637 – лето 1638 гг.) в Квебеке увеличилось: там миссионеры крестили более 150 человек, тогда как их коллеги в Гуронии, переживавшие настоящие гонения в условиях эпидемии, могли похвастаться лишь сотней обращенных[984]. «Я теперь не знаю ни одного Дикаря, жившего в течение некоторого времени около наших поселений, который посмел бы публично сопротивляться нашей Вере», самодовольно замечал Лежён, говоря о качестве конверсии в Квебеке. «Нет больше никого, из слышавших нас, кто возражал бы против пожертвования нам своих детей и больных для Крещения. Если некоторые не просят Крещения, то лишь потому, что считают себя недостойными...». Наступление миссионеров на религиозные туземные традиции разворачивалось по всем фронтам: «Колдуны и жонглеры потеряли большую часть доверия, они больше не дуют на больных, не бьют в свои барабаны, кроме как, возможно, ночью или в удаленных местах, но не в нашем присутствии. Не видно больше праздников объедания, нет больше общения с демонами: все это изгнано с наших глаз. Другие суеверия будут подавлены постепенно». Главным условием этого Лежён теперь уверенно называет переход индейцев к оседлому образу жизни: «Если бы все Дикари были поселены, то мы не замедлили крестить их»[985].

Миссия в Труа-Ривьер, получившая название Ля Консепсьон (Зачатия), наряду с Гуронской, в этот период становится приоритетной для иезуитских отцов. В этом межплеменном экономическом и политическом центре для миссионеров возникла великолепная возможность знакомства с представителями различных народов, их языками и обычаями. Поэтому Лежён с самого начала существования миссии просил у провинциала подкреплений: «мне кажется, трое – не слишком много для Труа-Ривьер; один будет для наших

[983] JR. Vol. XIV. P. 125.
[984] Ibid. Vol. XIV. P. 129; Vol. XV. P. 69.
[985] Ibid. P. 223-225.

французов, а двое других для дикарей; действительно, может случаться так, что одного из них пошлют к гуронам»[986]. Однако, до 1635 г. она обслуживалась всего двумя, хотя и самыми яркими представителями этого поколения иезуитских миссионеров в Новой Франции: супериором П. Лежёном и Ж. Бюте, а в дальнейшем – в основном последним, вплоть до его смерти в 1652 г. С помощью своего настоятеля и общаясь с постоянно присутствовавшими в этом важнейшем торговом пункте туземцами, Бюте за короткое время в совершенстве овладел языком и монтанье, и алгонкинов, став, наверное, самым выдающимся знатоком алгонкинских языков в первой половине XVII столетия.

В первую же зимовку в Труа-Ривьер миссионеры столкнулись с ужасным голодом, сопровождаемым оспой и цингой. На пост постоянно приходили полумертвые люди в поисках пропитания и утешения. Иезуиты старались по мере своих сил помогать им, отдавая даже свои небогатые запасы продуктов: «Пока обед готовился, мы говорили им о Боге»[987]. В результате уважение монтанье к ним за эту зиму сильно выросло, что, несомненно, способствовало конверсии. Первое крещение на этом посту, открывшее старейший регистр церковных актов в Новой Франции, произошло 18 февраля 1635 г., когда Лежён крестил больную женщину из Тадуссака, оставленную там своими соплеменниками. Всего же на 1635 г. приходится 5 крещений в Ля Консепсьон[988].

В дальнейшем количество крещений продолжало расти. «Так как Дикарям больше нравится Труа-Ривьер, чем Квебек, – писал в августе 1636 г. Лежён, – они останавливаются там чаще, и в больших количествах. Вот почему Отцы, которые жили в этом году в нашей резиденции Ля Консепсьон, крестили больше людей, чем те, кто оставался в Квебеке»[989]. Начиная с 1636 г., монтанье впервые сами призывают священников для обряда. Отцы семейств, оставаясь язычниками, просили крестить своих больных жен и детей, как в надежде излечения, так и из страха посмертного наказания. Один из вождей, Эруаши,

[986] Ibid. Vol. VIII. P. 59-61.
[987] JR. Vol. VII. P. 269; Vol. VIII. P. 33.
[988] JR. Vol. VII. P. 289-295; *Sulte B*. Histoire de la ville des Trois-Rivières... P. 76-77.
[989] JR. Vol. IX. P. 7.

просил крестить своих сына, дочь и племянницу[990]. В результате, в Труа-Ривьер раньше, чем в Квебеке, начали крестить не только детей, но и молодых людей, после продолжительного наставления. Если здоровые взрослые, главным образом вожди, старейшины и шаманы, еще не осмеливались принимать христианство, опасаясь общественного осуждения и потери статуса, они, по крайней мере, перестали сопротивляться крещению других или насмехаться над новообращенными и их верой. Лежён в *Реляции* 1636 г. посвятил целую главу надеждам, которые ему внушили эти изменения[991].

Весной 1637 г. в Труа-Ривьер впервые появились аттикамек (*Poisson Blanc*, народ «Белой Рыбы», как их называли французы), племя языковой семьи монтанье, обитавшее у истоков реки Сен-Морис и, с этого времени, регулярно посещавшие французский пост для сбыта мехов. Настоятель Ля Консепсьон о. Жак Бюте окрестил нескольких больных, а на всеобщем пире, который иезуиты периодически устраивали для приходящих в Труа-Ривьер индейцев, вождь местных монтанье Макхеабиштишу, сам будучи наполовину аттикамек, дал им урок катехизиса. В итоге, во время следующего визита в 1638 г. они попросили миссионеров начать их наставления с целью будущего крещения[992]. С этого времени и до 1651 г. аттикамек становятся самыми перспективными «клиентами» миссии в Труа-Ривьер[993].

Остальные группы монтанье, особенно монтанье Тадуссака, одного из первых торговых постов в Новой Франции, функционировавшего еще с XVI в., оставались вне иезуитского миссионерского влияния, сопротивляясь попыткам их христианизации, что было связано как с традиционализмом, так и с торговой конкуренцией между племенами низовий Св. Лаврентия и внутренних районов Канады, где все интенсивнее развивалась мехоторговля. С 1637 г. в Труа-Ривьер начинается активная миссионерская работа не только с монтанье, но и с алгонкинами (кичезипирини и вескарини).

---

[990] Ibid. P. 7-67.
[991] Ibid. P. 87-111.
[992] Ibid. Vol. XI. P. 125; Vol. XII. P. 171-173; Vol. XVI. P. 71.
[993] *Sulte B*. Histoire de la ville des Trois-Rivières... P. 113; *Sulte B*. Trois-Rivieres D'Autrefois. Troisieme serie // Sulte B. Mélanges historiques. Montréal, 1933. Vol. 20. P. 75.

Кичезипирини жили в постоянной деревне на о. Алюмет на р. Оттава (поэтому французы называли их алгонкинами Острова), что делало их важным звеном в межплеменной торговой сети, раскинувшейся к этому времени от Великих озер до залива Св. Лаврентия. В частности, кичезипирини были основными посредниками в торговле между гуронами, с одной стороны, и монтанье и французами низовий Св. Лаврентия, – с другой. После 1614 г., когда центр французской мехоторговли переместился в Гуронию, алгонкины сохранили свое влияние, так как из-за ирокезской опасности, коммуникации между французской колонией и гуронами продолжались по р. Оттава. В частности, кичезипирини продолжали взимать пошлину и с французских, и с туземных торговцев, проходящих через их территорию. Поэтому Шамплен, заинтересованный в сохранении союза с этим племенем, послал туда в 1618-1620 гг. постоянного представителя (Николе), а с 1633 г. поддерживал стремление иезуитов основать среди них миссию[994].

Деятельность миссионеров среди алгонкинов Острова привела к росту фракционности внутри племени. Тессуат, сахем кичезипирини, видя, как новая религия разрушает единство его народа, выступил против иезуитов, угрожая убивать каждого обращённого алгонкина. Это не только вызвало неприязнь к нему со стороны французских священников, но и заставило многих алгонкинских неофитов покинуть остров. Между 1630 и 1640 гг. многие из новообращённых кичезипирини и связанных с ними вескарини оставили долину Оттавы и переселились ближе к французским поселениям. Миграция усилилась после того, как в 1636 г. Тессуат умер. Его сын Тессуат II, наследовавший сахемство и имя отца, был вынужден смягчить религиозную политику, ища союза с французами против ирокезов, хотя сохранил неприязнь к миссионерам.

Когда он и его воины в мае 1636 г. обратились в Труа-Ривьер за помощью против ирокезов, французская делегация (представитель Компании Новой Франции Франсуа де Ган и о. Лежён) четко определила условия союза,

[994] JR. Vol. XXIII. P. 275-277; MNF. Vol. II. P. 393-394.

полностью отражавшие установку на «французизацию»: «Вы до сих пор не соединились с нашими французами, ваши дочери вышли замуж [за представителей] всех соседних народов, кроме нашего. Ваши дети живут на землях ниписсинг, алгонкинов, аттикамек и всех других народов. До сих пор вы не предложили их французам для наставления. Если бы вы сделали это со времени нашего первого прибытия в страну, вы все знали бы к этому времени как обращаться с оружием, как мы, и вы не умирали бы ежедневно. Тот, кто сотворил все, и кто защищает нас, сохранил бы вас так же, как он бережет нас, ибо мы стали бы одним народом»[995]. Те же условия были повторены Монманьи на совете с алгонкинами в Квебеке 15 декабря 1636 г. Губернатор «был удивлен тем, что, живя лицом к лицу с французами так долго, они еще не приняли их веру». Лежён впервые тогда публично произнес речь на алгонкинском языке, положив начало массовым проповедям миссионеров среди кичезипирини и вескарини[996].

Уже к 1638-1639 гг. христианизация алгонкинов в Труа-Ривьер шла полным ходом, хотя и не имела систематического характера. Наставление и крещение получали лишь те алгонкины, которые приходили в факторию, хотя в этот период их становилось все больше и больше. Массовой эта миграция станет лишь в период эпидемии 1639-1640 гг.[997] Среди неофитов кичезипирини появляются собственные проповедники, не только открыто провозглашавшие новую веру, но и стремившиеся обратить соплеменников, как, например, Иньяс Амискуапеу[998]. В христианство обращаются родственники Тессуата II, например 40-летний Умасатикуео, его племянник, восприемником которого стал знаменитый путешественник Жан Николе, давший ему имя Абдон[999]. Позже, однако, он стал отступником и яростным противником миссионеров. Только с

[995] JR. Vol. IX. P. 217-219. В июле французы отказали в помощи против могауков монтанье Тадуссака, мотивируя свой отказ теми же аргументами (Ibid. P. 227-233).
[996] Ibid. Vol. XI. P. 185-189.
[997] Ibid. Vol. XVIII. P. 91-95.
[998] Ibid. Vol. XVI. P. 119. Лежён посвятил ему по главе в своих *Реляциях* 1638 и 1639 гг., прославляя удивительную духовную силу и нравственность этого юноши (Ibid. Vol. XIV. P. 191-203; Vol. XVI. P. 113-133).
[999] *Butterfield C. W*. History of the Discovery of the Northwest by John Nicolet in 1634, with a Sketch of his Life. Cincinnati, 1881. P. 96.

созданием редукции в 1640 г. в Труа-Ривьер христианизация алгонкинов приобретет более последовательный характер.

Миссии в заливе Св. Лаврентия (Сент-Анн и Сен-Шарль) во второй четверти XVII в. оказались на периферии иезуитского апостолата в Новой Франции. Сент-Анн, возникнув в 1629 г. как французский форпост на о. Кап-Бретон, оставалась малочисленной и бедной колонией, населенной в основном французами. После отзыва оттуда оо. Вимона и Вьёкспона весной 1630 г. миссия пустовала, пока в 1632 г. туда не прибыли оо. А. Даньель и А. Давос. Однако и они там не задержались: уже в следующем году вся колония была эвакуирована и перевезена в Квебек, вместе с иезуитами[1000].

В 1634 г. компания Миску, одна из частных дочерних компаний, созданных акционерами Компании Новой Франции для коммерческой эксплуатации части ее территории, получила в сеньорию весь берег залива Св. Лаврентия, в том числе и о. Кап-Бретон. Де Линьер, представитель компании, нуждаясь в священниках для нового гарнизона в Сент-Анн, обратился к Обществу Иисуса с просьбой о помощи. В итоге, весной 1634 г. туда для духовной помощи французам и христианизации микмаков прибыли Ж. Перро и А. Ришар, возродив тем самым резиденцию[1001].

Успехи в христианизации местных аборигенов были невелики. Судя по *Реляции* Жюльена Перро, в 1634-1635 гг. в Сент-Анн не было совершено ни одного крещения. Несмотря на позитивные впечатления, которые Перро и Ришар получили от общения с микмаками, отметив «послушание, которое они показали в желании быть наставленными, и честность и благопристойность, которые мы увидели в них», они не решались на их крещение из-за недостаточного знания языка[1002].

Из-за проблем со здоровьем Перро уже в 1635 г. вернулся во Францию. В следующем году его заменил о. Жорж Дёдемар, а к 1640 к миссионерам Сент-

[1000] MNF. Vol. II. P. 817.
[1001] Ibid. P. 60*, 489.
[1002] JR. Vol. VIII. P. 157-167.

Анн присоединился брат Франсуа Ару[1003]. Однако бесперспективность миссии к тому времени стала очевидной – в 1641 г. было принято решение о ликвидации резиденции Сент-Анн и распределении ее миссионеров по разным резиденциям на материке: Ришар был назначен в Силлери, откуда совершал миссионерские вояжи в Тадуссак, а Дёдемар принял обязанности кюре Квебека[1004]. Однако в следующем году А. Ришар вновь отправился на Кап-Бретон, хотя не ясно с какой целью. Большую часть 1642 г. он провел на о. Миску, в иезуитской резиденции Сен-Шарль среди микмаков, где остановился по пути к месту назначения. Опустение этой резиденции в результате болезней заставили его окончательно отказаться от Сент-Анн в 1643 г. и переселиться в Миску[1005].

Резиденция Сен-Шарль на острове Миску в заливе Св. Лаврентия (совр. Сен-Луи), также возникшая по инициативе компании Миску в 1635 г., оказалась наиболее трудным испытанием физических и духовных сил миссионеров. Сам остров, «приблизительно 7 лье в окружности», отличался крайне скудными условиями: «Его почва не добра; вода не полезна; леса там не столь высоки и не столь красивы, как на материке; он изобилует куропатками и зайцами; были прежде лоси, но они все истреблены». Но этот остров был крупнейшим рыболовецким центром до французской колонизации Ньюфаундленда в середине XVII в. У его берегов «найдена в изобилии треска, и каждый год много кораблей, загруженных этими рыбами, везут их во Францию, Португалию, Италию и многие другие области»[1006].

В 1635 г. туда прибыли оо. Шарль Тюржи и Шарль Дюмарше, «чтобы управлять Таинствами для двадцати трех французов», живших в Сен-Шарль, «и выяснить перспективы обращения Дикарей», индейцев племени микмаков. Однако это миссионерское предприятие оказалось чрезвычайно трудным. «Страдания были почти единственным занятием этих бедных людей; болезнь сломила их, и смерть забрала большую часть». Дюмарше был вынужден

[1003] MNF. Vol. II. P. 742.
[1004] JR. Vol. XXII. P. 239; MNF. Vol. V. P. 215.
[1005] MNF. Vol. II. P. 853.
[1006] JR. Vol. XXXII. P. 35.

отправиться в Квебек; о. Кантен, направленный в 1636 г. ему на смену, не смог высадиться и был вынужден вернуться во Францию[1007]. Тюржи сопротивлялся в течение некоторого времени, утешая его небольшую паству. Но к весне 1637 г. тяжелый труд и цинга «сломили его так же, как других: все же он сопротивлялся до последнего вздоха. И, похоронив капитана, агента и хирурга, одним словом, всех чиновников, и 8 или 9 рабочих, он умер сам [4 мая], оставив только одного человека, больного при смерти, кого он благочестиво подготовил к этому переходу... Он – первый из нашего Общества, который умер от болезни в этих странах». Его успехи в христианизации микмаков были невелики: за те два года, которые Тюржи провел в Сен-Шарль, «он крестил только одного или двух диких детей, которые умерли немедленно после крещения»[1008].

В 1637 г. иезуиты Жак де Лаплас и Николя Гондуэн, «посланные в те места с целью установления миссии на материке», нашли в Сен-Шарль только 9 человек, «настолько ослабевших, что отцы были вынуждены остаться там, чтобы помочь им». Лаплас, по-видимому, оставил Миску почти сразу же, поскольку в 1638 г. он прибудет в Квебек прямо из Франции. Отец Клод Кантен, посланный в 1637 г. в Сен-Шарль из Квебека, «потерял там свое здоровье, которое он отправился восстанавливать» обратно уже в следующем году, похоронив своего слугу. Он вновь вернулся в миссию в том же, 1638 г., сразу по выздоровлению, и оставался там до 1640 г., когда болезнь вновь заставила его покинуть остров. Осенью он отплыл во Францию для очередного курса лечения. В 1642 г. отец Жан Долебо «стал там хромым во всех его членах», то есть, парализован. В следующем году, отправленный во Францию для лечения, «он столкнулся в пути с Раем» в результате нападения пиратов[1009].

Гондуэн покинул резиденцию в 1638 г. Он сопровождал посольство микмаков во главе с юным сыном вождя в Париж к Людовику XIII с целью признания «этого великого князя, от имени всех этих наций, как их истинного и законного монарха». В ответ, «Король и Королева, полные страсти к спасению

[1007] Он прибудет в Квебек на следующий год, и только в 1638 г. доберется до места своего назначения (MNF. Vol. III. P. 485; Vol. IV. P. 49).
[1008] JR. Vol. XXXII. P. 35-37; Vol. XII. P. 265-267.
[1009] Ibid. Vol. XXXII. P. 37-39.

этих несчастных народов», показали послу дофина, а также «подарили шесть костюмов для истинно королевской особы»[1010]. После возвращения в Миску, послы микмаков в сопровождении Гондуэна сразу же отправились в Квебек, где вручили все эти дары губернатору. Монманьи, «стремясь распространить королевскую честь среди этих наций, и избежать какой-либо ревности», приказал распределить королевские костюмы среди христианских представителей различных индейских народов, присутствующих тогда в Квебеке. Поэтому, «три роскошных костюма были отданы этому молодому Дикарю», послу микмаков, а остальные должны были получить «три христианских Дикаря, избранные из трех наций» (вероятно, монтанье, алгонкинов и гуронов). Индейцы решили носить эти костюмы только по большим праздникам в честь короля и королевской семьи[1011].

Однако Гондуэн не вернулся с микмаками обратно в Сен-Шарль: в дороге он сильно обжегся, ему требовалось серьезное лечение, поэтому он отплыл во Францию в 1639 г., чтобы больше никогда не возвращаться в Северную Америку[1012]. После того, как К. Кантен был назначен в 1641 г. прокуратором для сопровождения судов в колонию, он также больше не вернулся в резиденцию. Благодаря А. Ришару, который сменил в 1643 г. заболевшего Ж. Долебо, миссия в Сен-Шарль продолжила деятельность. Тогда же к нему присоединился Мартен де Лионн, который прибыл в Новую Францию для работы в Гуронской миссии, но найдя в Миску лишь одного Ришара, остался в резиденции помогать ему[1013].

Компании Новой Франции и Миску всячески старались сохранить этот выгодный коммерческий пост, в том числе увеличивая финансирование для иезуитской миссии. В феврале 1639 г. их представители обратились даже к самому генералу ордена с предложением обеспечить работу десяти священников, исполнявших не только миссионерские функции, но и обязанности кюре и капелланов для поселенцев и моряков[1014]. Это предложение

[1010] Ibid. Vol. XV. P. 223.
[1011] Ibid. P. 223-225.
[1012] MNF. Vol. IV. P. 248.
[1013] JR. Vol. XXIV. P. 153-155; Vol. XXXII. P. 39.
[1014] MNF. Vol. IV. P. 191-192, 201, 260.

было отклонено иезуитскими суперiорами, исходивших из интересов миссии в целом: их приоритетом оставались Гуронская миссия и Лаврентийские редукции, настоятели которых постоянно требовали подкреплений, а не периферийные торговые фактории с несколькими французами и непостоянным кочевым индейским окружением. Поэтому в Миску было всегда характерным ограниченное число миссионеров: два-три отца и столько же братьев-коадъюторов. Еще одной специфической чертой этой миссии стала текучесть состава ее персонала, вызванная частыми смертями и болезнями миссионеров из-за суровых условий жизни. В конце концов, от этой резиденции также отказались в 1643 г., после основания редукции для микмаков в Непизигит, на побережье залива Шалёр.

Суперiорат о. Поля Лежёна (1632-1639 гг.) стал основой дальнейшего развития иезуитской миссии в Новой Франции не только в первой половине, но и в течение всего XVII в. Именно при нем миссия приобрела свою структуру, в рамках которой будет развиваться весь этот период: созданы миссии у союзных французам племен – микмаков, монтанье и алгонкинов Св. Лаврентия и у гуронов далеко на западе; заложены основы миссионерской стратегии иезуитов в форме «летучих миссий», с одной стороны, и системы Лаврентийских редукций (Силлери и Ля Консепсьон), с другой; одновременно с этим развита иезуитская сеньориальная система, ставшая правовым фундаментом редукционной системы; основана индейская семинария в Квебеке, прообраз будущих образовательных учреждений иезуитов в Канаде; подготовлено сотрудничество с женскими монашескими конгрегациями (урсулинками и госпиталитками); начата публикация знаменитых *Иезуитских Реляций*, сыгравших важнейшую роль и в популяризации иезуитского апостолата в Северной Америке, и в привлечении ресурсов (в том числе и человеческих) для развития колонии вообще и миссии в частности.

§ 2. Стабилизация миссионной структуры в период супериората Б. Вимона (1639-1645 гг.)

В 1639 г. о. Поль Лежён уступил пост супериора иезуитской миссии в Новой Франции о. Бартелеми Вимону, ветерану I Квебекской миссии, прибывшему 1 августа в Квебек вместе с оо. Поне и Шомоно, предназначенными для Гуронской миссии, светским коадъютором К. Жайе, и шестью монахинями, тремя госпиталитками и тремя урсулинками, в том числе, знаменитой матерью Мари де л'Энкарнасьон[1015]. Летом следующего года к ним присоединились отцы Рене Менар, Жан Долебо и Жозеф-Эмбер Дюперон, брат Франсуа Дюперона, миссионера у гуронов, и два коадъютора, Доминик Скот, бывший доместик в Гурнии, вступивший в орден во Франции, и Жак Ратель (см. табл. 2)[1016].

Таким образом, в 1640 г. миссия Новой Франции состояла из 35 священников, размещенных в 7 резиденциях. Пятеро находились в заливе Св. Лаврентия: Ж. де Лаплас и Ж. Долебо в Сен-Шарль, на Миску, и оо. А. Дёдемар и А. Ришар с братом Франсуа Ару в Сент-Анн. В четырех резиденциях на р. Св. Лаврентия жили 17 миссионеров: оо. Н. Адан и А. Давос с бр. Л. Гобером под руководством супериора о. Б. Вимона в Нотр-Дам-де-Рекувранс в Квебеке, куда Вимон перенес резиденцию супериора, оо. А. Массе и А. Денуэ с бр. К. Жайе во главе с о. К. Кантеном в Нотр-Дам-дез-Анж, оо. Р. Менар и Ж.-Э. Дюперон и братья Ж. Ратель и П. Фотэ под управлением о. П. Лежёна в Силлери и о. Ж. Декон и братья Ж. Льежуа и А. Кове в Ля Консепсьон в Труа-Ривьер под руководством Ж. Бюте. Остальные 13 размещались в Гурнии[1017]. Это была существенная часть всего населения колонии, насчитывавшего от 350 до 450 человек[1018].

[1015] JR. Vol. XVI. P. 9.
[1016] Ibid. Vol. XVIII. P. 75.
[1017] MNF. Vol. IV. P. 442-443; Vol. VII. P. 805-809. О. П. Рагено в *Каталоге* за 1640 г. назван среди персонала редукции Силлери как духовный советник (*consultor*), а о. Ж. Поне – в Гуронской как пономарь (*aedituus*). На самом деле они отправились в Квебек вместе в августе 1640 г. Рагено, вместе с о. Менаром, вернулся к гуронам в следующем году, но Поне остался в Квебеке. Также Ж. де Лаплас осенью 1640 отправился во Францию.
[1018] *Eccles W. J.* France in America. N. Y., 1972. P. 34; *Trudel M.* The Beginnings of New France... P. 246; *Campeau L.* La Mission des Jésuites... P. 85; *Campeau L.* The Jesuits and Early Montreal... P. 41. В этом числе

В 1641-1650 гг. число миссионеров в Новой Франции продолжало расти, вплоть до 1650 г., хотя не в таких пропорциях, как в предыдущем десятилетии. Например, в 1641 и 1642 гг. прибыло только по одному иезуиту – коадъютор Амбруаз Бруэ и професс Франсуа-Жозеф Брессани, а в 1644-1645, 1648 и 1650 гг. – вообще никого. Из прибывших в этот период 25 иезуитов (15 священников и 10 коадъюторов), 11 были предназначены для работы в Гуронской миссии, хотя, из-за ирокезской блокады на реке Св. Лаврентия, не все попали туда сразу же или совсем (см. табл. 2). В целом, в комплектовании новофранцузской миссии продолжали действовать те же факторы, что и ранее: с одной стороны, стремление рядовых французских иезуитов в заморские миссии, поощряемое римским суперіоратом, с другой – скрытая оппозиция провинциальных властей направлению человеческих и материальных ресурсов из метрополии в колонию. Сокращение количества прибывших миссионеров было связано со стабилизацией иезуитской миссии в первой половине 40-х гг. XVII в., недостатком материальных ресурсов и ростом ирокезской опасности.

Таблица 2. Персонал иезуитской миссии в Новой Франции в 1640-1650 гг.

Дата прибытия в Новую Францию	Имя и статус	Место назначения	Дата прибытия в миссию	Всего (чел.)
1640	оо. Ж.-Э. Дюперон, професс, Р. Менар, дух. коадъютор, бр. Ж. Ратель, св. коадъютор	Силлери	1640	6
	бр. Ф. Ару, св. коадъютор	Сент-Анн		
	о. Ж. Долебо, професс	Сен-Шарль		

необходимо также учитывать 10 монахинь (5 урсулинок и 5 госпиталиток). В сравнении с этим числом население английских колоний составило в этом году более 26,5 тыс. чел., из которых около половины проживали в Новой Англии (Documents relative to the colonial history of the State of New York: procured in Holland, England and France. Albany, 1856. Vol. I. P. 567, 568).

	бр. Д. Скот, св. коадъютор	Гуронская миссия		
1641	бб. А. Бруэ, Б. Ривуар (?), св. коадъюторы	Квебек	1641	2
1642	о. Ф.-Ж. Брессани, професс	Гуронская миссия	1645	1
1643	оо. Л. Гарро, Н. Шабанель, дух. коадъюторы	Гуронская миссия	1644	4
	о. М. де Лионн, дух. коадъютор	Гуронская миссия	Миску, 1643	
	о. Г. Дрюйет, дух. коадъютор	Гуронская миссия	Силлери, 1643	
1644	-	-	-	-
1645	-	-	-	-
1646	оо. А. Даран, Г. Лалеман, дух. коадъюторы	Гуронская миссия	1648	4
	о. А. Дефрета, професс	Силлери	1646	
	бр. П. Массон, св. коадъютор	Гуронская миссия		
1647	о. П. Беллоке, дух. коадъютор	Монреаль	1647	6
	оо. Ж. Бонен, А. Греслон, профессы	Гуронская миссия	1648	
	бр. Н. Ле Фольконье, Ф. Боннемэ, Н. Нуарклер, св. коадъюторы	Силлери	1647	
1648	-	-	-	-
1649	о. Ш. Альбанель, професс, Ж. Фёвиль, св. коадъютор	Квебек	1649	2
1650	-	-	-	-
Итого				25

Новый супериор имел собственное видение перспектив развития миссии: в отношении управления; роли образования и лечения в конверсии аборигенов; необходимых условий для христианизации; экономического обеспечения

иезуитского апостолата. Во многих пунктах оно не сходилось с ранее разработанными Лежёном принципами миссионерской работы в Новой Франции.

К осени 1640 г. о. Вимон сформировал духовный совет из иезуитов, которые находились либо в Квебеке, либо в непосредственной близости от него. Первыми советниками супериора (*consultors*) стали оо. П. Лежён, Н. Адан, К. Кантен и Ж. Декон. После прибытия в Квебек в июне 1641 г. Ж. де Бребёфа из Гуронии, он также был назначен духовным советником, занимающимся делами Гуронской миссии и гуронами, прибывающими в колонию. В дальнейшем советники назначались каждый год, и их состав неоднократно менялся. В 1642 г. духовные советники появились и у супериора Гуронской миссии Ж. Лалемана: ими стали П. Рагено, Ш. Гарнье и П. Шателлен. Одним из первых дел нового органа стало рассмотрение проблемы иезуитского землевладения в Новой Франции[1019].

Осенью 1639 г. Вимон приказал оставить резиденцию в Нотр-Дам-дез-Анж и перенести ее в Квебек (Нотр-Дам-де-Рекувранс), исходя, видимо, как из соображений безопасности, так и стремления находиться вблизи представителей светской власти и прибывших монахинь, по отношению к которым иезуиты выступали духовными наставниками[1020]. С ликвидацией резиденции в Нотр-Дам-дез-Анж, Вимон, фактически, отказался и от развития иезуитского земледелия, заложенного там о. Лежёном. В сентябре 1640 г. он обратился к Вителлески с просьбой о передаче земель в Нотр-Дам-дез-Анж в концессию абитанам (то есть, обитателям) Квебека, в чем был поддержан колониальной администрацией[1021]. В силу молчания супериората метрополии, этот вопрос тогда так и не был решен.

Вместе с переносом резиденции, была окончательно закрыта индейская семинария в Нотр-Дам-дез-Анж. В 1639 г. там еще обучались маленькие гуроны, монтанье и алгонкины, под надзором о. А. Давоса, названном в

[1019] MNF. Vol. IV. P. 506-507; Vol. V. P. 368.
[1020] Ibid. Vol. IV. P. 501.
[1021] Ibid. P. 503, 506.

ежегодном каталоге миссии «*scholae praefectum*», то есть школьный префект, наставник[1022]. Отказ от резиденции сократил возможности продолжения работы семинарии. Новых проблем доставил пожар в Квебеке, уничтоживший и иезуитские дом и часовню, и склад, в котором хранилось все имущество миссионеров, «все запасы и подкрепления для наших резиденций и миссий», в том числе и предназначенное для семинарии. С этого времени квебекские иезуиты были вынуждены рассеяться по соседним резиденциям, в основном в Силлери, кроме супериора и его советников, которым Компания Новой Франции предоставила дом в городе[1023].

Не менее важным было нежелание индейских родителей расставаться со своими детьми. Но даже в случае согласия отдать детей для обучения в колонию, туземцы сохраняли недовольство. Пребывание их в Квебеке, в семинарии иезуитов или во французских семьях, рассматривалось индейцами как форма заложничества, необходимого для сохранения союза с французами. Это считалось нормой во взаимоотношениях между различными народами Новой Франции. Лежён, поддержанный губернатором, заявил гуронам на совете в Квебеке в августе 1636 г., что «их дети станут нашими заложниками для безопасности французов, которые живут среди них, и для укрепления наших коммерческих отношений». Подобным образом реагировали и индейцы: «Мы дадим вам нескольких гуронов, и вы должны дать нам нескольких французов»[1024]. Однако эта практика оказывалась односторонней: «Никто не видит никого, кроме маленьких индейцев в домах французов, – негодовал вождь монтанье Тадуссака, – там есть мальчики и девочки, чего ж вы еще хотите? Вы постоянно просите наших детей, но не отдаете ваших; я не знаю ни одной семьи среди нас, которая имела бы француза»[1025]. Лишь присутствие

[1022] Ibid. Vol. VII. P. 805.
[1023] JR. Vol. XIX. P. 65-67. О. Дикасон ошибается, когда говорит, что «в 1640 здание [семинарии в Нотр-Дам-дез-Анж] было разрушено пожаром», как и в том, что иезуиты отказались от обучения детей ради взрослых (*Dickason O. P.* Campaigns to Capture Young Minds: A Look at Early Attempts in Colonial Mexico and New France to Remold Amerindiens // The Canadian Historical Association Revue. 1987. Vol. 22. №. 1. P. 63).
[1024] JR. Vol. IX. P. 283, 287; Vol. XII. P. 127.
[1025] Ibid. Vol. IX. P. 233.

иезуитов в индейских селениях, в какой-то мере, компенсировало это неравенство.

Не последнюю роль в закрытии индейской семинарии в Нотр-Дам-дез-Анж сыграл материальный фактор: содержание индейских учеников обходилось слишком дорого. Когда в 1636 г. Лежён узнал из письма Даньеля, что вместо обещанных 12 гуронов, прибудут всего трое, он испытал огромное облегчение: «это провидение Божье, что он не приведет столь многих из них, как он надеялся, ибо мы не имеем ни зданий в Квебеке, чтобы поселить их, ни пищи, чтобы прокормить, ни материала, чтобы одеть»[1026]. «Они прибывают голыми, как черви, а возвращаются хорошо одетыми; – оправдывался он позже, – им нужно предоставить дом, хорошую мебель, матрацы и одеяла, хорошую одежду, немного ткани и полотна, много пищи и людей, чтобы наставлять и сопровождать их. Это не все, поскольку должны быть сделаны подарки их родителям и друзьям»[1027].

Основание редукций, сначала в Силлери, а затем в Труа-Ривьер также отвлекало внимание иезуитов от образовательных проектов. «Мы обращаем те большие траты, которые мы делали для детей, на помощь их отцам и матерям, помогая им возделывать землю, и поселиться в прочном и постоянном доме; мы все еще сохраняем с нами, однако, нескольких маленьких оставленных сирот»[1028]. Эти строки П. Лежёна в *реляции* 1640 г. звучат как реквием индейской семинарии первой половины XVII в. Возрождение программы иезуитского семинарского образования для канадских индейцев начнется лишь в 1650 г. и займет почти все следующее десятилетие.

Тем не менее, иезуиты не отказались полностью от образовательных программ для туземцев. Само основание редукций должно было в перспективе обеспечить их реализацию. «Дикари… должны быть приведены к оседлой жизни, если мы желаем получить их детей, – писал Лежён в 1640 г. – Те, кто получил удовольствие, помогая нашей семинарии, утешатся, видя, что издержки,

[1026] Ibid. P. 273-279.
[1027] Ibid. Vol. XII. P. 115.
[1028] Ibid. Vol. XVIII. P. 79.

сделанные для детей, используются для строительства небольшого дома, чтобы остановить и привести к Иисусу Христу отца, мать и детей»[1029]. Образование, как часть иезуитской миссионерской стратегии, в дальнейшем было направлено не столько на обращение индейцев, сколько на интеллектуальное и нравственное развитие неофитов. Причем Б. Вимон видел более перспективным обучение старшего поколения, нежели детей. С его точки зрения, «никакого реального плода не было замечено среди Дикарей» в семинарии Нотр-Дам-дез-Анж именно потому, что миссионеры «начали наставление народа с детей». Если и возникнет необходимость восстановить семинарию, то это надо было делать «в новой манере, более легкой, и ради людей старших и более способных к наставлению»[1030].

Периодически возникали различные семинарии, особенно на базе Силлери, где миссионеры реализовывали те или иные воспитательно-образовательные задачи для христианских индейцев. Так, зимой 1642/1643 г. в редукции шесть гуронов, прибывших в Квебек для торговли, «сформировали небольшую семинарию» под патронажем Ж. де Бребёфа. Были и другие желающие, «но наши скудные припасы не позволяют нам допустить больше». В результате, остальные претенденты либо вернулись в Гуронию, либо присоединились к алгонкинам Труа-Ривьер в их зимней охоте на р. Ришелье[1031]. Зимой 1643/1644 г. подобная семинария для шести гуронов функционировала в Труа-Ривьер[1032]. «Этот проект семинарии легок, и не требует больших расходов, и превосходен, – писал Вимон в 1643 г., – выбор нескольких молодых людей, двадцати или двадцати пяти лет, доброй воли и доброго интеллекта, и обучения их один раз осенью и один раз зимой среди наших французских и алгонкинских христиан; предоставление им возможности увидеть и практиковать Христианство среди нас, и среди людей их страны; а затем отослать их, под охраной и руководством наших Отцов у гуронов»[1033].

[1029] JR. Vol. XVIII. P. 81.
[1030] Ibid. Vol. XXIV. P. 103.
[1031] Ibid. Vol. XXIII. P. 317; Vol. XXIV. P. 105, 119.
[1032] Ibid. Vol. XXVI. P. 19-25.
[1033] Ibid. Vol. XXIV. P. 121.

С 1639 г. огромную помощь в этом миссионерам оказали прибывшие в Новую Францию урсулинки, специализировавшиеся на воспитании и обучении девочек и девушек (что было невозможно для иезуитов). Первые три монахини турского урсулинского монастыря во главе с Мари де л'Энкарнасьон прибыли в Квебек вместе с Б. Вимоном, открыв еще одну яркую страницу истории христианской церкви в Канаде[1034].

С помощью их светской покровительницы Мари-Мадлен де ля Пельтри, целью которой было основание семинарии для индейских девочек, они построили монастырь в Квебеке (1641 г.), и приступили к активной работе с женским населением Квебека и Силлери[1035]. В 1640 г. там обучалось 18 девочек, а в следующем году у урсулинок «было более 50 семинаристок и более 700 визитов диких путешественников, которым мы помогли духовно и телесно»[1036]. С помощью иезуитов монахини изучали алгонкинский и гуронский языки, став не менее способными лингвистами, чем их наставники[1037].

Очень скоро мадам де ля Пельтри захотела перенести монастырь и семинарию непосредственно в Силлери, что вызвало конфликт с урсулинками, не готовыми, по мнению их настоятельницы л'Энкарнасьон, поддержанной губернатором де Монманьи, к такому испытанию[1038]. Это привело к разрыву между урсулинками и их патронессой: ля Пельтри, опираясь на помощь Вимона, ушла в Силлери, где основала свою семинарию для индейских девочек, а монахини остались в Квебеке.

Госпиталитки из Дьеппа во главе с матерью Мари Генэ де Сен-Иньяс обосновались в Госпитале (Отель-Дьё) Квебека, построенном на средства племянницы кардинала Ришелье герцогини д'Эгийон[1039]. Они сразу же

[1034] Ibid. Vol. XXXVIII. P. 97-101.
[1035] Ibid. Vol. XVI. P. 9.
[1036] JR. Vol. XIX. P. 37; Lettres de la révérende mère Marie de l'Incarnation... T. I. P. 114, 124.
[1037] Lettres de la révérende mère Marie de l'Incarnation... T. I. P. 116.
[1038] Стоит отметить, что прибывшие монахини были весьма молоды: урсулинкам Мари де Сен-Жозеф было 23, Сесиль Рише де Лакруа – 30, самой л'Энкарнасьон – 40 лет. Их воспитаннице, будущей матери де Сен-Иньяс, вообще было 19. Госпиталитки были еще моложе: супериориссе Мари Генэ де Сен-Иньяс было 29, Анне де Сен-Бернар – 18 и Мари де Сен-Бонавантюр – 22 года.
[1039] JR. Vol. XVI. P. 9.

приступили к лечению больных оспой, сотнями приходивших в Квебек для получения материальной и духовной помощью. С помощью иезуита Пьера Пижара, «у которого была обязанность наставления несчастных этого дома», монахини в течение года приняли более ста пациентов, и предоставили различную помощь (приют, питание и т. д.) вдвое большему количеству нуждавшихся. 20 человек были крещены: в этом ярко проявился религиозный аспект деятельности Отель-Дьё[1040]. В результате столь напряженного труда к весне 1640 г. все три сестры заболели от истощения, и иезуиты были вынуждены заботиться о пациентах, пока их врачи выздоравливали. Число умерших пациентов, особенно туземных, в том году было столь велико, что местные индейцы назвали Госпиталь *maison de mort*, и отказывались входить туда[1041].

Весной 1640 г., в условиях роста эпидемии, не щадившей даже «французов, рожденных в стране», госпиталитки по предложению о. Вимона перенесли Отель-Дьё в Силлери, хотя строительство здания госпиталя в Силлери едва началось (он будет достроен к весне следующего года). Это стало возможным благодаря новой дотации герцогини д'Эгийон, а также прибытию еще двух госпиталиток. Иезуиты передали им в концессию часть земли редукции для строительства больницы и монастыря. Они также направили к ним для помощи в строительстве 6 своих рабочих в Силлери и тягловый скот. Монахини, однако, продолжали испытывать недостаток в средствах существования, и зависели от туземного населения редукции, обеспечивавшего их продуктами охоты и рыболовства[1042].

Зимой 1640/1641 г. они вновь оказались перед наплывом больных и обездоленных, хотя не столь великим, как в прошлом году, что

[1040] JR. Vol. XIX. P. 11; MNF. Vol. IV. P. 549.

[1041] MNF. Vol. IV. P. 511; *Juchereau J.-F.*, *Duplessis M. A.* Les annales de l'Hôtel-Dieu de Québec, 1636-1716. Montréal, 1939. P. 25.

[1042] *Juchereau J.-F.*, *Duplessis M. A.* Op. cit. P. 30-32; JR. Vol. XIX. P. 9-11, 25; Vol. XXXI. P. 163; MNF. Vol. VII. P. 541. Исследователи иногда допускают грубые ошибки в отношении разных конгрегаций монахинь, прибывших в это время в Новую Францию. Так, Дж. Ронда сообщает об основании в Силлери «в 1640 больницы, которой управляют урсулинки» (*Ronda J. P.* The European Indian: Jesuit Civilization Planning in New France // Church History. 1972. Vol. 41. No. 3. P. 391). На самом деле речь идет о монашеской конгрегации т. н. госпитальных августинок Милости Иисуса, основанной в Дьеппе еще в XIII в. Тогда как урсулинки (орден св. Урсулы) возникли в Италии в XVI в. как ответвление францисканского ордена, на рубеже веков утвердившись в разных городах Франции. В Канаде были представлены урсулинки Тура.

свидетельствовало о завершении эпидемии: «Мы приняли и помогли в нашей Больнице 67 больным Дикарям и одному французу; мы поддерживали в течение зимы бедных и слабых, кто не мог следовать за соплеменниками на охоте; семь человек были крещены в нашем Доме, и только четверо из больных скончались». Но трагедии избежать не удалось: 5 марта от болезни умерла мать Жанна де Сент-Мари, которой было 28 лет, не пробыв на земле Новой Франции и 8 месяцев[1043]. С 1642 г. госпиталитки были вынуждены сменить традиционное белое одеяние на серое, потому что было слишком трудно отчистить кровь и грязь, и только по возвращению в Квебек в 1644 г. сестры вернули белые одежды, отмечая свое возвращение в европейскую среду[1044].

Отношения, сложившиеся между монахинями и иезуитами в Новой Франции, отличались теплотой и сотрудничеством[1045]. Урсулинки и госпиталитки активным образом включились в миссионерские проекты Общества Иисуса в Канаде, реализация которых (особенно, женская семинария) была бы неполной без них. Вместе с тем, особенно на первых порах, возникли определенные трения, связанные с вопросами субординации и организации монашеской жизни вновь прибывших. Почти 10 лет иезуиты были единственными представителями церкви в Новой Франции, соответственно, представлявшие в ней высшую церковную власть. Члены Общества Иисуса в Новой Франции рассматривали представителей других католических организаций только в контексте целей и задач своего апостолата: при назначении в Канаду, писал Лежён настоятельнице дьеппских госпиталиток матери де Сен-Франсуа, «не надо учитывать лишь покорность, но также дарования, ум, способный к изучению языка дикарей и управлению, записи и ведению ваших дел, и сильное здоровье»[1046]. Появление новых представителей церкви требовало

[1043] JR. Vol. XX. P. 241-243, 253-255. Мари де Сен-Иньяс умерла в Квебеке 5 ноября 1646 г. в возрасте 36 лет (JR. Vol. XXXI. P. 163-165).
[1044] *Juchereau J.-F.*, *Duplessis M. A.* Op. cit. P. 41-42, 53.
[1045] В своих письмах урсулинская супериорисса Мари л'Энкарнасьон откровенно восхищалась иезуитскими миссионерами, их самопожертвованием и милосердием по отношению к туземцам (Lettres de la révérende mère Marie de l'Incarnation... T. I. P. 67-68, 80-81).
[1046] MNF. Vol. IV. P. 519.

уточнения полномочий сторон, что проявилось в конфликте по поводу устава урсулинского монастыря в Квебеке.

Прибывшие в колонию урсулинки были из Турского монастыря, устав которого имел некоторые расхождения с уставом парижской урсулинской конгрегации. Однако иезуитская провинция Франция имела более тесные связи именно с парижскими урсулинками. На миссионном поле Канады, отрезанном от метрополии океаном, в условиях отсутствия иных урсулинских организаций, это предпочтение не должно было вылиться в проблему. Тем не менее, французский провинциал Ж. Дине и квебекский супериор Б. Вимон попытались заставить мать Мари л'Энкарнасьон изменить устав. Их позиция демонстрировала либо непонимание специфики канадской миссии, требующей полной консолидации всех сил (не только религиозных, но и светских) в освоении новой и враждебной среды, либо вообще нежелание понимать[1047].

В результате, в 1640 г. Вителлески получил возмущенное письмо от настоятельницы турского монастыря матери де Сен-Бернар с упреками в адрес канадских миссионеров. Генерал категорически запретил им вмешиваться во внутренние дела урсулинок и госпиталиток, тем более изменять их уставы. Он также настоял на отправлении в Канаду светских священников, которые должны были заменить иезуитов в предоставлении монахам духовных услуг (проповедь и исповедь). Последнее решение встретило оппозицию со стороны правления Компании Ста Акционеров, не желавшего появления в колонии неиезуитского духовенства[1048]. Проблемы взаимоотношений между иезуитами и другими религиозными группами в Новой Франции еще не раз проявятся в течение колониального периода; это была первая из них.

В период супериората Вимона география иезуитской миссии продолжала расширяться. Этому по-прежнему способствовали главные факторы христианизации в Канаде – эпидемии и ирокезские войны. В поисках новых источников пушнины, вместо обезлюдившего от болезней и набегов могауков

[1047] Возможно, здесь имела место именно миссионерская мотивация: парижские урсулинки давали особый четвертый обет обучать маленьких девочек, тогда как турская конгрегация такого обета не требовала (см. Ibid. Vol. V. P. 4).
[1048] Ibid. Vol. IV. P. 452-455, 488-489, 495, 524-525; Vol. V. P. 5-6.

бассейна р. Св. Лаврентия, французы проникали все дальше на запад, в регион Великих озер (и даже Ирокезию), в чем им активно содействовали миссионеры, ищущие новую паству. Вместе с тем, французская колониальная политика в отношении американских туземцев также способствовала росту интереса к христианской религии. В 1639 г. неофиты редукций получили привилегию пользоваться скидками при покупке французских товаров, в отличие от нехристиан. Компания Новой Франции ежегодно выделяла сумму на приобретение подарков для христианских индейцев, прежде всего, гуронов. Кроме того, она бесплатно предоставляла очищенный земельный надел туземным обращенным «девушкам, которые выйдут замуж»[1049].

В 1640 г. колониальные власти Новой Франции разрешили торговлю огнестрельным оружием с индейцами. Это была реакция на массовую продажу мушкетов ирокезам на территории Новых Нидерландов, пагубные последствия которой французы и их индейские союзники испытали уже в 1639 г. Однако, в отличие от протестантских соседей, французские власти дозволяли такую торговлю только крещеным туземцам. Так, о. Р. Менар в своем «*Annuae Litterae Missionis Canadensis*», направленном ассистенту Французской провинции в Риме Э. Шарле в 1640 г., упоминает вооруженных аркебузами индейцев Силлери[1050]. В июне 1641 г., при крещении гурона Шарля Сондатсаа в Квебеке, губернатор де Монманьи, ставший его восприемником, торжественно вручил ему аркебузу, что стало частью этой религиозной церемонии[1051]. Поскольку именно иезуитские миссионеры определяли готовность к крещению того или иного индейца, их решение становилось ключевым в доступе туземцев к европейскому оружию. Как и в случае редукций, здесь перед французскими иезуитами в Канаде был пример их коллег в Иберoамерике. С 1638-1639 гг. индейские христиане парагвайских редукций с разрешения испанской короны

[1049] JR. Vol. XVI. P. 33. Не вполне ясно, о каком роде замужества идет речь: или за француза, или за индейца из редукции.
[1050] MNF. Vol. IV. P. 536-537.
[1051] Le registre de Sillery... P. 112; JR. Vol. XX. P. 219-221.

были вооружены своими иезуитскими наставниками огнестрельным оружием, дабы защититься от португальских работорговцев[1052].

Эпидемия 1639-1640 гг. распространилась на огромном пространстве североамериканского Вудленда, от Новой Англии до Великих озер. Она стала одной из наиболее опустошительных в Северной Америке XVII в., и в то же время, способствовала окончательному укреплению позиций миссионеров среди монтанье и алгонкинов долины Св. Лаврентия. В сентябре 1639 г. Вимон сообщил Вителлески о 460 крещениях, из которых 300 были совершены в Гуронии[1053]. «Мы крестили больше Дикарей, чем в предыдущие годы, – вторил ему Лежён. – Дикари более десяти разных наций склоняют колени перед Иисусом Христом»[1054]. Осенью следующего года число крещений превысило 1200 душ, из которых более тысячи были гуронами[1055]. Естественно, большинство крещеных в этот период были больными и умирающими, однако миссионеры сохранили и новые тенденции, связанные с крещением здоровых людей после продолжительного катехумената. «Мы имеем два типа христиан в этих странах, – сообщал о. Лежён. – Одни были крещены в сильной болезни, после довольно короткого наставления, однако достаточного, чтобы допустить их к получению этого Таинства; другие были крещены в полном здоровье, будучи хорошо наставленными в основных и самых необходимых статьях нашей веры». К последней категории относились, прежде всего, индейцы редукций[1056].

В 40-е гг. практика крещений приобрела вполне стабильный характер. С прекращением эпидемий и в долине р. Св. Лаврентия, и в Гуронии установился регулярный катехуменат, то есть 2-х- или 3-хлетний искус перед предоставлением таинства. Изменился полово-возростной контингент крестившихся: главное внимание теперь было нацелено на здоровых взрослых, в первую очередь, мужчин, а не детей и стариков при смерти. В *Реляции* 1643 г. Б.

[1052] *Бёмер Г.* Ук. соч. С. 326.
[1053] MNF. Vol. IV. P. 253; JR. Vol. XVI. P. 59; Vol. XV. P. 187.
[1054] JR. Vol. XVI. P. 37. Речь идет, конечно, не об отдельных племенах и народах, а о различных группах монтанье реки Св. Лаврентия, гуронах и их соседях и алгонкинах кичезипирини и вескарини Оттавы.
[1055] Ibid. Vol. XVIII. P. 119; Vol. XIX. P. 77.
[1056] Ibid. Vol. XVI. P. 59; Vol. XVIII. P. 119.

Вимон отметил, что миссионеры «крестили здесь [в Квебеке] приблизительно сто взрослых, без детей»[1057].

К 1640 г. иезуиты уже четко представляли себе то миссионное «поле», на которое они были посланы своими суперiорами. В *Реляции* 1639 г. гуронский супериор Ж. Лалеман сообщал, что «поскольку в этой... Новой Франции есть два вида варваров, – а именно, бродячие и оседлые, – и поскольку наше Общество предприняло обращение обоих, есть две основных миссии, – одна для… кочевых варваров, которых мы пытаемся в то же время объединить и сделать христианами; другая – для оседлых племен»[1058]. Это разделение предполагало и различные задачи и методы, стоявшие перед миссионерами, работавшими либо среди кочевых монтанье и алгонкинов бассейна р. Св. Лаврентия, либо оседлых гуронов Джорджиан-Бей.

В течение 30-х гг. большинство племенных групп монтанье, раскинутых на громадном пространстве вдоль р. Св. Лаврентия, так или иначе приняли миссионеров, либо как представителей французской колонии, либо как проповедников новой религии и духовных лидеров. Последствия эпидемий в этот период для монтанье были наиболее ужасны: из 3-4 тысяч человек, обитавших в долине реки в начале XVII в., к 1640 г. осталось несколько сотен[1059]. Возможно, это была самая главная причина принятия индейцами французской гегемонии, в том числе и духовной. Наиболее упорными в сопротивлении этому были монтанье Тадуссака под предводительством их вождя Этуэта. Подобно алгонкинскому вождю Тессуату, Этуэт видел в миссионерах реальную угрозу для целостности и безопасности своего народа, как и своей власти. Будучи, как и большинство североамериканских лидеров, не только вождем, но и шаманом, Этуэт в принципе не принимал положения нового учения, отрицающего всякий религиозно-культовый плюрализм.

Не последнюю роль в антимиссионерской позиции монтанье Тадуссака играли и экономические факторы, связанные с положением этого поста в

[1057] JR. Vol. XXIV. P. 37.
[1058] Ibid. Vol. XVI. P. 231-233.
[1059] MNF. Vol. II. P. 69*.

мехоторговле. В первой четверти века Тадуссак, старейший интернациональный торговый центр в долине р. Св. Лаврентия, играл главную роль в распределении товаров в регионе. Однако медленное, но постоянное продвижение французов вглубь континента, к основным поставщикам мехов из области Великих озер, вехами которого стали основание Квебека, Труа-Ривьер и Сент-Мари в Гуронии, серьезным образом ослабило торговые позиции аборигенов Тадуссака, терявших выгодное положение «хозяев торговли» с французами. И хотя Тадуссак оставался главным портом, куда ежегодно приходили французские корабли, основные коммерческие сделки происходили уже не там, а в Труа-Ривьер или, позднее, в Монреале. В результате, местные группы монтанье контролировали торговлю лишь племен, живущих севернее от них – по р. Сагеней и оз. Сен-Жан[1060].

Такое положение вещей не могло устраивать местных монтанье, что проявилось в конфликтах между ними и французами (например, убийство двух французов в 1617 г., в котором была замешана и группа Тадуссака)[1061]. Это же во многом предопределило неудачу миссии реколлектов в Тадуссаке, действовавшей, с перерывами, в 1615-1622 гг.[1062] Во время английской оккупации 1629-1632 гг. их антифранцузская позиция проявилась наиболее отчетливо: англичане не стремились во внутренние районы, ограничиваясь Квебеком и Тадуссаком, что вполне устраивало большинство вождей монтанье, и, прежде всего, Этуэта, ставшего одним из главных союзников англичан и сохранившего враждебность к французам после их возвращения[1063]. Его отношение было определяющим в неприятии монтанье Тадуссака христианских миссионеров.

Однако, в результате эпидемии Этуэт и вся его семья умерли в 1639 г. Его преемником стал Этуэт II, склонный к компромиссу с миссионерами. С этого времени начинается постепенное смягчение антихристианской позиции

[1060] *Аверкиева Ю. П.* Ук. соч. С. 47.
[1061] MNF. Vol. II. P. 831.
[1062] *Champlain S. de.* The works... Vol. V. P. 95; *Le Clercq C.* Op. cit. Vol. I. P. 93-94, 118-120; *Parkman F.* Pioneers... P. 305.
[1063] MNF. Vol. II. P. 821-822, 831.

монтанье Тадуссака. Не последнюю роль в этом процессе сыграли монтанье редукции Силлери, совершавшие миссионерские путешествия в Тадуссак к своим родственникам. «Нужно признать, – писал Лежён, – что это не мы обратили их, а наши неофиты, или новые христиане резиденции Сен-Жозеф»[1064]. Ответные визиты жителей Тадуссака укрепляли эти связи, все чаще увенчивавшиеся крещениями визитеров. Наиболее активным в этом был Мейашкауат, однажды получивший во время охоты видение, заставившее его не только обратиться, но и стать апостолом своего народа[1065].

В конце концов, в 1640 г. жители Тадуссака отправили его в Квебек искать миссионера. Однако в тот момент там не оказалось подходящего для этой миссии человека. В резиденции Нотр-Дам-де-Рекувранс обычно находились супериор (Б. Вимон), его советник и исповедник (в тот период это был Н. Адан), а также наставник семинарии – А. Давос[1066]. Ни один из них, в силу разных обстоятельств, но прежде всего, из-за незнания языка монтанье и исполнения возложенных на них обязанностей, не мог взяться за эту ответственную работу. Тем не менее, они обещали ему прислать миссионера в следующем году. Сам Мейашкауат, отнеся послание в Тадуссак, возвратился в Силлери с еще двумя главами семей, чтобы получить наставление. Он был окрещен 4 ноября в редукции под именем Шарля (его воспреемником стал Ш. де Монманьи)[1067]. Именно в связи с этими событиями П. Лежён отметил в *Реляции* в сентябре 1640 г.: «Некоторые дикари Тадуссака пришли к нам, чтобы получить наставление, и остаться с нами и возделывать землю»[1068].

В мае 1641 г. «капитан» Этуэт II пришел лично напомнить иезуитам об их обещании. Для основания миссии был избран П. Лежён, отозванный для этого из Силлери. Шарль Мейашкауат вызвался сопровождать его, став его помощником и телохранителем. Вождь отказался от традиционных подарков, предложенных миссионером от своего имени и имени губернатора, чтобы побудить его людей

[1064] JR. Vol. XVIII. P. 111; Vol. XXI. P. 81.
[1065] Ibid. Vol. XX. P. 185-187.
[1066] MNF. Vol. VII. P. 807.
[1067] JR. Vol. XX. P. 187-193; Le registre de Sillery… P. 107.
[1068] JR. Vol. XX. P. 187-193; Vol. XXI. P. 171.

переселиться в Силлери. Его условием было создание миссии именно в Тадуссаке. Индейцы возвели для Лежёна дом из коры, где в течение июня он наставлял их и крестил 14 человек, в том числе представителей какушаки, племенной группы монтанье, обитавшей на берегах оз. Сен-Жан[1069].

К 1642 г. в миссии Сент-Круа в Тадуссаке была уже христианская община из 50 членов, открыто исповедовавших новую веру[1070]. Весной следующего года они избрали, по примеру жителей Силлери, «хозяина молитв», т. е. представителя туземного духовенства, отвечавшего за отправление христианских ритуалов и соблюдение заповедей в отсутствие миссионера. «С невинной простотой, видя, что те из нас, кто наставляет, носят тонзуру на их головах, они сделали ему такую, думая, что это было необходимо». Однако иезуиты запретили ему ее носить. Складывается практика повседневной христианской жизни, прежде всего, собирать «всех [христиан] в большой хижине, два раза в день, утром и вечером, чтобы вместе молиться Богу». Этуэт лично вручил «хозяину молитв» «в руки тяжелый кнут с большими узлами, чтобы бить тех, кто отказывался присутствовать при молитвах»[1071].

Миссия в Тадуссаке означала ежегодный сбор множества семейных групп монтанье, приходивших сюда летом ко времени появления кораблей, после торга и духовного наставления туземцы возвращались на свои охотничьи территории. Миссионеры, в свою очередь, были вынуждены приспосабливаться к этому распорядку: назначенный в эту миссию в 1642 г. о. Жан Декон весной отправлялся в Тадуссак из Силлери, «служа французам, которые приплывают туда, и посвящая свою энергию обращению Дикарей», а осенью возвращался обратно. Эпицентром его деятельности была «Часовня, бедная хижина, поспешно возведенная французами, которые разгружают корабли в Тадуссаке». Там туземцам предоставлялось частное и публичное наставление и исповедь, а также причастие, но «только… наиболее подготовленным для этого». «Они

[1069] JR. Vol. XXI. P. 83, 91-93, 105; Vol. XXXVII. P. 183; Le registre de Sillery… P. 112-113. Рошмонтё ошибочно называет Ж. Декона миссионером в Тадуссаке в 1640 г., что вслед за ним допускает и Твейтс (*Rochemonteix C*. Op. cit. T. I. P. 254; JR. Vol. XXII. P. 16).
[1070] JR. Vol. XXII. P. 221-223.
[1071] Ibid. Vol. XXIV. P. 125-127.

присутствовали каждое утро при молитвах и при Мессе, и слушали наставление, которое давалось после Евангелия». Остальную часть дня посвящали раздельному обучению мужчин и женщин, повторению катехизиса детям, подготовке тех, кто просил крещения и «заучиванию *Отче*, *Аве*, *Кредо* и того, что должно быть сказано вечером и утром. К концу дня они собирались снова в часовне». И «таковы те уважение, послушание, пыл и усердие, с которыми они спасаются в этих святых занятиях, что французы, которые видели их, и даже еретики, восхищались ими»[1072]. Иногда в этой миссии принимали участие и другие миссионеры, знавшие язык и культуру монтанье: Ж. Бюте, который окрестил Этуэта II в 1643 г. с именем Жорж, Г. Дрюйет, совершавший с 1647 г. кочевье вместе с монтанье в сезон их зимней охоты, П. Беллоке и др.[1073]

Одним из мотивов, который наиболее воздействовал на решение создать миссию в Тадуссаке, была перспектива привлечь к вере другие группы монтанье Северо-Востока Америки, особенно племена р. Сагеней. Французы почти не имели с ними контакта из-за препятствий им со стороны жителей Тадуссака приходить для торговли в Квебек. Лежён пытался в 1641 г. побудить местных индейцев проводить его в глубинные районы к северу от р. Св. Лаврентия, однако столкнулся с отказом: «Это их немного обеспокоило, – сообщал он, – так как они не хотят, чтобы французы торговали с другими дикарями»[1074]. Поэтому в основном христианизация осуществлялась силами самих туземцев. Обратившиеся монтанье Тадуссака, такие, как Шарль Мейашкауат, в течение 40-х гг. восприняли практику прозелитизма их родственников из Силлери, продолжавших навещать их, и сами включились в миссионерские предприятия. Благодаря их усилиям христианское учение достигло отдаленных племен Сагеней, озера Сен-Жан, Гудзонова залива и Лабрадора даже раньше, чем они вступили в непосредственный контакт с французами. Лишь в 1647 г. о. Жан Декон совершил первое миссионерское путешествие в глубинные районы

[1072] Ibid. Vol. XXIV. P. 127-129; Vol. XXVI. P. 103; Vol. XXXVII. P. 185.
[1073] JR. Vol. XXIV. P. 143; Vol. XXVI. P. 103.
[1074] Ibid. Vol. XXI. P. 99.

северной Канады по р. Сагеней, результатом которого стало не только крещение нескольких племенных групп какушаки, но и открытие озера Пекуагами (Сен-Жан)[1075].

Итак, с 1641 г. различные племенные группы монтанье начали получать сезонное наставление в Тадуссаке: «В этом мы весьма преуспели, – отмечал в 1643 г. Б. Вимон, – настолько, что множество соседних маленьких наций, тронутые слухом и примером первых, вышли из этих великих лесов Севера, как бедные овцы, заблудшие и потерянные, чтобы найти пастыря и спастись от волчьих челюстей». С наступлением весны и началом торгового сезона они вновь возвращались в Тадуссак, «прося Отца, который учил их, вернуться в то же время».[1076]

Фактором, дезорганизующим процесс христианизации, были частые торговые визиты в Тадуссак представителей других народов, особенно алгонкинов Острова, людей «высокомерных и, следовательно, крайне несклонных к Богу». Они возрождали традиционные обряды и празднества, что вызывало нарекания со стороны миссионеров, которые, впрочем, могли уже позволить себе «бранить Капитана, который терпел это нарушение всеобщего спокойствия, даже... публично»[1077].

Одной из самых серьезных проблем, осложнявших миссионерскую работу среди монтанье Тадуссака, стал индейский алкоголизм. Находясь несколько месяцев в непосредственной близости от французских моряков и торговцев, индейцы часто вовлекались в торговлю алкогольными напитками, бывшими самым выгодным товаром в меховом бартере. Уже во время первого визита в Тадуссак летом 1641 г. Лежён сетовал на неумеренное потребление спиртного местными индейцами, взяв с них обещание больше не предаваться этому пороку[1078]. Однако, сменивший его весной 1642 г. А. Ришар сокрушался, что «ни наши французы не могут воздержаться от продажи, ни Дикари от покупки его,

[1075] JR. Vol. XXXI. P. 249-255. См. также: *Tremblay V*. L'Évangélisation du Saguenay par les Jésuites 1641-1782. Chicoutimi, 1946. P. 8.
[1076] JR. Vol. XXIV. P. 123.
[1077] Ibid. Vol. XXII. P. 231-233.
[1078] JR. Vol. XXI. P. 97-99.

едва представится возможность, особенно молодые люди, которые виновны в тысяче дерзостных деяний, когда пьяны». Он также добился обещания от вождей, «что они закуют всех, кто напьется», хотя справедливо сомневался в эффективности этих мер. Решение проблемы Ришар видел в непосредственном вмешательстве чиновников Компании Новой Франции с целью «запрещения продажи этой несущей смерть воды»[1079]. Канадские иезуиты задавались вопросом, «разрешено ли христианину продавать Дикарю то, что делает его подобным зверю, и препятствует тому, чтобы он принял Веру Иисуса Христа?»[1080].

С 1643 г. супериор стал посылать в Тадуссак еще одного миссионера летом, «по прибытию кораблей, чтобы продолжать ту святую работу, и особенно предотвращать беспорядки, возникавшие из-за [употребления] алкоголя, которым тайно торгуют Дикари с французами с кораблей, несмотря на запреты и наказания господина губернатора». Это было сделано по призыву самих индейцев, которые «прекрасно понимают, что питие бесконечное зло для них. Вот почему христиане просили наших Отцов сделать все, чтобы помешать тому, чтобы французы продавали вино или бренди их людям»[1081]. Увеличение миссионного персонала стало возможным благодаря очередной дотации герцогини д'Эгийон. В результате ее милостыней в 1646-1647 гг. там были построены часовня и баптистерий[1082].

В целом, успехи в христианизации монтанье Тадуссака были весьма внушительны. Уже через год после начала там миссионерской деятельности, иезуиты констатировали, что там «почти больше не видно праздников, на которых все объедаются, колдунов, барабанов, суеверных песен и танцев»[1083]. Летом 1644 г. о. Ж. Декон крестил в Тадуссаке 40 человек[1084]. В 1645 г. там было засвидетельствовано первое самостоятельное осмысление туземцами

[1079] Ibid. Vol. XXII. P. 241. Здесь игра слов: «l'eau-de-vie» (водка на фр.) дословно означает «вода жизни» или «живая вода».
[1080] Ibid. P. 243.
[1081] Ibid. Vol. XXIV. P. 143.
[1082] JR. Vol. XXIV. P. 123-125; *Des Gagniers J*. Charlevoix: Pays enchanté. Québec, 1994. P. 109.
[1083] JR. Vol. XXII. P. 229.
[1084] Ibid. Vol. XXVI. P. 135-137.

христианского послания, оформленное в традиционном для североамериканских индейцев видении, или «сновидении».

Некий неофит по имени Иньяс, излечившись от болезни, провозгласил себя посланником Иисуса Христа, призванным им сообщить соплеменникам «послание от Бога». Иисус показал ему «большую Книгу, в которой написаны с одной стороны пороки, такие как пьянство, плотский грех, связь с Дьяволом», а с другой, – образы «тех среди вас, кто наиболее склонен к тем грехам». Иисус показал сновидцу рай, который он описывал как «свет, по сравнению с которым Солнце – всего лишь тьма, место наслаждения и счастья, обитель самого Бога и всех Блаженных». Там же пребывали индейские дети, умершие сразу после крещения, но там была «мало крещеных Дикарей и женщин». Видел он и ад, «огонь, который заставлял дрожать от страха, который таков, что никакие слова не могут выразить его мощь». В том огне горели неверные и неблагочестивые индейцы. «Там также я видел французов. О! насколько много и тех, и других». Иисус, находившийся между раем и адом, показал сновидцу «свои руки и ноги, в которые были воткнуты большие гвозди», и призвал к терпению и смирению перед любыми невзгодами. Результатом пережитого откровения стал призыв Иньяса к жителям Тадуссака: «Мы должны собираться каждую ночь в большой хижине, чтобы петь хвалы Богу и увещевать друг друга искренне служить ему. Каждое утро после своих молитв, вы должны выйти из своих хижин и молиться с четками, и подражать Отцу, который каждое утро уходит в лес, чтобы молиться Богу. Не забывайте просить благословения и благодарить во время еды. Делайте все возможное, чтобы исправить своих детей, и думать постоянно о вере, чтобы Бог сохранил вам жизнь»[1085].

Иезуитский наблюдатель, видимо, Декон, отмечал, что это откровение «оказало доброе влияние на умы всех, кто услышал его. Грешники были напуганы, а добрые утешились им», хотя, страх явно превалировал. В миссии расцвел «простительный грех» злоупотребления епитимьей. «Они все решили бичевать себя в подражание святым кающимся грешникам. Они сразу сделали

[1085] JR. Vol. XXVII. P. 181-189.

большую епитимью из тяжелых шнуров с большими узлами, которые они привязали к концу палки, служащей ручкой». После этого во время мессы последовало массовое самобичевание: «Некоторые просили дать двадцать ударов, другие десять... Не пощадили даже детей… Отец не желал прерывать это сразу, из страха противостоять работе святого духа. Он просто заботился, чтобы это не вышло за рамки благоразумия, и чтобы не было никаких излишеств». Вслед за этим епитимья была повешена на гвоздь в часовне, «как предупреждение, что ею будут наказывать публично тех, кто будет виновен в каком-либо публичном скандале». Влияние видения Иньяса достигло даже редукций в Силлери и Труа-Ривьер, жители которых «были глубоко затронуты им»[1086].

Зимой 1645/1646 г., «видя себя среди их великих лесов, вдали от их Отца, и неистово желая… услышать святую Мессу», христиане Тадуссака выбрали из своей среды ответственного за «отправление священных церемоний», а одна женщина стала выслушивать исповеди, «но только для людей одного с ней пола». Посты, самобичевания и порки продолжились «с жестокостью, которая все еще имела привкус варварства». Одновременно индейцы пытались копировать французский образ жизни, считая, что «быть добрыми христианами, значит жить по-французски». Они установили особую хижину для трапезы, которую мужчины и женщины принимали за столами раздельно, стали носить европейскую одежду. Возвратившись весной 1646 г. в Тадуссак, Декон «нашел, что ученики узнали в три раза больше, чем он научил их». Отругав свою паству, «Отец дал им понять, что в том, что касается мирских дел или общественной дисциплины, они вольны следовать своим собственным идеям, если они не выступают против закона Божьего, но законы Бога и его Церкви должны быть для них неприкосновенны всегда»[1087].

Эту идиллическую картину в 1647 г. нарушила мощная эпидемия (возможно, гриппа), пронесшаяся по всему атлантическому побережью Северной

[1086] Ibid. P. 189-201.
[1087] Ibid. Vol. XXVIII. P. 205; Vol. XXIX. P. 125-135.

Америки, затронув, в том числе, и Тадуссак. Традиционно, большинство приписало болезни новой религии и ее проповедникам, обвинив миссионеров в колдовстве. Многие в панике оставили Тадуссак, стремясь укрыться от болезни в лесах, и Декон был вынужден даже отправиться за ними, чтобы вернуть обратно. По возвращению, он узнал, что во время его отсутствия жители Тадуссака вновь впали в грех пития и связанными с ним пороки. Ему вновь пришлось упрекать их, что привело к новой волне раскаяния и самоистязаний. «Они поднялись на неприступные скалы, и на виду у всех… сурово бичевали свои плечи»[1088]. В 1648 г. христиане Тадуссака решили, что «никто не должен обменивать или покупать ликеры, кроме как по приказу Отца, данного в письменной форме; и что любой, нарушивший это правило должен считаться алкоголиком, и наказываться как таковой». Вслед за этим губернатора попросили «возвести темницу», куда должен будет отправляться «любой, кто был запятнан этим преступлением»[1089].

Развитие миссионерской деятельности иезуитов в Тадуссаке нашло свое завершение в сентябре 1650 г. в так называемом *Регламенте миссии Тадуссака*, автором которого был главный миссионер в регионе – о. Жан Декон. В сжатой, лаконичной форме он определил основные направления своей работы и главные проблемы, с которыми сталкивался миссионер на Сагеней.

Иезуиты требовали, чтобы торговля в Тадуссаке находилась под жестким контролем Компании абитанов с целью пресечения алкогольного трафика. Французам запрещалось удаляться более чем на 20 лье (80 *км*) от Тадуссака. В само поселение необходимо было назначать «только добрых и благочестивых французов». Миссионер должен прибывать туда, «как только освободиться река». Декон объявлял о необходимости составления «каталогов всех наций севера», то есть, племенных групп монтанье и микмаков, приходящих в Тадуссак для торговли. В них также должна быть указана численность христиан, катехуменов и язычников среди них, перечислены семьи, с указанием возраста их членов, «обычаев, духа, благочестия, хороших и плохих качеств».

[1088] JR. Vol. XXX. P. 19-35.
[1089] Ibid. Vol. XXXV. P. 269.

Регламент требовал унифицировать молитвы (такие как молитва при исповеди, акт раскаяния, ангелу-хранителю, перед, во время и после причастия), календари, предоставляемые индейцам во время их зимних кочевий, и катехизис. Последний нужно составить «на языке монтанье, чтобы мы сделали для дикарей принципы нашей веры легкими для запоминания, и чтобы мы не нарушили умы эти добрых людей разнообразием доктрины». С этой целью было необходимо закончить словарь, начатый еще в 1630-х гг. о. Лежёном, «тем более, что больше нет никаких в стране». Катехизис для детей должен преподаваться три или четыре раза неделю «и чаще, если необходимость этого требует». Взрослые должны были выучить *Pater*, *Ave*, *Кредо* и другие католические молитвы.

Для тех групп, которые уходили в зимние кочевье, иезуиты предлагали следующие рекомендации: «1. Не забывать молиться вечером и утром. 2. Соблюдать воскресенья согласно правилам. 3. Просить прощения у Бога каждый день за грехи, которые они совершат, и делать это с раскаянием. 4. Избегать всего того, что влечет их к злу и старым обычаям. 5. Стремиться сочетаться браком открыто и прибегать к Богу в нужде». Браки, «которые заключаются между христианами в течение зимы, в отсутствие их пастора», признавались при соблюдении трех условий: «1. Чтобы они не заключались, если есть возможность предупредить об этом их пастора. 2. Чтобы они не сочетались без согласия их родителей и главных христиан их хижины. 3. Чтобы они были предупреждены, что браки освященные Церковью, не могут быть расторгнуты».

Дисциплинарный раздел регламента квалифицировал степень прегрешений неофитов и устанавливал за них взыскания. В случае публичного греха, Декон требовал «провести публичное покаяние для исправления проступка». Предусматривалась возможность проведения расследования деятельности неофитов по прибытию миссионера весной.

Декон запечатлел в своем *Регламенте* картину повседневного труда миссионера Тадуссака: «Я служу мессу дикарям в семь часов, на которой

помогают христиане, и даю катехизис до евангелия включительно. Я произношу обычные молитвы. Перед началом мессы я даю им слово наставления. В конце мессы я заставляю их совершать благодарственный молебен, затем пою духовный гимн. Я произношу вечерние молитвы к заходу солнца, то есть заставляю их молиться в часовне или обучаю *Кредо*, заповедям Бога или Церкви, и т. д.». В воскресенья и по праздникам он делал то же, «что и по будним дням, но сверх того, собираю их вместе, чтобы молиться в часовне в форме вечерни. Также, на мессе я даю освященную воду, и если присутствует много французов, пою великую мессу, чтобы это служило и для дикарей, и для французов. В дни, когда дикари исповедуются и причащаются, я служу мессу чуть позже, они исповедуются с вечера, как они делают обычно. Я отправляю причастие с наибольшей торжественностью, насколько могу»[1090].

Одновременно с началом христианизации монтанье Тадуссака началась миссионерская деятельность и среди родственных им по языку аттикамек, обитавших у истоков р. Сен-Морис. Первые представители этого народа появились в орбите иезуитского влияния еще в 1637 г., придя в Труа-Ривьер для торговли, и с тех пор периодически посещали этот пост, получая там наставление от местных миссионеров. Последние, конечно, не были удовлетворены ни качеством, ни темпами такой конверсии, однако были вынуждены довольствоваться подобными отношениями. Ситуация изменилась в 1640 г., когда в Ля Консепсьон поселились алгонкины Острова: подобно их соседям в Силлери, они проявили миссионерский пыл в обращении и привлечении в редукцию соседних племен, в первую очередь, аттикамек. На их призыв аттикамек ответили, что они «очень хотят получить наставление и возделывать землю, но не с алгонкинами», которые отличались по «темпераменту» и языку[1091]. Они предпочитали, чтобы миссионеры посещали их собственную страну в дне пути вверх по реке от Труа-Ривьер, на что иезуиты были вынуждены согласиться, как и в случае с монтанье Тадуссака.

[1090] MNF. Vol. VII. P. 677-680.
[1091] JR. Vol. XVIII. P. 113.

Основание миссий в Тадуссаке и у аттикамек демонстрировало новые установки французских иезуитов в вопросе о необходимых основах христианизации язычников: согласие на условия этих групп монтанье означало отказ не только от распространения редукционного проекта на все племена св. Лаврентия, но и принципиальный отказ от программы «французации». В Тадуссаке или на Сен-Морис не было постоянного французского населения, это были отдаленные районы, следовательно, они были лишены того цивилизаторского влияния, которое считалось необходимым для христианизации «дикарей». Они также были абсолютно непригодны для сельскохозяйственной деятельности, подобно Силлери или Труа-Ривьер. Таким образом, перед аттикамек и монтанье Тадуссака к 1641 г. не ставилось задачи перехода к оседлому образу жизни, то есть к «цивилизации», а номадизм тем самым признавался совместимым с христианским образом жизни[1092].

С 1647 г. миссионеры (Ж. Декон, Г. Дрюйет, П. Беллоке и Ш. Альбанель) начали ежегодно сопровождать неофитов в их зимних охотничьих кочевьях к северу от р. Св. Лаврентия, «выполняя работу, которая, воистину, могла бы сломить тело Гиганта»[1093]. Однако, согласие иезуитов с кочевым образом жизни их паствы вовсе не означало признание его достоинств и, тем более, его превосходства над оседлым. И во второй половине столетия в *Реляциях* часто появлялись пассажи, в которых жизнь кочевых племен сравнивалась с «жизнью зверей», и не оставлялись попытки их «доместикации»[1094].

В результате признания к середине XVII в. номадизма приемлемым образом жизни для обращенных туземцев иезуиты окончательно отказались от попыток «французировать» индейцев Канады. Инцидент с попыткой неофитов Тадуссака вести себя «как французы» вместо поощрения вызвал критику и обвинения в «обезьяньих уловках» со стороны миссионеров. В *Реляции* 1646 г. Ж. Лалеман выражал идеи, абсолютно противоположные тем, которые десять лет назад провозглашал Лежён: хотя «они начинают считать, что для того,

[1092] JR. Vol. XXI. P. 95.
[1093] Ibid. Vol. XXX. P. 195, 197; Vol. XXXII. P. 259.
[1094] Ibid. Vol. XLVIII. P. 71; Vol. LIV. P. 139.

чтобы быть добрыми христианами, они должны жить во всем по-французски», однако, «простоватая искренность предпочтительней притворной любезности; избыток никогда не был благ; если эти добрые неофиты примут это [поведение], то они скоро устанут от него»[1095]. Таким образом, иезуиты действительно приступают к реализации своей собственной миссионерской программы в Новой Франции, основанной на опыте нескольких десятков лет работы на миссионном поле, а не на заранее сформулированных концепциях.

Дж. Экстелл прямо называет создание миссий в Тадуссаке и у аттикамек главной причиной «изменения иезуитами своей конверсионной политики» в 1640 г. Приспосабливаясь к монтанье, миссионеры признавали за кочевыми охотниками возможность стать «хорошими христианами», и возможность аккомодации христианского учения и образа жизни ко многим важным аспектами традиционной культуры. Возможно, они надеялись, что их приспособление к европейской цивилизации будет медленным и постепенным, но сами оставили всякие попытки ускорить этот процесс. Туземцы сохраняли свой язык, свои социальные структуры, свои формы правительства, свою политическую и военную автономию и свой образ жизни, за исключением того, что противоречило христианской вере[1096]. В результате, редукционная программа в долине р. Св. Лаврентия, едва возникнув, была дополнена программой «летучих миссий», что получило своеобразное отражение и в Гуронской миссии, где в то же время возникает и постоянная резиденция Сент-Мари («редукция»), и множество «летучих миссий» в отдаленные поселения гуронов и к соседним с ними народам.

Вместе с тем, кажется неправомерным столь абсолютизировать эти в целом ситуационные факторы (основание «летучих миссий» у монтанье), как главную причину модернизации иезуитами их миссионной программы. На наш взгляд, более фундаментальными факторами стали количественный рост иезуитского персонала (чего никогда не было у реколлектов, почему они были

[1095] Ibid. Vol. XXIX. P. 127-129.
[1096] *Axtell J.* The Invasion Within... P. 61, 62, 276. См. также сходную точку зрения в: *Campeau L.* Gannentaha: First Jesuit Mission to the Iroquois. Midland, 2001. P. 63-64; *Campeau L.* La Mission des Jésuites... P. 353.

вынуждены опираться на колониальный ресурс в своем апостолате) и повышение уровня знаний миссионеров о новых племенах и разных аспектах туземной культуры. В 1645 г. гуронский супериор Ж. Лалеман мог утверждать, что «нам очень легко толковать им [индейцам] истины нашей Веры, хотя вначале нам казалось самым трудным объяснить [их]»[1097]. Многочисленные иезуитские миссионеры могли входить в контакт с большим количеством индейских народов, используя широкий спектр аккомодационных методов для их христианизации. Как писал тот же Лалеман в *Реляции* 1641 г., «существует великое множество племен, которые еще предстоит увидеть; и если еще нет изобильных урожаев для жатвы, есть огромные поля, ждущие, чтобы их вспахали и засеяли»[1098]. Зависимость миссионеров от светских колониальных проектов слабела по мере усиления их влияния в колонии и среди множества племен, посредниками в отношениях между которыми они стали.

Важнейшим следствием отказа от программы «французации» стала концентрация усилий иезуитов на исключительно религиозном обращении индейцев и моральной реформе тех туземных обычаев, которые нарушали важнейшие католические нормы, вроде многоженства или развода. Миссионеры с равной готовностью реализовывали эти цели и в редукциях, основанных близ французских поселений, и в сотнях километрах от них, в сердце племенных обществ, причем со временем укреплялась тенденция к изоляции реальной и потенциальной паствы от чаще тлетворного, нежели благого влияния европейской цивилизации. В конце концов, принадлежность к той или иной культуре становилась не столь важной, если эти культуры проникнуты христианской религией. По мнению о. Ж. Лалемана, «милость Божья», которую могут обрести лишь верные христиане, делает терпимыми грехи, приписываемые индейцам: «Я не удивлен, что у тех, кто не понимает Дикарей, и кто не может проникнуть в их мысли, нет никакого уважения к ним. Они свободны и независимы до крайней степени; у них нет ни утонченности,

[1097] JR. Vol. XXVIII. P. 65.
[1098] Ibid. Vol. XXI. P. 193.

ни цивилизованности французов. Только чистая благодать, которую Бог дарует им, делает их привлекательными; теперь эта благодать известна только тем, кто смотрит в их души»[1099]. К середине 40-х гг. торжество религиозно-нравственных оснований иезуитского апостолата проявилось окончательно: Рагено утверждал в 1646 г., что «поистине их вера – работа одного лишь Бога, и что рука его простерта над этим Новым Светом не меньше, чем над остальной частью земли»[1100].

В 40-х гг. XVII в. иезуиты пытались продолжить миссионерскую работу среди племен Атлантического побережья, хотя по-прежнему эта территория считалась периферией их апостолата в Канаде.

После ликвидации миссии в Сент-Анн в 1641-1642 гг. пришла очередь резиденции Сен-Шарль в Миску. В это время там находилось лишь три миссионера – оо. Андре Ришар и Мартен де Лионн, а также брат-коадъютор Жак Ратель. В 1645 г. к ним присоединился о. Ж. де Лаплас. В 1643 г. Жак де Ля Ферте, аббат де ля Мадлен, член правления Компании Новой Франции и один из крупнейших феодальных собственников в Северной Америке предоставил дотацию на строительство в заливе Св. Лаврентия редукции для микмаков по образцу Силлери. Ришар выбрал место в Непизигит (совр. Батёрст, пров. Нью-Брансуик, Канада), на побережье залива Шалёр. В 1619-1624 гг. здесь существовала миссия аквитанских реколлектов, которых позже сменили капуцины. В результате хронической нехватки денег и рабочего персонала лишь к 1646 г. были построены три дома, где поселились семьи неофитов[1101]. В самой «редукции» постоянно проживали о. Андре Ришар и брат Жак Ратель, оо. Мартен де Лионн и Жак де Лаплас остались в Миску, обслуживая духовные потребности французских поселенцев[1102].

Иезуиты пользовались большим авторитетом среди местных групп микмаков: «Они любят и уважают нас», сообщал Ришар в 1643 г. Вимону. При строительстве редукции, индейцы оказывали помощь миссионерам. Их качества

[1099] Ibid. Vol. XXXII. P. 249.
[1100] Ibid. Vol. XXX. P. 73.
[1101] JR. Vol. XXXII. P. 39-41.
[1102] Ibid. Vol. XXVIII. P. 213.

и образ жизни весьма импонировали священникам, вселяя оптимизм в перспективу работы среди них. «Будет легко поддержать их в соблюдении Божьих и Церковных заповедей, особенно, живя с ними», был убежден Ришар[1103]. Мать Мари л'Энкарнасьон писала в сентябре 1643 г., что только «в этом году были заложены первые основы церкви в Миску», несмотря на то, что иезуиты присутствовали там с 1635 г., не считая эпизодического существования миссий реколлектов и капуцинов. Урсулинка также отметила, что эти «дикари с севера… были привлечены к вере нашими дикими монтанье из Тадуссака»[1104].

В июле 1646 г. иезуиты (Ж. де Лаплас) участвовали в организации мирной конференции в Миску между микмаками и группами монтанье (берсамитами, папинашо и др.) залива Св. Лаврентия, положившей конец постоянным войнам между этими племенами. Тем самым открывалась возможность для иезуитских миссионеров расширить ареал христианизации, а для колонии – привлечь новых поставщиков мехов и потенциальных союзников[1105].

К 1647 г. были крещены 8 семей (ок. 40 чел.), в том числе раб-эскимос, который стал, вероятно, первым христианином среди своих соплеменников. Большинство стремилось обеспечить крещение больным родственникам, прежде всего, детям. Ришар отмечал, что все местные индейцы «уже стали бы христианами к этому времени, если бы не было спиртного, которое продают им… безнаказанно»[1106]. Препятствием для роста христианской общины оставался дефицит миссионерского персонала, о чем отцы Миску не уставали напоминать своим суперiорам в Квебеке и Париже[1107].

Однако дальнейшее развитие редукции было прервано феодальной войной, разгоревшейся в Акадии между претендентами на обладание ею – Шарлем де Мену д'Онэ, за которым стояли влиятельные при дворе члены

[1103] Ibid. Vol. XXVI. P. 151-153.
[1104] Lettres de la révérende mère Marie de l'Incarnation... T. I. P. 182.
[1105] JR. Vol. XXX. P. 139-143.
[1106] Ibid. Vol. XXVIII. P. 23, 31, 37; Vol. XXX. P. 127, 133-135; Vol. XXXII. P. 41, 53.
[1107] JR. Vol. XXVIII. P. 213.

обществ дю Сен-Сакраман и Нотр-Дам де Монреаль, и Шарлем Ля Туром[1108]. Поскольку компания Миску и ее представитель Николя Дени поддерживали последнего, д'Онэ в 1647 г. захватил территорию компании и разрушил редукцию в Непизигит. Эта территория была официально передана им капуцинам. Ришар и Лаплас были вынуждены вернуться в Квебек, а оттуда во Францию; де Лионн остался в Квебеке, продолжив работу с приходящими в Тадуссак микмаками[1109]. В июле 1649 г. он попытался восстановить миссию в Миску, но уже в начале сентября был вынужден вернуться обратно в Квебек[1110]. Вновь миссионерская деятельность ордена в заливе Св. Лаврентия возобновится лишь в 1652 г. после смерти д'Онэ.

Важнейшим событием для всей Новой Франции стало основание Монреаля. Это был новый и весьма существенный рывок французской колонизации к внутренним областям североамериканского континента.

В августе 1640 г. священник Р. ля Доверсье получил сеньориальные права на остров Монреаль, лежащий в 275 *км* к юго-западу от Квебека, с целью основать там редукцию для канадских индейцев, подобную Силлери. В дарственной Компании Ста Акционеров от 17 декабря 1640 г. прямо заявлялось, что главным желанием фундаторов было «основать сильную колонию в Новой Франции для того, чтобы наставить дикие народы этих мест в знании Бога и привлечь их к цивилизованной жизни». Они отказывались от коммерческой прибыли, возможной в результате основания этого поста. Оговаривались также субординация по отношению к губернатору в Квебеке и вассальные обязательства новой колонии перед верховным собственником – Компанией Новой Франции[1111].

В феврале 1642 г. Доверсье вместе с еще одним священником Жан-Жаком Олье основал Общество Нотр-Дам де Монреаль, в которое вошли знатные и богатые люди (такие, как принцесса Конде, мадам де Бюйон, Жанна Манс, Поль де Мезоннёв), готовые способствовать утверждению христианской

[1108] Подробнее о борьбе за Акадию см. *Акимов Ю. Г.* От межколониальных конфликтов… С. 85-106.
[1109] JR. Vol. XXXII. P. 53-55, 87; *Campeau L.* The Jesuits and Early Montreal... P. 88.
[1110] JR. Vol. XXXIV. P. 57, 59.
[1111] Édits, ordonnances royaux... P. 20-23.

религии во французской Америке. Их первой целью было основание именно религиозной колонии, центра христианизации коренного населения. Члены Общества провозглашали, что «объединились для обращения бедных Дикарей Новой Франции», и с этой целью «попытаются собрать достаточное число их на Острове Монреаля». Они собирались «построить дома, чтобы поселить их; возделать землю, чтобы накормить их; основать семинарии для их наставления, и Отель-Дьё, чтобы помочь их больным»[1112]. Одним из мотивов возникновения их предприятия стало издание *Иезуитских реляций* в 1634-1636 гг., взывавших к благочестию французской аристократии в деле спасения «несчастных дикарей» Канады[1113].

Монреаль имел весьма выгодное стратегическое положение и для интересов миссии, и торговли. Находясь в месте слияния крупных рек Оттава и св. Лаврентия, он был важным этапом на главных коммуникациях северо-восточной Америки. Дополнительными плюсами этого места были более благоприятные условия для жизни и сельского хозяйства, чем в более северных Труа-Ривьер и Квебеке, а также отсутствие там поселений туземцев. Но именно эти выгоды делали остров заманчивой целью для ирокезских воинов, что во многом и объясняло отсутствие местного населения. Иезуиты имели в том регионе, где возник Монреаль, сеньорию, расположенную на острове Иисуса, переданном в собственность ордена Компанией Новой Франции еще в 1636 г.[1114] Но остров так и не был освоен из-за постоянных нападений ирокезов[1115].

В целом, иезуиты демонстрировали готовность содействовать проекту Общества Монреаля. Возможность основания на острове новой редукции для западных племен (оттава, гуронов и, возможно, ирокезов) была весьма заманчива. «Этот Остров должен стать великим прибежищем для многих племен», убежденно заявлял П. Лежён в *Реляции* 1641 г.[1116] Во Франции

[1112] JR. Vol. XXII. P. 209.
[1113] JR. Vol. XXI. P. 107; *Parkman F.* The Jesuits... P. 536; *Latourette K. S.* A History of the Expansion of Christianity. N. Y., 1939. Vol. III. P. 175; *Campeau L.* The Jesuits and Early Montreal... P. 19; *Акимов Ю. А.* Очерки... С. 104.
[1114] MNF. Vol. III. P. 132.
[1115] MNF. Vol. IV. P. 62-64; JR. Vol. XII. P. 131-137; Vol. XLVII. P. 269-271.
[1116] JR. Vol. XXI. P. 117.

протекцию компаньонам составил весьма популярный тогда при дворе Ш. Лалеман, который, пользуясь дружескими отношениями с сеньором острова интендантом Ж. Лозоном, обеспечил передачу Доверсье прав на него[1117]. В Новой Франции суперио р Вимон взял на себя заботу о припасах и инструментах («двадцать тонн пищи и других принадлежностей»), отправленных Ля Доверсье в Квебек в том же году[1118]. В 1642 г. члены Общества прямо обратились к Вимону с просьбой «принять участие в этой работе, чтобы помочь тем бедным Неверным и заставить их познать своего Творца»[1119].

Тем не менее, прибытие первой партии поселенцев Монреаля во главе с Мезонневом летом-осенью 1641 г. (40 чел.) вызвало определенные опасения со стороны миссионеров и колониальных властей в Квебеке[1120]. Как раз началась война с ирокезами, которые совершали рейды вдоль реки Св. Лаврентия. Монреаль оказался на самой периферии франко-ирокезского противостояния, что несло с собой угрозу жизням и имуществу колонистов. Однако предупреждения со стороны жителей Квебека были восприняты как попытка помешать возникновению еще одного религиозного центра, способного нарушить монополию иезуитов на христианизацию коренных жителей Северной Америки. Первые поселенцы Монреаля продемонстрировали тем самым непонимание условий, в которых собирались строить свою колонию. «Эти Господа [основатели Монреаля], – писал Вимон генералу в 1644 г., – никогда не желали прибегнуть к тем, у кого был некоторый опыт условий и областей в этой стране. Даже при том, что мы пытались дать им некоторый совет, который был бы полезен для их планов, они никогда не хотели принять его и обвиняли нас в том, что мы враждебны к их проекту»[1121].

В результате, несмотря на опасности осеннего плавания, 15 октября 1641 г., в день Св. Терезы, губернатор Монманьи, иезуитский суперио р Вимон «и

[1117] *Campeau L*. The Jesuits and Early Montreal... P. 21-22.
[1118] JR. Vol. XXII. P. 203; *Campeau L*. The Jesuits and Early Montreal... P. 16-17.
[1119] JR. Vol. XXII. P. 209.
[1120] Ibid. Vol. XXI. P. 107; Vol. XXII. P. 203.
[1121] MNF. Vol. VI. P. 47.

несколько других людей, сведущих в знании страны», прибыли на место будущего Монреаля с целью разведки, избрав местом будущего поселения территорию форта, ранее построенного Шампленом. А весной следующего года 50-60 поселенцев приступили к строительству поселения на острове, дав ему название Виль-Мари, «город Марии». 17 мая 1642 г. супериор иезуитской миссии в Новой Франции о. Б. Вимон отслужил первую торжественную мессу на месте будущего поселения, отметив начало его основания[1122]. В качестве духовных советников и помощников в основании редукции Вимон предоставил Мезонневу оо. Ж. Поне и Э. Дюперона, не нашедших себе применения на миссионном поле ордена в Новой Франции. В сентябре Э. Дюперон был назначен иезуитским настоятелем Монреаля, однако, административно подчиненном резиденции в Труа-Ривьер, став первым пастырем города в 1642-1644 гг.[1123]

Замысел основания редукции по прежнему определял политику основателей поселения и иезуитских миссионеров. Предполагалось, что обитателями новой редукции станут верхние алгонкины, обитавшие в области Великих озер и р. Оттава: матаваскарини, ироке, оттава, вескарини, кичезипирини «и другие, кто говорит на диалекте той области и объединяется зимой около гуронов». В результате, «через несколько лет Дикари осядут в Виль-Мари в намного большем числе, чем в Силлери», хотя иезуиты отдавали себе отчет, что «этого не следует ожидать достаточно скоро ни для них, ни для нас»[1124].

Прежде всего, главным фактором, препятствующим осуществлению этих планов, была ирокезская опасность. Ироке, прежние жители острова Монреаль, посетив в июле Виль-Мари и приняв предложение вновь поселиться там, тем не менее, ясно дали понять французам, что не вернутся на родину, пока существует угроза нападений могауков и других племен Лиги[1125]. «Место красиво, земля богата и луга обильны, – отмечал Вимон в 1643 г. – Дикари

[1122] JR. Vol. XXII. P. 211; *Axtell J.* The Invasion Within... P. 39-40; *Campeau L.* La Mission des Jésuites... P. 319.
[1123] *Campeau L.* The Jesuits and Early Montreal... P. 61.
[1124] JR. Vol. XXIV. P. 267-269.
[1125] Ibid. Vol. XXII. P. 211-213.

чрезвычайно рады [появлению французов], и с удовольствием жили бы там, если опасность врага будет удалена. Без этого я не вижу возможности для Дикарей осесть и укрепиться там, или что колония французов может процветать там»[1126]. Тем не менее, с этого времени «Монреаль стал пристанищем для гуронских беженцев… и особенно алгонкинов», которые искали там пропитания (остров был богат дичью) и защиты от ирокезов[1127]. Этим попытались воспользоваться фундаторы колонии, стремясь оправдать вложенные в предприятие расходы.

В феврале 1643 г. прибыла группа алгонкинов Труа-Ривьер, чтобы поохотиться на острове. Ее лидером был христианин Абдон Шибанагуш, племянник великого вождя алгонкинов о. Алюмет Тессуата II. Он решил обосноваться близ форта Монреаля. Мезоннёв немедленно предоставил ему земельный участок и обеспечил помощь двух французов для его обработки. Несмотря на то, что он уже принял крещение из рук о. Бюте в Труа-Ривьер, Абдон скрыл этот факт от жителей Виль-Мари и вновь просил крещения. Оба иезуита Поне и Дюперон сразу согласились на это требование без каких-либо проверок качеств кандидата и окрестили его 7 марта с Мезоннёвом и мадам де ля Пельтри в качестве восприемников. Его назвали Жозефом, и он стал «первым человеком, который был крещён и женат в тамошней Церкви». Мезоннёв подарил Абдону мушкет, что, конечно, и являлось истинным мотивом для повторного крещения. Абдон-Жозеф также просил Мезоннёва пригласить его дядю Тессуата, который был в тот момент в форте Ришелье. Вскоре Тессуат прибыл с его группой, прося крестить его вместе с женой. Он также попросил земельный участок, чтобы поселиться на нем. Его окрестили 9 марта под именем Поля и также подарили мушкет[1128]. Как только они получили желаемое, обе группы тотчас покинули остров из-за страха перед могауками.

Тогда же получили крещение и несколько других алгонкинов из различных племен: молодой воин ироке, получивший имя Жака, кичезипирини

[1126] Ibid. Vol. XXIV. P. 229.
[1127] JR. Vol. XXIV. P. 265-267.
[1128] JR. Vol. XXIV. P. 219, 231-237, 241-243. Шарлевуа ошибочно называет компаньоном о. Поне Б. Вимона, вместо Ж.-Э. Дюперона (*Charlevoix P.-F.-X*. Op. cit. Vol. II. P. 164).

Шарль Паширини, 15 воинов из отряда Симона Пискарета, укрывшихся в Монреале от преследовавших их ирокезов, и другие. Таким образом, в течение марта «было довольно много тех, кому, по совести, нельзя было отказать в той благодати». Всего было зафиксировано 76 случаев принятия индейцами христианства в Монреале в течение 1643 г.[1129]

И Дюперон, и Поне, жившие некоторое время в Труа-Ривьер, знали, что представляют собой Абдон или Тессуат. Знали они и о стратегии, принятой в канадской миссии в отношении поспешных крещений. Однако в Монреале они оказались, вероятно, под влиянием его лидеров, спешащих сообщить во Францию о своих апостольских успехах. Их «монреальские крещения» 1643 г. нанесли значительный вред соседним миссиям, рассеяв среди новообращённых номинальных христиан, своим поведением разлагающих обращенных соплеменников[1130].

Происшедшее было расценено как профанация иезуитским руководством в Квебеке, в результате чего зимой 1643/1644 г. Дюперон был отозван из Монреаля в Труа-Ривьер. Вместо него Вимон отправил туда о. Бюте (в сопровождении о. Дёдемара), весь срок пребывания которого там (с 21 января 1644 по 30 августа 1645), не было совершено ни одного крещения[1131]. Глава *Реляции* за 1643 г., в которой с большим воодушевлением описаны эти крещения, является, по словам Л. Кампо, «самым болезненным пассажем во всех *Иезуитских реляциях*. Она сильно пахнет неправдой»[1132]. Так, Вимон, который посвятил предыдущую главу этой *Реляции* отступничеству Абдона Шибанагуша, ни разу не упомянул о его повторном крещении.

Одновременно и лидеры Монреаля, и иезуиты поняли, что проект редукции в Монреале сейчас не был осуществим. Алгонкины поспешно покидали остров, возвращаясь в Труа-Ривьер из страха мести ирокезов за нападение отряда Пискарета. Планы основания там редукции вновь станут

[1129] JR. Vol. XXIV. P. 249-257. *Dechêne L*. Habitants and Merchants in Seventeenth-Century Montreal. Montréal, 1992. P. 5.
[1130] JR. Vol. XXV. P. 249-281.
[1131] MNF. Vol. V. P. 587.
[1132] *Campeau L*. The Jesuits and Early Montreal... P. 65.

актуальными, и то ненадолго, лишь в 1650 г., в связи с проблемой расселения гуронских беженцев на территории колонии.

В результате этого исхода патронесса урсулинок мадам де ля Пельтри, прибывшая в Монреаль весной 1642 г. для реализации воспитательной и образовательной программы для туземных девочек, решила присоединиться к Гуронской миссии. С помощью о. Ж. Поне, который также надеялся возвратиться к гуронам, она убедила Жанну Манс, члена Общества Монреаля и одного из лидеров колонии, передать ей часть средств из дотации, предоставленной мадам де Бюйон для строительства Отель-Дьё в Монреале, чтобы построить госпиталь и семинарию в Гурнии.

Невзирая на опасности и трудности, которые могли ожидать европейскую женщину по пути и в самой стране гуронов, мадам де ля Пельтри активно приступила к подготовке экспедиции. Этот проект чрезвычайно озаботил квебекский супериорат. Вимон не только осознавал, насколько опасным было это предприятие, но и опасался, ко всему прочему, быть обвиненными Обществом Монреаля в присвоении его дотаций. Лишь о. Пьер Пижар, прибывший в 1644 г. из Гурнии для исполнения функций прокуратора Гуронской миссии в Квебеке, смог убедить благочестивую женщину остаться в колонии, а Манс смогла, наконец, начать строительство госпиталя в следующем году[1133].

Этот инцидент также усилил недовольство супериора отцом Поне, который вместо того, чтобы отговорить мадам, активно поощрял ее на эту авантюру. В результате, Поне был также отозван Вимоном из Монреаля в августе и направлен в Силлери. Вимон был настолько недоволен этой ситуацией, что убрал главу о Монреале из своей *Реляции* за 1644 г., и написал письмо Вителлески, где всю вину, однако, возложил на Жанну Манс. Кампо считает, что прямо обвинить мадам де ля Пельтри ему помешал страх перед родовитой аристократкой[1134]. Действительно, Вителлески довольно холодно

[1133] MNF. Vol. VI. P. 46-47.
[1134] *Campeau L*. The Jesuits and Early Montreal... P. 79-82.

воспринял объяснения Вимона, заметив, что «ошибки девушки» (т. е., Манс) «не ясны и совершенно ничего не объясняют» в «монреальском деле», и призвав супериора в будущем чаще консультироваться со своими советниками, «ибо слава Христа живет и крепнет в согласии»[1135].

Таким образом, несмотря на то, что иезуиты сыграли активную роль в основании и развитии французского поселения в Монреале, он так и не стал чисто «иезуитским» миссионерским постом. Во-первых, его владельцем выступило иное религиозное объединение – Общество Нотр-Дам де Монреаль, в дальнейшем ассоциировавшееся с Обществом Сен-Сюльпис; во-вторых, уязвимое положение Монреаля перед ирокезскими нападениями мешало созданию там миссии с постоянным индейским населением. Поэтому иезуитские супериоры концентрировали основное внимание на наиболее перспективных проектах (редукции и Гуронская миссия), оставив Монреаль, как и миссии в Акадии, на втором плане.

Новым фактором в развитии иезуитского апостолата в Канаде стали так называемые Бобровые войны, то есть масштабный военный конфликт, длившийся весь XVII в., между Ирокезской лигой и остальным населением Северо-Востока Америки, в том числе и европейским, по преимуществу, за контроль над рынками сбыта мехов[1136]. Французы вступили в него, заключив союзный договор с монтанье и их партнерами алгонкинами и гуронами, в 1609 г. в результате экспедиции Шамплена против могауков, и с тех пор рассматривались ирокезами как враги[1137].

Качественный скачок в развитии этого глобального конфликта произошел на рубеже 30-40-х гг. XVII в. Именно тогда могауки, нанеся поражение своим восточным соседям могиканам и абенаки, монополизировавшим торговлю с Новыми Нидерландами и Новой Англией,

[1135] MNF. Vol. VI. P. 53.
[1136] *MacLeod W. C*. Op. cit. P. 279-280; *Hunt G. T*. Wars of the Iroquois: A Study in Intertribal Trade Relations. Madison, 1940. P. 35-36; *Аверкиева Ю. П*. Ук. соч. С. 222-223; *Фентон У. Н*. Ук. соч. С. 126-127.
[1137] *Champlain S. de*. The works... Vol. I. P. 100.

получили неограниченный доступ к огнестрельному оружию в голландских поселениях на р. Гудзон[1138].

Уже в 1639-1640 г. могауки, вооруженные голландскими и английскими мушкетами, вторглись в долину р. Св. Лаврентия, сея ужас и смерть среди местных алгонкинских групп. В июне 1641 г. близ Труа-Ривьер между французами и могауками состоялись переговоры с участием губернатора Монманьи и иезуита П. Рагено в качестве переводчика. Помимо предложения союза и торговли могауки также приглашали французов поселиться в их стране. Однако условием соглашения с могауками было предоставление им возможности покупать огнестрельное оружие для войны с алгонкинами и гуронами. Это заставило Монманьи отказаться от переговоров с ирокезами без своих индейских союзников, «иначе, – как писал Лежён, – мы могли вступить в более опасную войну, чем ту, которой желали избежать». В результате могауки напали на алгонкинов и гуронов, укрывшихся в Труа-Ривьер, но были разогнаны французской артиллерией. Тем самым французская колония вступила в открытую войну с ирокезами, латентную до этого момента[1139].

Несмотря на официальные протесты со стороны французских властей, голландцы не могли или не хотели пресекать торговлю оружием[1140]. К середине 40-х гг. военное преобладание могауков в долине р. Св. Лаврентия становится абсолютным: «четыреста вооруженных человек, знающих, как использовать их преимущество», держали в страхе и местные индейские племена, и их французских союзников[1141]. Несмотря на разрешение на продажу неофитам-аборигенам аркебуз, их количество оставалось небольшим, так как французы

[1138] MNF. Vol. II. P. 87*; Vol. V. P. 56-57. Торговля огнестрельным оружием с туземцами была запрещена всеми торговыми компаниями в Америке, в том числе и голландской Вест-Индской компанией. Однако, с 1639 г. ею был провозглашен режим свободной торговли с индейцами для всех поселенцев, которые воспользовались этим, чтобы начать активно поставлять в селения могауков мушкеты и алкоголь, самые выгодные товары для пушного бартера в тот период. См.: Documents relative to the colonial history of the State of New York... Vol. 1. P. 119-123, 150-152; *Turner O*. Op. cit. P. 87. «Этим нехристианским оружием (О позор и преступление!) голландцы снабжают язычников!», негодовал в своей «*Истории Канады*» иезуит Дюкре (*Du Creux F*. Op. cit. Vol. II. P. 517).

[1139] JR. Vol. XXI. P. 33-49, 53-61.

[1140] Их позицию иллюстрирует решение платить за скальпы, принятое в 1641 г. (Народы Америки. Т. 1. М., 1959. С. 88).

[1141] Documents relative to the colonial history of the State of New York… Vol. 1. P. 182. В 1640 г. ружей у могауков было не более 40 (MNF. Vol. V. P. 57).

по-прежнему «боялись чересчур вооружить дикарей»[1142]. Союзные индейцы, сокрушался в 1643 г. супериор миссии Бартелеми Вимон, «не имеют ни одной аркебузы, и не находят никакой другой защиты, кроме бегства; и, если их захватывают [в плен], они позволяют себя вязать и уничтожать как овцы»[1143]. С этого времени ирокезская конфедерация получает явный перевес на тропе войны, до конца века сумев разгромить почти всех традиционных и вновь появившихся врагов на Северо-Востоке. Алгонкинские племена, обитавшие по р. Св. Лаврентия, были вынуждены либо бежать к северу от нее, либо искать защиты во французских поселениях.

Основой ирокезской военной стратегии стал контроль над водными коммуникациями вдоль реки Св. Лаврентия, главной транспортной, военной и торговой магистралью Северо-Востока. Каждым летом ирокезские военные партии (главным образом, могауки) появлялись на великой реке, подстерегая гуронские или французские торговые караваны, нападая, уничтожая и захватывая грузы и сопровождавших их людей. «Мы теперь рискуем быть плененными и замученными так же, как и гуроны; – сообщал о. Ж.-М. Шомоно в мае 1640 г. из Гуронии, – ибо каждый год мы проходим, – или спускаясь к Квебеку, или поднимаясь, – теми местами, где постоянно находятся враги наших Дикарей, чтобы захватить их в пути; и едва ли найдется год, когда несколько гуронов не захвачены или убиты»[1144]. Первые захваты ирокезами французов, как правило, с целью последующего выкупа, произошли в феврале 1641 г.[1145]

Только в 1642 г. ирокезский разбой обошелся Новой Франции, прежде всего, самим иезуитам, отправившим крупный груз в Гуронию, «скромную помощь нашим Отцам у гуронов, по большей части то, что им необходимо для часовен, питания и потребностей тридцати трех человек, которых мы поддерживаем на том краю света для обращения тех народов», в 8 тысяч

[1142] JR. Vol. XXIV. P. 291.
[1143] Ibid. P. 271-273.
[1144] Ibid. Vol. XVIII. P. 33.
[1145] Ibid. Vol. XXI. P. 23-29.

ливров[1146]. Подобные эксцессы продолжались и в дальнейшем: «Наш груз в прошлом году был захвачен при поднятии [вверх по реке], – отчитывался Вимон осенью 1643 г., – в этом году, при спуске. Сейчас я узнаю, что он захвачен в третий раз на пути вверх»[1147]. В 1644 г. таким же фиаско увенчалась еще одна попытка переправить припасы в Гуронию[1148].

Большинство колониальных лидеров, в том числе и иезуиты, были убеждены, что корень зла находится не столько в самих ирокезах, сколько в их голландских и английских партнерах, которые, будучи развращены своей ересью, развращали и общавшихся с ними «дикарей». Уже в 1640 г. Лежён увидел в их присутствии в Северной Америке не только угрозу истинно христианской религии, но и существованию французской колонии. В *Реляции* 1642 г. супериор Б. Вимон заявлял, что сами ирокезы признавали, что «голландцы… обещали помогать нам против французов»[1149]. Герцогиня д'Эгийон, к которой Лежён обратился с предложением содействовать изгнанию еретиков из Северной Америки, в 1641 г. заверила иезуитов, что и она, и ее могущественный родственник – кардинал Ришелье разделяют их опасения и готовы помочь им[1150]. Осенью 1641 г. после июньского столкновения у Труа-Ривьер с вооруженными аркебузами могауками, ощущая надвигающуюся на французскую колонию и ее миссии опасность, и одновременно стремясь открыть ирокезскую территорию для мехоторговли и католической евангелизации, светские и духовные власти Новой Франции решили послать о. Лежёна к Ришелье за обещанной помощью[1151].

В *Реляции* за 1640-1641 г., которую Лежён написал и взял с собой во Францию, он с первых строк обрисовал ирокезскую угрозу, предупреждая, что

[1146] Lettres de la révérende mère Marie de l'Incarnation… P. 150; JR. Vol. XXII. P. 271. В пересчете на современный курс доллара эта сумма равна 100 тыс. долл. (*Côté J*. Op. cit. P. 128).
[1147] JR. Vol. XXIII. P. 269.
[1148] Ibid. Vol. XXVI. P. 35-37.
[1149] Ibid.Vol. XXII. P. 251.
[1150] JR. Vol. XVIII. P. 245; MNF. Vol. V. P. 45-46, 56.
[1151] MNF. Vol. V. P. 42, 56, 594; JR. Vol. XX. P. 119. В этот момент, по расчетам Л. Кампо, французская колония насчитывала лишь ок. 200 человек (мужчин), способных носить оружие, но большая часть которых не имела какого-либо военного опыта, тем более в непривычных условиях лесов Северной Америки, которым противостояли до 700 воинов-охотников только одних могауков, без учета воинов остальных племен Ирокезской Лиги, ко всему прочему, снабженных европейским оружием (*Campeau L*. La Mission des Jésuites... P. 85).

«или мы потеряем эту страну, или помешаем этому быстрым и эффективным способом»[1152]. Ирокезы рассматривались не только как опасные враги французов и их индейских союзников, но и как главное препятствие для утверждения христианской веры и церкви в Америке. С этого времени «*Иезуитские Реляции*» становятся главным источником начавшейся демонизации ирокезов, создав из них к 50-м гг. образ бича Божьего и главного врага веры и колонизации.

Лежён констатировал присутствие к западу от Монреаля «множества племен, которые возделывают землю, и являются полностью оседлым, но никогда не слышали об Иисусе Христе; дверь ко всем этим народам закрыта для нас ирокезами». Даже к гуронам, «к которым мы донесли благую весть Евангелия, мы вынуждены добираться ужасными дорогами, и в постоянной опасности быть сваренными или зажаренными, а затем алчно пожранными несчастными ирокезами». Как следствие этого жалкого состояния и звучит призыв миссионера, чтобы «старая Франция спасла жизнь Новой». В качестве последнего аргумента Лежён утверждал, что «торговля, французская колония и религия, которая начинает процветать среди Дикарей, будут ниспровергнуты, если не победить ирокезов»[1153].

Прибыв поздней осенью 1641 г. в Париж, Лежён пытался с помощью королевского советника и секретаря Франсуа Сюбле де Нуайе и герцогини д'Эгийон представить кардиналу Ришелье свой план изгнания голландских еретиков и замирения ирокезов. «Если этих людей не изгнать, или по соглашению с ними, или силой оружия, – писал он, – страна всегда будет находиться под угрозой разрушения, миссия – разгрома, монахини – изгнания, а колония – уничтожения; дверь евангелия будет закрыта для множества наций, а наши отцы подвергнутся опасности плена и сожжения»[1154].

Лежён смог добиться только частичного успеха в своей миссии. Он получил дотацию в 30 тыс. ливров для строительства форта против ирокезов (будущий форт Ришелье), но относительно проекта изгнания голландцев из

[1152] JR. Vol. XXI. P. 21-23.
[1153] JR. Vol. XXI. P. 117-119.
[1154] JR. Vol. XXI. P. 271-273; MNF. Vol. V. P. 231.

Северной Америки был вынесен отрицательный вердикт. И главными противниками этого предприятия выступили его коллеги по ордену, прежде всего провинциал Франции Ж. Дине и прокуратор миссии Ш. Лалеман, исходившие из соображений безопасности. В письме о. Э. Шарле, французскому ассистенту в Риме, прокуратор изложил свои аргументы против проекта Лежёна. С его точки зрения, война с голландцами и их индейскими союзниками окажется чересчур дорогой, притом, что «мы не можем быть уверены в победе над ними». Лалеман опасался, что иезуитов «не станут слушать, когда мы будем, возможно, нуждаться даже в меньшей помощи». Но даже в случае победы опасность ответного нападения со стороны могущественной голландской Вест-Индской компании, которой принадлежали Новые Нидерланды, и ее союзников-ирокезов была слишком высока. Вместе с тем, можно ли быть «уверенным, что это обяжет ирокезов примириться с нашими дикарями? А ведь именно на уверенности в таком мире зиждется весь этот проект», и «должны ли мы из-за одной только этой надежды подвергнуться упомянутым выше опасностям?»[1155]

В результате, Лежёну запретили искать у Ришелье помощи против голландцев, а лишь против ирокезов. Лежён был вынужден весной 1642 г. вернуться в Новую Францию, так и не встретившись с кардиналом, хотя, как он сообщал Вителлески перед отплытием в колонию, «беседовал со многими могущественными и знатными людьми, показавшими свое расположение к миссии»[1156]. Он подал официальный запрос на имя Людовика XIII о помощи против ирокезов, а все переговоры при дворе, по-видимому, вели Ш. Лалеман и Ж. Дине. Как писал Л. Кампо, «остается только гадать, что предпринял бы Ришелье, поставленный перед официальным запросом о завоевании Новой Голландии»[1157].

В Канаду о. Лежён вернулся в июле 1642 г. со взводом солдат и новыми членами миссии – предназначенным для Гуронской миссии о. Франсуа-

[1155] JR. Vol. XXI. P. 269-271.
[1156] MNF. Vol. V. P. 234-235.
[1157] Ibid. P. 233.

Жозефом (Франческо Джузеппе) Брессани, итальянцем по происхождению, и о. Жоржем Дёдемаром, назначенным капелланом для нового форта[1158].

Строительство форта Ришелье у истоков реки Сорель, которую также переименовали в честь кардинала, началось 12 августа 1642 г. Ирокезы несколько раз нападали на строителей, однако в течение месяца крепость была возведена. Уже 20 августа иезуиты отслужили в ней торжественную мессу[1159]. Тем не менее, миссионеры достаточно скептически отнеслись к ее возможностям в пресечении военной активности ирокезских отрядов на р. Св. Лаврентия. Еще в марте 1642 г., находясь в Дьеппе, Лежён написал Ришелье письмо, где прямо высказал сомнение в эффективности этой меры против ирокезских нападений, особенно для Монреаля: форт «отнюдь не открывает дверь к нациям, которые [находятся] выше этого острова»[1160]. «Верно, что эти укрепления будут иметь превосходный эффект, – вторил ему Б. Вимон, – но поскольку они не нападают на корень зла, и поскольку эти Варвары продолжают войну по образу Скифов и Парфян, дверь не будет полностью открыта Иисусу Христу, и угроза не будет предотвращена для нашей колонии, пока ирокезы не будут побеждены или истреблены»[1161]. Это впоследствии подтвердил и о. Жог, сообщив в 1643 г. из Ирокезии, где находился в плену у могауков, что «форт Ришелье создает им некоторые помехи, но не препятствует им в целом»[1162].

Лежён был настолько разочарован результатами своей миссии, что в письме генералу Вителлески от 23 апреля 1642 г., написанном перед самым отплытием в Канаду, позволил себе несколько критических замечаний в адрес провинциала, нарушив принцип субординации и получив в результате нарекания от генерала[1163]. Тем не менее, это было не только его личным мнением. Жан де Бребёф в октябре 1642 г. в письме генералу прямо заявлял,

[1158] MNF. Vol. V. P. 215, 235, 238.
[1159] JR. Vol. XXII. P. 275-279.
[1160] MNF. Vol. V. P. 230-231.
[1161] JR. Vol. XXII. P. 35.
[1162] Ibid. Vol. XXIV. P. 295.
[1163] MNF. Vol. V. P. 234.

что «у миссии нет заступника во Франции»[1164]. Еще одной причиной недовольства провинциалом была его позиция в отношении вопроса о донне, решать который он не хотел, и, фактически, саботировал попытки канадских иезуитов найти компромисс с европейским суперioратом. Однако, возможно, противостояние канадских миссионеров и Дине повлияло на решение генерала, принятое в том же апреле, назначить нового провинциала для Франции, которым вновь стал Жан Фийо.

Тем не менее, иезуиты не только приняли участие в основании форта Ришелье, но и создали там миссию. Вимон в письме, отправленном генералу в сентябре 1642 г., прямо назвал Ришелье «нашей новой резиденцией», наряду с Виль-Мари[1165]. Ее настоятелем стал о. Ан Денуэ, главной обязанностью которого было «заботиться о французах»[1166]. Но скоро возникла потребность и собственно миссионерской работы в связи с тем, что форт начали посещать охотничьи партии алгонкинов из Труа-Ривьер и Силлери. Поэтому в форте бывали и другие миссионеры, помогая старому иезуиту в этом нелегком труде[1167].

Развитие Бобровых войн подтвердило опасения иезуитов относительно малой эффективности форта Ришелье в борьбе с ирокезами. Потерпев неудачу в его прямом захвате, ирокезские воины просто обходили форт стороной в рейдах к поселениям на р. Св. Лаврентия. К осени 1645 г. форт был «был почти оставлен, за исключением 8 или 10 солдат». В сентябре отцы Дёдемар и Ж. Дюперон, бывшие на тот момент в резиденции, вернулись в Квебек, «и никто не пошел, чтобы остаться там вместо них». В конце концов, постоянная резиденция в Ришелье была ликвидирована, ее присоединили к резиденции Ля Консепсьон в Труа-Ривьер, супериор которой Ж. Бюте был назначен настоятелем для форта[1168]. С этого времени форт Ришелье посещался иезуитами периодически, во время главных праздников, для предоставления оставшимся

[1164] Ibid. P. 370.
[1165] Ibid. P. 280-281.
[1166] JR. Vol. XXIV. P. 197.
[1167] JR. Vol. XXIV. P. 195-197; Vol. XXVII. P. 81.
[1168] Ibid. Vol. XXVII. P. 81.

нескольким солдатам гарнизона возможности участия в церковной жизни. Именно во время такого путешествия в крепость 2 февраля 1646 г. и погиб о. Денуэ, заблудившись во время метели. Его замерзшее тело было найдено в той позе, в которой его настигла смерть: на коленях со сложенными в молитве руками. Исходя из этого, П. Рагено назвал о. Денуэ одним из свидетелей веры в Новом свете[1169]. С этого времени форт был полностью заброшен и сожжен ирокезами, вероятно, весной 1646 г.[1170]

Наряду с разработкой планов разгрома или покорения ирокезов, иезуиты не оставляли надежды на основание среди них миссии и, тем самым, их привлечения в орбиту французского экономического и политического влияния. Ирокезы были одним из самых развитых и могущественных народов Вудленда, и их христианизация открывала заманчивые перспективы для всего иезуитского апостолата в Северной Америке. «Если гуроны и ирокезы договорятся между собой о мире, я предвижу роскошное открытие для Евангелия», – был уверен в 1635 г. о. Лежён[1171].

До 1642 г. миссионеры вступали в контакт с представителями Ирокезской лиги весьма редко, в основном с воинами, попавшими в руки индейских союзников французов. Первых ирокезов иезуиты увидели в 1632 г. в Тадуссаке, пытки и смерть которых Лежён подробно описал в первой *реляции* из Новой Франции[1172]. По мере проникновения миссионеров в индейские племена, с одной стороны, и эскалации Бобровых войн, – с другой, эти контакты становились все чаще и привели к первым попыткам христианизации пленных ирокезов, то есть крещения перед неизбежной пыткой и казнью. Первое такое крещение ирокеза-могаука совершил о. А. Даньель в 1636 г. на о. Алюмет, по пути в Квебек из Гуронии: «он наставил и крестил его прямо перед тем, как тот отправился на смерть»[1173].

[1169] Ibid. Vol. XXVIII. P. 163-165; Vol. XXIX. P. 17-25.
[1170] Ibid. Vol. XXX. P. 183.
[1171] Ibid. Vol. VII. P. 223.
[1172] Ibid. Vol. V. P. 31.
[1173] Ibid. Vol. IX. P. 65-67; Vol. XIII. P. 83.

Одновременно крестили захваченных в плен ирокезов и в Гуронии. Например, в 1638 г., после успешного совместного алгонкино-гуронского военного рейда против племен Лиги, в Гуронию доставили более ста ирокезских пленных: все они были крещены перед пытками и казнью. «Некоторые из них показали такую силу духа в их мучениях, что наши Варвары решили больше не позволять нам крестить этих несчастных, считая бедой для страны, когда те, кого они пытают, совсем не вопят». Другой мотивировкой сопротивления крещению ирокезских пленных было убеждение гуронов, что «крещение сделает их более счастливыми в смерти»[1174]. Сомнительно, что в тот момент гуронов устраивало утверждение иезуитов, что «Бог любит всех людей во всем мире, ирокезов так же, как гуронов»[1175]. В 1642 г. миссионеры, крестившие пленных ирокезов, даже оказались перед угрозой насилия со стороны гуронов: «Они должны были пройти через толпу, получая оскорбления и слыша тысячу богохульств от нечестивцев, которые были настроены против счастья их врагов и желали заставить их вынести столько же мучений в своих душах, сколько они причиняют их телам. Почти вся страна была разгневана на нас. Мы осуждались со всех сторон как предатели»[1176]. В дальнейшем, иезуиты были даже вынуждены «искупать это насилие каким-либо подарком»[1177].

С началом франко-ирокезской войны в 1641 г. эти контакты становятся все более интенсивными с каждым годом: иезуиты не только крестят пленных ирокезов, но и участвуют в переговорах с ними в качестве переводчиков или непосредственных представителей колониальных властей. Но настоящий «прорыв» в контактах иезуитских миссионеров с ирокезами произошел в 1642 г. в связи с пленением последними о. Изаака Жога.

Весной 1642 г. большой отряд могауков (до 300 чел.) вновь отправился к Труа-Ривьер для нападений на французов и их индейских союзников, но прежде всего – ради грабежа спускающихся в это время к французским поселениям гуронских каноэ. 2 августа близ современного города Ланоре они атаковали

[1174] JR. Vol. XV. P. 173.
[1175] Ibid. Vol. XIII. P. 47.
[1176] Ibid. Vol. XXIII. P. 33-35.
[1177] Ibid. Vol. XV. P. 173-175; Vol. XVII. P. 63-65.

гуронскую флотилию из 80 каноэ, возвращавшуюся с французскими товарами домой. Отправившиеся вместе с ними в Гуронскую миссию о. Изаак Жог и два донне – врач Рене Гупиль и Гийом Кутюр были захвачены в плен, причем Кутюр, сумевший бежать, сдался добровольно, видя, что Жог оказался в руках врага. Могауки пленили цвет христианских гуронов, путешествовавших с этой флотилией: военного вождя Юсташа Ахатсистари, Жозефа Теондешорена, его племянницу Терезу Кионреху (дочь «гуронского апостола» Жозефа Шихоатенхвы) и других. Еще 14 гуронов были кандидатами на крещение, которое о. Жог успел им предоставить в течение боя или уже в плену[1178]. Одновременно ирокезский отряд атаковал гуронские лодки на р. Оттава. «Ирокезы, – сообщал о. Вимон, – как обычно действовали как злодеи. Они были в поле зимой, весной и летом. Они убили много гуронов и алгонкинов; они захватили французов, и убили некоторых из них»[1179].

Пленных забрали с собой в Ирокезию, подвергнув их по дороге ужасным пыткам. Кутюр, самый молодой и здоровый, был отослан в наиболее отдаленную деревню могауков и смог вернуться в колонию лишь в 1645 г. в результате заключения франко-ирокезского перемирия. Жог и Гупиль оказались вместе в селении Оссерненон (совр. Орисвилль, шт. Нью-Йорк), где вновь подверглись пыткам. Пленного иезуита «приветствовали избиениями на входе в деревню; некоторые вырвали и унесли волосы с его головы; другие, в насмешку, вырвали его бороду. Женщина… отрезала ножом большой палец его левой руки. Другая откусила палец на правой руке, повредив кость; другие вырвали его ногти, затем прижгли концы тех бедных пальцев огнем»[1180].

Цель ирокезской пытки заключалась не в убийстве человека, а скорее в обновлении его идентичности через ритуальную смерть и возрождение, чтобы пленник мог быть принят («усыновлен») в качестве нового члена племени, заменив погибших. Пленника либо принимали, либо, в конце концов, убивали. Но Гупиль и Жог не были ни убиты, ни «усыновлены». Им оставили жизнь,

[1178] MNF. Vol. V. P. 595-598; JR. Vol. XXIV. P. 305; Vol. XXVI. P. 189-191; Vol. XXVIII. P. 119-121.
[1179] JR. Vol. XXII. P. 43.
[1180] MNF. Vol. V. P. 600-606; JR. Vol. XXIII. P. 249-251; Vol. XXIV. P. 281.

поскольку «замешательство возникло в советах ирокезов». Некоторые желали казнить их, в то время, как другие предпочитали получить за них выкуп[1181].

В отличие от Кутюра, они не были приняты какой-либо могаукской семьей, а превращены в общих рабов, которые не стоили даже собаки. Существование их было жалким: по словам Жога «вместо дома у него было несколько кусков коры; земля – его кровать и его матрац; кусок кожи, грязной и зловонной, служит ему накидкой днем, и покрывалом ночью. Его питание состояло лишь из небольшой порции маиса, сваренного в воде без соли»[1182]. Иезуитов оставили в состоянии неопределенности, на грани между жизнью и смертью. Они получили статус, примерно эквивалентный испытательному сроку, который мог длиться месяцы или всю жизнь, во время которого пленник, как ожидали, докажет готовность интегрироваться в ирокезское общество, поступая как ирокез[1183]. Но, кажется, иезуиты презрели возможность компромисса, отказываясь играть роль приемных детей ирокезов. Они провоцировали конфликт, проповедуя, публично молясь и пытаясь обратить других. Они оставались чужими, а значит, представляли угрозу: реальную или ритуальную. Рано или поздно такой стиль поведения должен был привести к закономерному результату. 29 сентября 1642 г. Гупиль нанес знак креста на лоб мальчика и тут же был зарублен ирокезским воином[1184]. Его действия были восприняты как отказ следовать нормам ирокезского образа жизни, это был акт провокации и агрессии, ответом на который стала быстрая и безжалостная смерть.

Жог оставался рабом могауков еще около года. Благодаря щедрости голландцев из соседнего с территорией могауков Форт-Оранжа, принявших участие в судьбе пленных французов, он имел возможность посетить зимой 1642/1643 г. все три селения могауков, чтобы «утешать и наставлять гуронских пленников». Он также пытался проповедовать могаукам, тем самым, фактически,

---

[1181] JR. Vol. XXVIII. P. 127; MNF. Vol. V. P. 606-607.
[1182] JR. Vol. XXIV. P. 299-301.
[1183] *Richter D.* The Ordeal of the Longhouse: The Peoples of the Iroquois League in the Era of European Colonization. Chapel Hill, 1992. P. 69.
[1184] JR. Vol. XXVIII. P. 129-135.

став первым миссионером у них, но «ирокезы неохотно слушали то, что он говорил о Боге»[1185]. Осознание этого факта заставило иезуита изменить взгляд на случившееся с ним. В письме от 30 июня 1643 г., переданном с оказией через голландцев в Квебек, он сообщал: «Мое решение жить здесь, пока это будет угодно нашему Господу, а не уйти, все крепче... Мое присутствие утешает французов, гуронов и алгонкинов. Я крестил более шестидесяти человек, несколько из которых отправились на Небеса». Это были в основном ирокезские взрослые и дети, находящиеся при смерти, однако некоторых здоровых детей Жог крестил украдкой, во время игр[1186].

Будучи элементом, хоть и презренным, традиционного ирокезского общества, он соприкоснулся с ним плотнее, нежели его коллеги у гуронов, даже такие ветераны миссии, как де Бребёф или Рагено. Он увидел изнутри то, что традиционные общества не позволяли разглядеть аутсайдерам извне. В частности, Жог был первым, кто узнал об Агрескуи – олицетворении солнца, боге войны и охоты, и кто разглядел в этом персонаже общеирокезской мифологии нечто большее, чем обычного «демона» или «духа». Он описал его как Великого Духа, идентичного иудео-христианскому концепту Бога-Творца, а стало быть, нашел возможность аккомодации ирокезоязычной религиозной традиции к христианской[1187]. Миссионеры, находящиеся у гуронов с 1634 г., «обнаружили» это божество у них лишь в 1648 г.

Однако со временем приоритеты Жога вновь изменились. В течение года, проведенного им в Оссерненон, неприязнь со стороны большинства могауков продолжала расти, а вместе с ней и угроза для жизни. Все причины оставаться среди ирокезов исчезли: французы либо уже были убиты (как Гупиль), либо находились далеко (как Кутюр). «Следовательно, я не видел дальнейшей причины, которая обязывала меня оставаться из-за французов. Что касается дикарей, я не имел ни силы, ни надежды наставить их; ибо вся страна была настолько раздражена против меня, что я не находил ничего, что могло помочь

[1185] JR. Vol. XXIV. P. 283; Vol. XXV. P. 71; Vol. XXXI. P. 83.
[1186] JR. Vol. XXIV. P. 297; Vol. XXXI. P. 91, 135; Vol. XXXIX. P. 229; MNF. Vol. VI. P. 305-306.
[1187] MNF. Vol. V. P. 615-616.

мне уговорить или убедить их». Даже алгонкины и гуроны «были вынуждены держаться от меня подальше, как от жертвы, предназначенной к сожжению, из страха разделить ненависть и ярость, которую ирокезы питали ко мне». Учитывая свое знание ирокезского языка, географии и состояния Ирокезии, Жог пришел к выводу, что «смог бы лучше обеспечить их спасение другим способом, чем оставаясь среди них. По моему мнению, все это знание умерло бы вместе со мной, если бы я не бежал»[1188].

Сначала еще существовало иллюзорная надежда, что удастся достигнуть свободы менее рискованным путем. Голландцы, узнав о пленении французов, в сентябре 1642 г. предложили могаукам выкупить их, однако индейцы отказались[1189]. Подобную попытку весной 1643 г. предприняли и союзные Лиге абенаки-сококи в благодарность за спасение французами их соплеменника от алгонкинской пытки в Труа-Ривьер, но могауки, взяв выкуп за пленных, не освободили ни одного из них. Однако в результате этого посольства в Квебек попало письмо о. Жога от 30 июня 1643 г., давшее первую информацию о его положении в ирокезском плену[1190].

Исчерпав возможности своего апостолата и безопасного освобождения, в начале августа 1643 г. о. Жог бежал в Форт-Оранж к голландцам во время торговой экспедиции могауков на Гудзон, участником которой он был. Больше месяца он скрывался в доме Иоганна Мегаполензиса, протестантского пастора голландской колонии, спасаясь от мести ирокезов. Последние, наконец, приняли от голландцев выкуп за иезуита, Жога отправили в Новый Амстердам, и 5 ноября он отплыл на голландском корабле в Англию, а оттуда – во Францию[1191]. 5 января 1644 г. о. Жог достиг Ренна во Франции, вызвав настоящий фурор сначала в местном иезуитском коллеже, а затем и в Париже.

[1188] JR. Vol. XXV. P. 51-53.
[1189] MNF. Vol. V. P. 609; JR. Vol. XXV. P. 71.
[1190] JR. Vol. XXIV. P. 295-297; Vol. XXV. P. 53, 71; Vol. XXXV. P. 85-87.
[1191] JR. Vol. XXV. P. 43-65. Помощь со стороны голландцев могла объясняться не только расовой солидарностью, но и вполне рациональными соображениями. Одним из главных защитников Жога от могауков был пастор Форт-Оранжа и Ренсселаерсвик И. Мегаполензис, который как раз в это время пытался составить словарь могаукского языка. Вероятно, помощь иезуитского миссионера, знавшего гуронский язык (родственный ирокезскому) и в течение года прожившего среди могауков, могла оказаться весьма полезной в этой работе (см. *Megapolensis J.* A Short Sketch of the Mohawk Indians in New Netherland (1644) // Collections of the New York Historical Society. N. Y., 1857. 2nd Series. Vol. III. Pt. I. P. 153).

Во время аудиенции при дворе королева не смогла сдержать слез при виде его искалеченных рук, на которых ирокезы отрезали большинство пальцев. Папа Римский, в нарушение ритуальных правил, требующих, чтобы священники были физически полноценными для служения мессы, решил, что «несправедливо, что мученик за Христа не может пить Кровь Христа», о чем Жогу сообщил сам генерал ордена[1192].

Ситуация в колонии к середине 40-х гг. достигла максимального кризиса. В июне 1643 г. могауки впервые напали на Монреаль, предварительно разгромив торговый караван гуронов, захватив, между прочим, *Реляцию* гуронского супериора и письма миссионеров[1193]. Светские и духовные колониальные власти справедливо опасались, после получения известий в 1643 г. о смерти кардинала Ришелье и короля Людовика XIII, что никакой помощи в решении ирокезской проблемы из метрополии они уже не получат. Вступление Франции в Тридцатилетнюю войну, рост социально-политического противостояния (Фронда), серьезный экономический кризис – все это препятствовало проведению активной заморской политики французским государством[1194]. «Равнодушие к Канаде растет ежедневно», – описывал Сюльт ситуацию в метрополии середины XVII в.[1195] Феодальный собственник колонии – Компания Новой Франции, подверглась в 1643 г. болезненной процедуре ликвидации долгов, сумма которых достигла 350 тыс. ливров, что привело к ее фактическому устранению от участия в управлении[1196]. Абитанам предстояло самим решать свою судьбу и судьбу Новой Франции.

Ее лидеры прекрасно осознавали ту угрозу, которую несли с собой ирокезы для поселенцев и миссий, и свое бессилие перед ними. В условиях эскалации этнических конфликтов, французы выбрали единственно возможную стратегию выживания – выйти из них. Одновременно, летом 1643 г. Лежён вновь отправился во Францию просить помощи от метрополии для защиты колонии. Благодаря

[1192] JR. Vol. XXXI. P. 105-107; MNF. Vol. VI. P. 49; *Martin F*. The life of Father Isaac Jogues, missionary priest of the Society of Jesus. N. Y., 1885. P. 164.
[1193] JR. Vol. XXIV. P. 273-279; Vol. XXV. P. 47-49.
[1194] *Блюш Ф*. Ук. соч. С. 38-39.
[1195] *Sulte B*. Histoire des Canadiens-Français… T. II. P. 137.
[1196] *Акимов Ю. А*. Очерки... С. 105.

энтузиазму этого эмиссара, а, возможно, еще более красноречивому свидетельству ирокезской опасности, которым являлся о. Жог, королева Анна Австрийская послала небольшой отряд солдат в Новую Францию и предоставила 100 тысяч франков для их содержания. В июне 1644 г. Лежён вернулся в Квебек вместе с И. Жогом, стремившимся обратно в Канаду – страну креста[1197].

Весной 1644 г. могауки вновь захватили иезуита: в этот раз жертвой стал о. Франсуа-Жозеф Брессани, направлявшийся в Гуронию «с богатыми дарами» в сопровождении шестерых учеников гуронской семинарии из Труа-Ривьер и молодого слуги-француза. Их караван был атакован ирокезами 28 апреля на оз. Сен-Пьер, в устье р. Маскинонже[1198]. Так же, как и И. Жога, Брессани отвели в страну могауков и подвергли мучительным пыткам. В первой деревни, в которую он был доставлен, ирокезы избили его дубинками при входе, заставили танцевать на горящих углях и вырвали бороду и волосы. «Каждую ночь, они начинали снова это занимательное развлечение; они жгли один из его ногтей или один из его пальцев в течение семи или восьми минут. В первую ночь они сожгли ноготь; во вторую, первый сустав пальца; в третью, второй сустав. Таким образом они подносили огонь к его пальцам более восемнадцати раз. Они пронзили его левую ногу пикой, а тем временем он был вынужден петь. Целый месяц прошел в этой манере». Затем миссионера отправили еще в две деревни, где он последовательно подвергся тем же издевательствам. В одной «они отрезали его левый большой палец и два пальца правой руки, сначала разрезав руку в длину между вторым и средним пальцами. Они сожгли его оставшиеся ногти и несколько пальцев, сломали пальцы ног, и заставили его есть грязь и то, что не доели собаки». В другой, его подвешивали «на цепях за ноги» в течение недели, «он пострадал в тех местах и таким способом, о которых пристойность не позволяет нам писать. Он был покрыт гноем и грязью, и его раны изобиловали червями»[1199]. 3 июля он написал письмо

[1197] JR. Vol. XXIII. P. 269; Vol. XXVI. P. 71, 139; Vol. XXVII. P. 89.
[1198] Ibid. Vol. XXVI. P. 27-35.
[1199] JR. Vol. XXVI. P. 41-47; MNF. Vol. VI. P. 32-38.

генералу Вителлески, в котором описал свои злоключения и приложил рисунок искалеченных рук[1200].

Так же, как и Жог, Брессани был обращен в рабство и отдан одной ирокезской вдове, которая, однако, вскоре (19 августа) продала его голландцам в Форт-Оранже. Возможно, его исковерканные пытками руки не позволили ему стать хорошим рабом. Слабое знание гуронского языка и слишком короткое пребывание в Ирокезии не позволили Брессани вести миссионерскую работу ни среди могауков, ни среди пленных индейцев. Более того, как писал он позже, «гуронские и алгонкинские пленники, вместо того, чтобы утешать, первыми мучили меня, чтобы угодить ирокезам»[1201]. Единственным крещением, которое он совершил перед самым отъездом, стал обряд над пленным гуроном перед его казнью у пыточного столба. Голландцы обеспечили иезуиту лечение и возможность вернуться во Францию: 15 ноября 1644 г. о. Брессани достиг Ла-Рошели, «в лучшем здоровье, чем когда-либо»[1202]. Но, как и Жог, Брессани вернулся в 1645 г. обратно в Новую Францию, а затем и в Гуронию, окончательно закрепив образ истинного миссионера-мученика в умах своих коллег.

Одновременно с пленением Брессани еще девять военных отрядов могауков нанесли удары по различным пунктам колонии, в том числе по Монреалю, форту Ришелье и Труа-Ривьер, вызвав панику среди французского и индейского населения. Неофиты в страхе покинули редукцию Силлери, рассеявшись в лесах. В течение года могауками были захвачены три большие гуронские флотилии, что полностью остановило всю мехоторговлю по реке Св. Лаврентия[1203]. Сложившаяся ситуация представлялась настолько безнадежной, что супериор Б. Вимон позволил себе заметить в 1644 г., через 20 лет после

[1200] MNF. Vol. VI. P. 31-39. Это письмо (вместе с другим, написанным 31 августа в Новом Амстердаме) он смог отправить адресату лишь 16 ноября из Ла-Рошели. В своей *Краткой реляции* 1653 г. Брессани приводит это письмо по памяти, что объясняет разночтения и неверное указание даты – 15 июля, вместо 3-го (JR. Vol. XXXIX. P. 71-73).
[1201] JR. Vol. XXXIX. P. 73.
[1202] JR. Vol. XXVI. P. 49-51; Vol. XXXIX. P. 79-83; MNF. Vol. VI. P. 50-51.
[1203] JR. Vol. XXV. P. 193; Vol. XXVI. P. 35-37; Vol. XXVIII. P. 45.

основания иезуитской миссии в Новой Франции, о том, что «мы только начинаем»[1204].

Все колониальное предприятие находилось под угрозой гибели. У французов не оставалось выбора, кроме поиска мира с ирокезами, мира любой ценой. Поэтому, когда в мае 1644 г. победоносная военная партия гуронов и алгонкинов явилась в Труа-Ривьер с несколькими ирокезами, захваченными у форта Ришелье, Монманьи сделал все, чтобы сохранить пленникам жизнь и отправить их обратно в Ирокезию с посланием о мире. Алгонкины отдали своих пленных, тогда как гуроны предпочли договариваться с Лигой без посредничества французов. В качестве эскорта губернатор направил в Гуронию отряд из 22 солдат, которые должны были в следующем году обеспечить прибытие гуронской торговой флотилии в колонию. Вместе с ними к гуронам отправились Жан де Бребёф, Леонар Гарро и Ноэль Шабанель[1205].

5 июля 1644 г. посольство могауков во главе с вождем Киотсеаэтоном прибыло в Труа-Ривьер для переговоров о мире. Франко-индейский союз представляли губернатор Монманьи и супериор иезуитской миссии Вимон. В знак доброй воли ирокезы освободили Кутюра, который в дальнейшем выполнял функции переводчика во время совета. Могауки были готовы заключить мир и с французами, и с их индейскими союзниками, и требовали лишь отпустить их пленных соплеменников. Алгонкины согласились, но гуронские представители не успели прибыть до того, как могауки покинули Труа-Ривьер 15 июля, чтобы ратифицировать соглашение в своей стране. Поэтому, для подтверждения мира и включения в него гуронов, 17-20 сентября 1645 г. в Труа-Ривьер вновь состоялся совет, на котором присутствовали все заинтересованные стороны: Монманьи, иезуиты, гуроны, которые возвратили одного из двух пленников, алгонкины, монтанье, аттикамек и могауки, всего более 400 человек. Мир был торжественно подтвержден. Киотсеаэтон также

[1204] Ibid. Vol. XXV. P. 115.
[1205] Ibid. Vol. XXVI. P. 57-71; Vol. XXVII. P. 229, 241-243, 245; Vol. XXVIII. P. 45-47.

принес присутствующим на совете Жогу и Брессани извинения за причиненные им страдания[1206].

Главным фактором, способствовавшим готовности могауков заключить мир с франко-индейским союзом, был, по-видимому, экономический. Получив контроль над торговлей мехами с голландцами, могауки стремились направить поток пушнины, поставлявшейся из Гуронии в Квебек, в Новые Нидерланды. Попыткой достигнуть этого мирным путем и явился договор 1645 г.[1207] Эта цель объясняет и отсутствие на переговорах в Труа-Ривьер представителей других племен Ирокезской лиги, не имевших в тот период прямых торговых контактов ни с голландцами, ни с французами.

Во время переговоров ярко проявился конфессиональный подход французов в отношениях с их индейскими союзниками. Один из представителей могауков, которого французы называли ле Кроше (Крюк), предложил им отказаться от союза с алгонкинами в обмен на мир. После консультации с Вимоном и Лежёном губернатор ответил, «что было два вида алгонкинов, одни подобны нам, признанные как христиане; другие отличаются от нас. Без первых, это бесспорно, мы не заключим мир; что касается последних, они сами себе хозяева, и притом не связаны с нами, как другие»[1208]. Помимо всеобщего мира, Монманьи предлагал также посредничество французов во всех противоречиях между ирокезами и другими народами. В конце концов, мир был подписан, с условием решить все оставшиеся вопросы в ближайшем будущем, и стороны расстались, питая сильные подозрения относительно мотивов друг друга[1209].

В результате событий 1642-1645 гг. ирокезы стали объектом постоянного внимания в *Иезуитских реляциях*. Их демонизированный образ активно использовался иезуитами для подчеркивания преемственности молодой канадской церкви со всей христианской традицией, ведущей начало с апостольских времен. Ирокез обретал все более сочные краски врага веры и

[1206] JR. Vol. XXVII. P. 247-253, 267-303.
[1207] *Jennings F*. Op. cit. P. 212.
[1208] JR. Vol. XXVIII. P. 151.
[1209] Ibid. P. 283.

творца мучеников. Но при этом он абсолютно лишался собственной активной воли: подобно древнееврейским пророкам, иезуиты в Новой Франции видели его «бичом божьим», карающим младенческую канадскую церковь за ее грехи. «Бог относится к вам, – убеждали миссионеры индейцев в 1643 г., – как отец к своему ребенку; если у ребенка нет разума, он наказывает, чтобы научить его; исправив это, он бросает розги в огонь. Бог считает вас своими детьми: он желает дать вам разум; он использует ирокезов как бич, чтобы исправить вас, дать вам веру, заставить вас обращаться за помощью к нему. Когда вы станете мудры, он бросит розги в огонь; он не накажет и ирокезов, если они исправятся. Эти же бичи были и во время оно, с которыми сталкивались в ранней Церкви. Оскорбления – предвестники присутствия великого Господа; и скорбь привлекает нас более настоятельно и с намного большей уверенностью, чем спокойствие. Необходимо умерить гордость и надменность этих народов, чтобы впустить веру»[1210]. «Кажется, – резюмировал суперио Гуронской миссии Жером Лалеман осенью 1643 г., – что Бог намеревается установить свою Церковь в этих варварских странах исключительно теми же самыми путями, которые повсюду рождали Веру. Я хочу сказать, что быть превосходным христианином и в то же время страдать – две нерасторжимые вещи»[1211].

В иезуитских *Реляциях* во Францию появилась новая сюжетная линия, связанная как с утверждением святости мучеников, ушедших и грядущих, так и выполнявшая традиционную для *Реляций* пропагандистскую и полемическую функцию. В 1643 г. о. Вимон сообщал: «Эти огонь и страсть расточения крови ради Иисуса Христа сообщается молодым людям, которые могли бы влачить свои жалкие жизни в пороке, если бы остались во Франции, и которые, в этом Новом Свете, уподобляются Святым»[1212]. Для Ж. Лалемана, те, «кто прибудет к нам, должен оставить во Франции всякую любовь к жизни, чтоб предаться без остатка тому, что вызывает наибольший ужас у естества. Но я думаю, именно это должно вдохновить в добром сердце желание идти в эти потерянные земли;

[1210] JR. Vol. XXV. P. 37-39.
[1211] Ibid. Vol. XXVI. P. 217.
[1212] Ibid. Vol. XXV. P. 31-33.

забыть себя здесь по примеру святых, и не искать в этом мире ничего более прекрасного, чем Бог»[1213].

Этот образ привлекался миссионерами и как средство конверсии индейских союзников французов: алгонкинов и гуронов. Презентация ирокезов как «демонов», уподобление традиционных пыток вечным адским мукам, а их военных набегов – каре Господней служили мощным средством привлечения индейцев Св. Лаврентия и Великих озер к христианской религии и ее утверждения в их среде. Так, получив известия о пленении могауками о. Брессани, настоятель редукции Силлери Ж. Декон «произнес проповедь по этому поводу, чтобы показать им [неофитам], что этот несчастный случай и очень много других бед были проявлениями гнева Божьего, который был справедливо разгневан греховностью плохих христиан и неверных, которые не повинуются его слову»[1214].

Отец Вимон, в качестве супериора канадской миссии (1639-1645 гг.), столкнувшись с новыми вызовами, прежде всего, ирокезской экспансией и хроническим дефицитом средств, был вынужден отказаться от некоторых стратегических положений иезуитского апостолата, ранее сформулированных Лежёном. Так, он фактически полностью остановил реализацию образовательной программы своего предшественника, закрыв туземную семинарию в Нотр-Дам-дез-Анж, как и саму эту резиденцию. Он уделял мало внимания сельскохозяйственному развитию миссии, пытаясь компенсировать его активным привлечением цензитариев в иезуитские сеньории. Серьезной проблемой, осложнившей взаимоотношения миссии с ее супериорами в метрополии и высшим французским духовенством, стала непродуманная политика Вимона в отношении урсулинок и госпиталиток, находящихся в Новой Франции. С другой стороны, он активно поддержал новые направления развития католической церкви в Канаде. Прежде всего, именно в период его супериората происходит окончательный отказ иезуитов от теории и практики

[1213] Ibid. Vol. XXVIII. P. 99-101.
[1214] Ibid. Vol. XXV. P. 149.

«францизации»: приоритет христианизации над европеизацией становится очевидным. По его инициативе был построен Отель-Дьё в Силлери, оказавший огромное влияние на весь Лаврентийский туземный мир и, несомненно, способствовавший успехам христианизации. Редукции, особенно Силлери, достигли апогея своего развития, оказывая миссионерское воздействие на многочисленные алгонкинские народы Северо-Востока. Его помощь была эффективна при основании Монреаля, заключении франко-ирокезского мира 1645 г. и др.

§ 3. Развитие иезуитского апостолата и его кризис в период супериората Ж. Лалемана (1645-1650 гг.)

Назначения на высшие должности в миссии Новой Франции в 1638-1639 гг. Ж. Лалемана и Б. Вимона, людей талантливых и энергичных, но не имеющих большого или вовсе никакого опыта работы на канадском миссионном поле, демонстрировали своеобразный «колониальный» подход иезуитского супериората в метрополии в отношении своего заморского предприятия.

В 1644 г. миссия в Новой Франции вновь поменяла начальника: новым суперио́ром стал бывший настоятель Гуронской миссии о. Жером Лалеман, который, правда, приступил к своим обязанностям лишь в сентябре 1645 г., по возвращению из Гуронии. Впервые суперио́ром стал иезуит, имевший непосредственный опыт работы на миссионном поле Канады, что показывало изменение принципов руководства миссией среди европейского супериората. Это проявилось, в частности, в декабре 1644 г., когда генерал Вителлески лишил французского провинциала Ж. Фийо права назначать ее суперио́ров и оставил его за собой[1215]. С этого времени и до конца французского колониального режима суперио́рами будут назначать, исходя из соображений эффективности, а не престижа. Кандидатура о. Ж. Лалемана, даже с точки зрения его оппонентов (таких, как о. П. Рагено), оптимально подходила для возложенной на него

[1215] MNF. Vol. VI. P. 54. См. также: Ibid. Vol. V. P. 566.

задачи[1216]. Он зарекомендовал себя прекрасным организатором и деятельным руководителем в Гуронии. Возглавив всю миссию в самый сложный для нее период, он подтвердил эти качества.

Начало супериората Ж. Лалемана совпало с серьезными изменениями, касавшимися всего Общества Иисуса. 9 февраля 1645 г. умер Муцио Вителлески, генерал ордена и главный защитник иезуитской миссии в Новой Франции. В течение своего тридцатилетнего правления Вителлески во многом содействовал основанию и развитию канадской миссии, часто идя навстречу миссионерам в спорных вопросах, каким, например, был вопрос о *donné*. В августе того же года скончался французский провинциал Жан Фийо, известный своей оппозицией канадской миссии. Новый генерал ордена Винченцо Карафа, избранный VIII генеральной конгрегацией Общества Иисуса 7 января 1646 г., следовал в отношении миссии в Новой Франции той же политике поддержки и защиты, что и его предшественник. 29 января он направил письма видным деятелям канадской миссии (Ж. Лалеману, П. Рагено, Б. Вимону и Ф. Лемерсье), в которых выражал восхищение трудами и страданиями миссионеров и обещал свою поддержку и покровительство[1217]. Новым французским провинциалом стал Этьен Шарле, бывший до этого ассистентом Вителлески в Риме.

Жером Лалеман прибыл из Гуронии в сентябре 1645 г. в сопровождении гуронской делегации, направлявшейся в колонию для участия в мирных переговорах с могауками. 7 сентября флотилия в 60 каноэ, заполненных французскими солдатами, гуронскими воинами и мехами, достигла Монреаля. Суперионом Лалеман был провозглашен 16 сентября в Труа-Ривьер, 2 октября он достиг Квебека, задержавшись в Труа-Ривьер на переговорах с ирокезами[1218].

Новый суперион встал во главе уже достаточно стабильной и эффективной миссионерской структуры, которая в период его правления достигнет наивысшего развития, но и страшного потрясения. Если в 1645 г.,

[1216] Ibid. Vol. VI. P. 13-14.
[1217] MNF. Vol. VI. P. 438-442.
[1218] JR. Vol. XXVII. P. 77, 141, 277.

когда Лалеман принял обязанности супериора, миссия насчитывала 36 отцов и братьев, расселенных по 6 резиденциям, то в 1647 г. она достигла своей максимальной численности в 44 человека[1219].

Ж. Лалеман активно приступил к реализации в масштабах всей новофранцузской иезуитской миссии стратегии, основанной на его опыте работы в Гуронии. Заключение мира с могауками предоставило Лалеману возможность провести серьезную реорганизацию экономических и административных аспектов деятельности миссии. Материальное обеспечение иезуитской миссии к середине 40-х гг. также позволяло интенсифицировать ее работу. Создание Компании абитанов привело к значительному росту доходов колонии от мехоторговли, долю от которой имели иезуиты.

Прежде всего, супериор попытался упорядочить сеньориальные права иезуитов в колонии. С момента оставления Нотр-Дам-дез-Анж, иезуиты жили в Квебеке в доме, принадлежавшем Компании Новой Франции, не имея никакой собственности в городе. Теперь ситуация осложнялась разделением полномочий между Компанией Новой Франции и Компанией абитанов. Ж. Лалеман тщательно изучил всю сеньориальную документацию, накопившуюся за прошедшее время, и пришел к выводу, что «нет никакого упоминания о каком-либо сеньориальном праве» иезуитов на земли Нотр-Дам-дез-Анж, Бопор, Ля-Вашери, острова Иисуса, но «самыми невыгодными» оказались концессии Силлери, которые «подчинялись всем обязательствам, назначенным им, и среди других рента в денье с арпана»[1220].

Отсутствие достаточных правовых гарантий на земли Нотр-Дам-дез-Анж заставило Лалемана пересмотреть всю практику иезуитского сеньориального землепользования. Прежде всего, супериор обратился к правлению Компании Новой Франции с просьбой предоставить миссии точные гарантии ее сеньориальных прав на вышеозначенные земли. 24 июля 1646 г. эти права были предоставлены, а также 6 арпанов в Квебеке для строительства иезуитской

[1219] MNF. Vol. VII. P. 817-821.
[1220] JR. Vol. XXVIII. P. 209.

резиденции[1221]. Одновременно Ж. Лалеман приступил к раздаче этих земель в аренду с целью получения дохода от их эксплуатации. Большая часть земель Нотр-Дам-дез-Анж была предложена урсулинкам и госпиталиткам. В июне и июле 1646 г. был произведен обмен земель монахинь в Лонг-Пуэнт на иезуитские земли в Нотр-Дам-дез-Анж, и, в то же время, монахини получили земли на Орлеанском острове близ Квебека[1222].

Продолжало расти иезуитское землевладение. В 1646 г. член правления Компании Новой Франции и давний покровитель иезуитской миссии Жак де ля Ферте, аббат де Сент-Мадлен передал иезуитам «с целью обращения Дикарей» часть своей огромной сеньории близ Труа-Ривьер, получившей название Кап-де-ля-Мадлен[1223]. Это, кстати, вызвало один из первых земельных конфликтов между иезуитами и крупными земельными собственниками Новой Франции. В данном случае речь шла о претензиях, высказанных в сентябре 1646 г. Жаком Ленёфом де ля Потри, губернатором Труа-Ривьер, супериору редукции ля Консепсьон о. Жаку Бюте. Братья Жак и Мишель (член Компании абитанов и синдик) Ленёфы были чрезвычайно влиятельны в Труа-Ривьер и колонии в целом и требовали от миссионеров отдать им часть переданной им земли. Монманьи встал на сторону иезуитов, что вынудило Мишеля Ленёфа отправиться во Францию и искать поддержки у членов Компании Новой Франции, впрочем, безрезультатно[1224]. В июне 1649 г. новый губернатор д'Айбу ввел иезуитов во владение Кап-де-ля-Мадлен[1225].

По-прежнему одним из главных донаторов земли выступала Компания Новой Франции в лице губернатора Ш. де Монманьи. В августе 1646 г. он увеличил на 100 арпанов земли редукции Силлери[1226]. В августе 1648 г. губернатор предоставил иезуитам 60 арпанов (20,5 *га*) из земель Жана де Лозона, интенданта Компании, на р. Шодьер к югу от Квебека, в будущем

[1221] MNF. Vol. VI. P. 479-483; JR. Vol. XXVIII. P. 217-219.
[1222] *Turcotte L.-P*. Histoire de l'Île d'Orléans. Québec, 1867. P. 58; *Sulte B*. Histoire des Canadiens-Français… T. III. P. 24.
[1223] JR. Vol. XLVIII. P. 63.
[1224] MNF. Vol. VII. P. 45; *Sulte B*. Histoire des Canadiens-Français… T. II. P. 141.
[1225] MNF. Vol. VII. P. 528-529. Сюльт неверно указывает дату 3 мая 1649, вместо 3 июня (*Sulte B*. Histoire des Canadiens-Français… T. III. P. 9).
[1226] MNF. Vol. IV. P. 459-460.

получивших название фьефа Лозон. Компания Ста акционеров оспаривала права де Лозона на этот фьеф по причине отсутствия его культивации. Иезуиты стремились обладать этой территорией в силу начавшегося ее заселения и возможности дальнейших концессий колонистам. Они даже построили там дом еще до получения прав на эту землю, для проживания миссионера в течение его визитов[1227]. Но Ж. де Лозон оспорил концессию де Монманьи иезуитам во Франции и добился ее аннулирования. Будучи, однако, давним другом Общества Иисуса, Лозон предоставил миссии в январе 1650 г. другой надел в этом фьефе, даже большого размера: в 200 арпанов (68,5 *га*)[1228].

1 апреля 1647 г. Франсуа де Лозон, сын Жана де Лозона, по просьбе прокуратора Ш. Лалемана, передал иезуитам часть своей огромной сеньории Ля Ситье, включавшей полосу земли от о. Сент-Элен до Лашина или Су-Сен-Луи в районе острова Монреаль, площадь которой составила почти 100 *км²*.[1229] Именно на этой территории в 1667 г. возникнет одна из первых ирокезских редукций ордена – Ляпрери-де-ля-Мадлен.

С целью расширения материальной базы миссии Ж. Лалеман вновь поставил перед французскими и римскими супериорами вопрос о возможности предоставлять иезуитские земли в концессию поселенцам. С 1640 г., то есть, со времени формального запроса по этому делу со стороны тогдашнего супериора Б. Вимона, для решения вопроса ничего не было предпринято ни в метрополии, ни в колонии. Новый супериор критиковал своего предшественника за то, что тот предоставлял иезуитские земли в концессии «бесплатно, без каких-либо обязательств, как, например, десятина, двадцатина, или тридцатина»[1230]. На консультации со своими духовными советниками (Лежёном, Вимоном и Деконом) 21 августа 1646 г. Лалеман настоял, что принадлежащие иезуитам земли в Бопоре и Нотр-Дам-дез-Анж «должны быть предложены за ренту»[1231]. В связи с этим он вновь обратился в римский супериорат за официальным

[1227] Ibid. Vol. VII. P. 274-275.
[1228] Ibid. P. 642-643.
[1229] MNF. Vol. VII. P. 16-17.
[1230] JR. Vol. XXVII. P. 121.
[1231] Ibid. Vol. XXVIII. P. 225.

разрешением на предоставление концессий поселенцам на иезуитских землях[1232]. Генерал Карафа в январе 1647 г. снова передал вопрос на усмотрение парижского провинциала Э. Шарле, который, наконец, дал свое разрешение[1233].

Однако, не дожидаясь вердикта из метрополии, уже в апреле 1647 г. Ж. Лалеман лично заключил два договора о концессиях иезуитских земель в Нотр-Дам-дез-Анж с поселенцами Мишелем Юппе и Пьером Пети, предоставив обоим огромные участки около 460 *га* каждый. При этом сумма аренды тоже была немалой – 30 солей за арпан (ок. 35 соток)[1234]. В марте 1649 г. в той же сеньории и на тех же условиях была представлена концессия Матье Шурелю[1235].

В июне 1649 г. иезуиты открыли для цензитариев фьеф Кап-де-ля-Мадлен, с разрешения аббата де Сент-Мадлен. Настоятель Ля Консепсьон в Труа-Ривьер о. Ж. Бюте уже в том году предоставил там первые 14 концессий колонистам[1236]. Хотя изначально иезуиты планировали создание здесь индейской редукции, конфликт с Ленёфами, к которому вскоре добавились земельные противоречия с д'Айбу, заставили миссионеров торопиться с утверждением своих прав на эти земли как де-факто (раздавая концессии), так и де-юре (требуя подтверждения своих сеньориальных прав от компании-собственника, предоставленного в 1651 г.).

Колонисты создавали на иезуитских землях фермерские хозяйства, что способствовало дальнейшему освоению колонии, в том числе росту мелкой и средней земельной собственности, в контрасте с расширением латифундистского землевладения в Иберoамерике. С помощью иезуитских прокураторов началась вербовка цензитариев в метрополии на льготных условиях. В апреле 1647 г. о. Кантен заключил договор с Жаком Бадо из Ла-Рошели о концессии фермы в Нотр-Дам-дез-Анж, по которому арендная плата

[1232] MNF. Vol. VI. P. 510.
[1233] Ibid. Vol. VII. P. 4, 6-7.
[1234] Ibid. P. 19-23.
[1235] Ibid. P. 466-468.
[1236] Ibid. P. 527-528.

сокращалась вдвое: иезуиты оплачивали проезд и пропитание в пути, предоставляли четыре коровы, которые арендаторы обязывались возвратить, «после того, как произведут двенадцать других», а также двух тягловых быков для обработки земли, «пока вышеупомянутые коровы не родят других, которые смогли бы работать»[1237]. Л. Кампо отмечал, что иезуитское землевладение «сыграло роль, которая еще не подчеркивалась в эволюции сеньориального права в Новой Франции»[1238].

Одновременно было решено просить Компанию абитанов повысить содержание иезуитских священников в качестве кюре во французских поселениях. Компания Новой Франции выплачивала им по 600 ливров в год, Ж. Лалеман предлагал удвоить сумму, «так как дела были хороши»: в 1646 г. абитаны получили 320 тыс. ливров от продажи мехов. В октябре 1646 г. представители компании выделили 1200 франков «каждому из трех домов, в Квебеке, Труа-Ривьер и у Гуронов, но освободили себя от поставки топлива»[1239].

В правление Лалемана с помощью брата Жана Льежуа (после его возвращения во Францию в октябре 1648 г. его заменил брат Амбруаз Кове) и донне-каменщика Пьера Турманта развернулось масштабное строительство в рамках иезуитской миссии. По инициативе супериора в Квебеке в 1646-1648 гг. были построены новая резиденция, коллеж и церковь на средства (6 тыс. ливров), полученные Компанией абитанов от реализации мехов, доставленных из Гуронии, при посредничестве иезуитов[1240].

Церковь, которая должна была быть возведена, по условиям дотации де Силлери еще в 1643 г., была построена благодаря новой дотации в 2 тыс. ливров, предоставленной миссионерам от имени Мишеля де Марийяка (1593-1632), канцлера Франции, завещавшего часть средств иезуитам для продвижения христианства в Канаде. В итоге, церковь, «построенная

[1237] MNF. Vol. VII. P. 25-28.
[1238] Ibid. Vol. IV. P. 507.
[1239] JR. Vol. XXVIII. P. 227.
[1240] MNF. Vol. VII. P. 788; *Côté J.* Op. cit. P. 86, 93. Церковь дважды была разрушена (в 1759 г., во время английской осады Квебека, и в 1922 г., в результате пожара), и каждый раз перестраивалась с существенными изменениями. Ныне – это кафедральный собор (базилика) Нотр-Дам де Квебек.

специально для Дикарей» Сен-Жозеф, была посвящена 8 мая 1647 г. архангелу Михаилу (*ecclesia Sti Michaelis*), в честь донатора[1241]. Именно в новой церкви, еще не достроенной, был похоронен умерший в Силлери в ночь с 11 на 12 мая 1646 г. отец Анмон Массе, первый иезуит, прибывший в Канаду, и первый же, умерший там естественной смертью, от старости – Массе было 72 года[1242].

В 1646 г. в Силлери построили пивоваренный завод и новую пекарню (до этого хлеб выпекали в квебекском жилище миссионеров), в Ля Вашери – мельницу[1243]. К концу 1647 г. иезуиты переехали в новую каменную резиденцию в черте Квебека, хотя отделочные работы велись еще два года[1244].

Главным стратегическим направлением деятельности Ж. Лалемана как супериора стало географическое расширение иезуитской миссии, то направление, которое сочли неэффективным в период его гуронского супериората (см. гл. IV, §2). Теперь после заключения мира с могауками и возобновления мехоторговли открывались новые перспективы в распространении иезуитского апостолата не только на те народы, контакты с которыми оказались прерваны в результате ирокезских вторжений 1640-1645 гг., но и на самих ирокезов. Франко-ирокезский мирный договор – «это широкие врата, открытые для Крестов и Евангелия ко множеству весьма многочисленным нациям», отмечал Б. Вимон в своей последней *Реляции*[1245].

Темпы христианизации в уже существующих миссиях воодушевляли настолько, что супериор был уверен в создании надежного плацдарма для дальнейшего движения вглубь континента. Если в первый год его супериората (1645-1646) было крещено 300 человек, то в следующий (1646-1647) – более 1100 (600 крещений в Квебеке и 525 – в Гуронии)[1246]. В дальнейшем эти темпы продолжали расти: в 1647-1648 гг. было крещено более 1530 чел. (более 800 – в

[1241] JR. Vol. XXX. P. 173; Vol. XXXI. P. 139; MNF. Vol. VII. P. 35-41.
[1242] JR. Vol. XXVIII. P. 187. 25 июня 1870 в Силлери был уставлен памятник Массе: 6-метровый обтесанный камень, с четырьмя мраморными скрижалями, увенчанный мраморной короной.
[1243] JR. Vol. XXVII. P. 107; Vol. XXVIII. P. 201-203, 247.
[1244] Ibid. Vol. XXX. P. 203; Vol. XXXIV. P. 63.
[1245] Ibid. Vol. XXVII. P. 137.
[1246] MNF. Vol. VI. P. 509; Vol. VII. P. 31, 53; Lettres de la révérende mère Marie de l'Incarnation... P. 325.

Квебеке и 732 в Гуронии)[1247]. В результате, Жером Лалеман официально поставил в известность генерала ордена В. Карафу о готовности миссии к расширению на новые территории. В письмах от 23 августа 1646 и 19 августа 1647 гг. он писал Карафе о множестве крещений, безупречной религиозной дисциплине неофитов, и выражал уверенность, что достигнутый с ирокезами мир «откроет врата к новым миссиям», прежде всего, в самой Ирокезии. «Наконец пришло время для обращения этого Нового Света», заявлял он в *Реляции* 1646 г.[1248] «И вот уже одни идут к абенаки, которые были ранее недоступны. Другие идут к ирокезам», сообщала мать л'Энкарнасьон в сентябре 1646 г.[1249]

После посещения племен конфедерации абенаки на р. Кеннебек о. Бьяром в 1612-1613 гг. иезуитские миссионеры не вступали с ними в контакт четверть века. Впервые следующее поколение миссионеров вновь увидело представителей одного из этих племен, сококи Вермонта, в июле 1637 г., когда их торговая партия прибыла в Квебек для торговли с французами и монтанье. Монманьи, опасаясь, что меха, поставляемые монтанье в Квебек, будут перенаправлены на юг, в Акадию, к абенаки и их торговым партнерам – англичанам Плимута и Бостона, помешал этой торговле[1250].

Тем не менее, контакты между различными группами абенаки и французами продолжились. Главную посредническую роль между ними сыграли неофиты редукции Силлери. «Абенаки, – писал Ж. Лалеман в 1646 г., – заключили такой союз с нашими неофитами, что некоторые из них, будучи крещёными, теперь живут в Сен-Жозеф»[1251]. Известно, что в 1642 г. в Отель-Дье Силлери находился некий крещеный абенаки по имени Клод[1252]. Осенью этого года иезуиты Бюте и Лежён в Труа-Ривьер с помощью губернатора поста

[1247] MNF. Vol. VII. P. 281.
[1248] MNF. Vol. VII. P. 53-54; JR. Vol. XXVIII. P. 269.
[1249] Lettres de la révérende mère Marie de l'Incarnation... P. 282.
[1250] JR. Vol. XII. P. 187-189. Абенаки были весьма выгодным торговым партнером для индейских народов внутренних областей североамериканского Вудленда, ибо обладали большими запасами морских раковин, из которых изготовляли вампум – главный эквивалент индейской торговли в XVII в. Именно для этого они прибыли, судя по замечанию Лежёна: «обменивать свой фарфор на бобров» (JR. Vol. XII. P. 189; MNF. Vol. II. P. 83*).
[1251] JR. Vol. XXIX. P. 67.
[1252] Ibid. Vol. XXIV. P. 183.

де Роше спасли пленного сококи от алгонкинской пытки (сококи, будучи традиционными врагами монтанье и микмак, считались союзниками ирокезов) и отправили в госпиталь Силлери для лечения, заложив прочный фундамент для развития дальнейших отношений. «Он выздоровел довольно быстро, и был отослан назад в его страну, чтобы показать привязанность французов и дикарей к нему»[1253].

В путешествии в начале 1643 г. его сопровождали два христианина редукции: монтанье Шарль Мейашкауат и абенаки Клод. Мейашкауат воспользовался случаем для христианской проповеди среди сококи, в результате которой вождь племени отказался от своего поста и последовал за ним в Силлери[1254]. Под руководством о. Декона и Мейашкауата он был наставлен и окрещен под именем Жана-Батиста с Монманьи в качестве восприемника от имени гроссмейстера Мальты. Тогда же абенаки женился на христианской женщине из Силлери. В следующем году Шарль Мейашкауат вновь отправился в страну абенаки, на этот раз именно с миссионерской целью, однако погиб там, будучи, вероятно, убит сококи[1255].

Эта смерть была эпизодом войны 1644-1645 гг., которую сококи в союзе с могиканами вели против монтанье и микмаков. Несмотря на то, что сококи были частью большой семьи абенаки, французы отличали их от других племен конфедерации по политическому признаку: враждебных алгонкинам сококи считали союзниками (или данниками) ирокезов, а всех остальных, «которые дружественны нам», называли абенаки[1256]. В октябре 1645 г. военная партия сококи и могикан напала на охотников монтанье из Силлери, убив трех из них[1257].

Появление новых врагов активизировало деятельность иезуитских миссионеров в направлении Атлантического побережья и Акадии. Помимо собственно евангелизаторских целей они преследовали задачу примирения

[1253] Ibid. P. 183-185, 193.
[1254] Ibid. Vol. XXIII. P. 283; Vol. XXIV. P. 61.
[1255] Ibid. Vol. XXV. P. 117-121, 139-143, 177-179; Vol. XXVIII. P. 277.
[1256] Ibid. Vol. XXVIII. P. 275-277.
[1257] Ibid. Vol. XXVII. P. 79-81, 99-101; Vol. XXVIII. P. 171, 205, 277.

племен друг с другом и французами с целью создания обширного антиирокезского альянса. Инструментом для достижения этих целей вновь стали неофиты Силлери и, прежде всего, христиане-абенаки: весной 1646 г. они отправились на родину, «чтобы провозгласить там Веру, и узнать от главных людей их нации, согласятся ли они выслушать проповедников Евангелия»[1258]. Они вернулись в августе того же года, сообщив, что среди абенаки было до 40 человек, которые, услышав «о красоте Неба и ужасе Ада», заявили «что примут нашу веру». Все выражали сильное желание видеть «черную одежду» в стране абенаки[1259]. Ранее, в июле 1646 г., два вождя сококи, одним из которых был Клод, также пришли в Квебек просить миссионера[1260]. При этом губернатор Монманьи четко определил, что «одного или двух каноэ будет достаточно для ежегодных встреч, чтобы обновить союзы, которые они имеют с новыми христианами Сен-Жозеф», тем самым ограничивая возможности торговли своих индейских союзников с абенаки[1261].

Исходя из этого, иезуиты сделали вывод, что у абенаки «нет никакой надежды… получить какое-либо мирское преимущество от прихода наших отцов в их страну. Они не ищут защиты от англичан с помощью иезуитов. У них нет и мысли идти торговать в Квебек», а значит их желание обращения в христианство – искренне. В дальнейшем, эта убежденность только крепла[1262].

После консультации со своими духовными советниками, состоявшейся 21 августа, супериор поручил открытие Абенакской миссии, названной миссией Успения, о. Габриелю Дрюйету. 29 августа 1646 г. он, вооруженный мандатом де Монманьи, давшем право прохода по всем землям, принадлежащим Франции, в сопровождении абенаки отплыл в их страну, «где наставлял их в течение всей осени, зимы и весны» в районе будущего поселения Норриджеуок на р. Кеннебек (совр. шт. Мэн). Это были восточные абенаки (пенобскот, кеннебек и другие); западные абенаки (сококи) оставались враждебными своим

[1258] JR. Vol. XXIX. P. 67-69.
[1259] Ibid. P. 69-71.
[1260] Ibid. Vol. XXVIII. P. 215.
[1261] Ibid. Vol. XXXVIII. P. 41.
[1262] Ibid. P. 41.

сородичам и монтанье. Наконец, 15 июня 1647 г., 30 абенаки, «все с крестами и венками», привели Дрюйета, или Патриарха, как они назвали его, в Квебек[1263].

В этой миссии Дрюйет начал изучение языка этих племен, родственного языкам монтанье и алгонкинов, которые он освоил в Силлери[1264]. Иезуит также посетил французский пост в Пентагоэ, где обнаружил капуцинскую резиденцию и ее настоятеля о. Иньяса де Пари, а также несколько английских поселений на побережье, возможно, форт Таканнок, «где он был очень хорошо принят». Более того, английские коммерсанты «с большим удовольствием» отнеслись к идее основания французской иезуитской миссии среди абенаки, заверив Дрюйета, что не будут чинить ему никаких препятствий[1265].

Еще Мейашкауат сообщал, что абенаки спаивают английские торговцы[1266]. Поэтому одним из основных направлений проповеди Дрюйета стало требование отказа от алкоголя и принятия христианского образа жизни как гарантии полноценного существования. «Абенаки обещали избегать этих излишеств и полностью сдержали их слово»[1267]. Зимой 1645/1646 г. абенаки поразила эпидемия, «которая вызывала рвоту кровью [и] уничтожила добрую часть их нации»[1268]. Это заставило Дрюйета не только сконцентрировать религиозную деятельность на больных, но и заняться врачебной практикой, добившись в ней некоторого успеха[1269]. Другим направлением стала деятельность по достижению мира не только между абенаки и племенами Св. Лаврентия, но и между различными племенами этой языковой семьи. Дрюйет настоял, чтобы присутствующие в деревни, где он находился, представители различных племен собрались в часовне, «чтобы попросить прощения друг у друга»[1270].

[1263] JR. Vol. XXVIII. P. 225-229; Vol. XXX. P. 179; Vol. XXXI. P. 207; Vol. XXXVII. P. 243; MNF. Vol. VI. P. 511.
[1264] JR. Vol. XXXI. P. 185-187.
[1265] JR. Vol. XXXI. P. 185, 187-189, 205; *Maurault J. A*. Histoire des Abenakis depuis 1605 jusqu'à nos jours. Sorel, 1866. P. 119-120.
[1266] JR. Vol. XXIV. P. 61.
[1267] JR. Vol. XXXI. P. 189.
[1268] Ibid. Vol. XXVIII. P. 203-205.
[1269] Ibid. Vol. XXXI. P. 185-187.
[1270] Ibid. P. 189-191.

Главную оппозицию миссионеру составили шаманы, – оплот традиции. Дрюйет добился от жителей деревни, «что они выбросят своих Маниту, или, скорее демонов», то есть амулеты и обереги. «Некоторые выбросили их, другие принесли их отцу. Были даже некоторые колдуны или жонглеры, которые сожгли свои барабаны и другие орудия их ремесла». Это вызвало сильное недовольство со стороны традиционалистов, однако «большинство встало на сторону отца»[1271]. Результатом его проповеди стало крещение 30 человек, в том числе и знахаря, большинство из которых находились при смерти. «Отец еще не хотел изливать те священные воды на тех, кто был полон жизни»[1272].

Миссия Дрюйета к абенаки вызвала негативную реакцию со стороны акадийских капуцинов, усмотревших в ней нарушение их миссионерской юрисдикции. Они написали иезуитскому супериору в Квебеке письмо, призывая воздержаться от возвращения его миссионеров в Акадию. Это стало причиной отказа Ж. Лалемана делегации абенаки, прибывшей в июле 1647 г. для сопровождения о. Дрюйета обратно в их страну[1273]. Более вероятно, тем не менее, что этот демарш был инспирирован не церковно-юридическими казусами, а партийностью сторон: в феодальной междоусобице, разразившейся в Акадии в 40-х гг., капуцины поддержали д'Онэ, а иезуиты – его оппонента Ля Тура, который как раз в августе 1646 г. нашел убежище в Квебеке[1274]. После завершения этого конфликта капуцины сами проявили инициативу в восстановлении иезуитской миссии в Акадии, когда в 1648 г. капуцинский супериор де Мант лично посетил Силлери и призвал иезуитов вернуться «ради спасения тех бедных душ, которые просят вас… предоставить им всю помощь, которую ваше храброе и неутомимое милосердие может им дать»[1275].

Так была основана одна из самых известных иезуитских миссий в Северной Америке – миссия среди абенаки, просуществовавшая до 1754 г., когда эта область была завоевана англичанами. Однако продолжить ее после

[1271] Ibid. P. 191-195.
[1272] Ibid. P. 193.
[1273] Ibid. Vol. XXX. P. 185.
[1274] JR. Vol. XXX. P. 185; *Акимов Ю. А*. Очерки... С. 134.
[1275] JR. Vol. XXXVI. P. 227, 251.

первого путешествия Г. Дрюйета удалось лишь в 1650 г., что было связано как с оппозицией капуцинов, так и с новой эскалацией Бобровых войн, приведшей, в конце концов, к включению в орбиту иезуитского апостолата всех абенаки, в том числе, и сококи. С 1647 г. могауки стали совершать набеги на восточных абенаки, что во многом стимулировало их интерес к франко-индейскому союзу долины Св. Лаврентия и таким его символическим представителям, как иезуиты. В этот период 1647-1650 гг. абенаки ежегодно присылали в Квебек делегации с просьбой о возвращении миссионеров в Акадию, но всякий раз получали отказ[1276]. Представляется, несмотря на уверения иезуитов, что основным мотивом абенаки в поиске миссионеров в это время было стремление начать торговлю с французами, символом которой они являлись для большинства народов региона.

Губернатор Л. д'Айбу вернулся к жесткой политике ограничения торговых контактов с абенаки, и их делегации, прибывшей в Квебек в июле 1649 г., было прямо заявлено, что «они не должны приходить снова, и что их товары будут отобраны, если они возвратятся»[1277]. Лишь в сентябре 1650 г. квебекский супериор позволил о. Дрюйету вернуться в Акадию, что было связано, однако, с дипломатическими поручениями в Новой Англии от губернатора: попыткой создать широкую анти-ирокезскую коалицию Квебека и Бостона и союзных им индейских племен.

Франко-ирокезский договор 1645 г. был ограниченным: лишь могауки заключили мир с франко-индейским союзом, все остальные племена Лиги не только не приняли в нем участие, но и выступали против его заключения могауками[1278]. Последние сами были разделены. Из трех родов могауков, Черепахи из Оссерненон, Медведя из Андагарон и Волка из Теонтугена, где три года жил Кутюр, именно Волки вели переговоры, другие роды воздержались от визитов в Новую Францию.

[1276] JR. Vol. XXX. P. 185; Vol. XXXVII. P. 243.
[1277] Ibid. Vol. XXXIV. P. 57.
[1278] Ibid. Vol. XXVIII. P. 275.

С другой стороны, мир 1645 г. открыл новую перспективу в отношении иезуитов к ирокезам. Впервые возникла возможность начать планомерную миссионерскую работу среди племен Лиги. «Время ярости прошло, – утверждал Ж. Лалеман в *Реляции* 1646 г., – те монстры превратятся в людей, а из людей станут детьми Божьими»[1279].

Весной 1646 г. в Труа-Ривьер состоялся очередной раунд переговоров между франко-индейским альянсом и могауками, связанный с окончательной ратификацией мирного договора, условием которой было включение в него французских индейских союзников. 13 мая могаукская делегация приняла это условие, заключив мир с Тессуатом, вождем алгонкинов Острова. Тогда же могаукам сообщили о подготовке франко-алгонкинского посольства в их страну[1280].

Неопределенность политической ситуации, с одной стороны, и сильное стремление начать миссию среди ирокезов, – с другой, привели к решению светских и духовных лидеров колонии послать к могаукам новое посольство для подтверждения достигнутых соглашений. Ж. Лалеман после долгих консультаций со своими духовными советниками 26 апреля 1646 г. в качестве посла указал на И. Жога, «поскольку он уже был знаком с этими людьми и их языком, монетой, более драгоценной, чем золото или серебро»[1281].

Изаак Жог после возвращения из Франции в августе 1644 г. был направлен в Монреаль на помощь о. Бюте. В 1645 г., когда был заключен мир с могауками и Монреаль вновь стали посещать алгонкины, Лежён, по просьбе Ля Доверсье, был назначен там новым супериором, и о. Жог стал его ассистентом[1282]. Иезуитские миссионеры в Монреале активно работали среди алгонкинских групп кичезипирини и вескарини, ироке, маттава, ниписсинг, подолгу живших близ форта. Лежён окрестил несколько ироке, в том числе, их вождя Тавискарона. Зимой 1645/1646 г. на острове было «четыре хижины

[1279] Ibid. Vol. XXIX. P. 151.
[1280] Ibid. Vol. XXVIII. P. 169-171, 187, 291-303.
[1281] JR. Vol. XXVIII. P. 183; Vol. XXIX. P. 47.
[1282] Ibid. Vol. XXXI. P. 107.

дикарей». Вновь был возрожден проект редукции. Даже гуроны, посетив миссию, обещали обосноваться там[1283].

Именно из Монреаля 16 мая и отправилось в страну могауков французское мирное посольство, состоящее из о. Изаака Жога и картографа Жана Бурдона в сопровождении ирокезского и алгонкинского эскорта. Сделав недолгую остановку в голландском Форт-Оранже, посланники 7 июня достигли первой деревни могауков – Оссерненон, которую Жог посвятил Св. Троице. 10 июня там состоялась «Генеральная Ассамблея всех основных капитанов и старейшин страны», которая подтвердила обязательство сохранять мир не только с французами, но и их индейскими союзниками. Жог отметил, что представители рода Волка «заверили французов, что для них здесь всегда будет безопасное жилье». Он также «публично подарил 2000 фарфоровых бусинок» представителям онондага, «чтобы побудить их принять план французов». 16 июня Жог с компаньонами оставил Оссерненон, а 27-го достиг французских поселений; 3 июля послы прибыли в Квебек. В целом, посольство можно было считать успешным. Бурдон сделал первую «вполне точную карту этих областей», а Жог крестил нескольких больных детей и исповедал тех гуронских христиан, которые находились в этом селении. Некоторых, в том числе и Терезу, племянницу «гуронского апостола» Жозефа Шихоатенхвы, послы выкупили из плена и забрали с собой[1284].

Успех посольства воодушевил Ж. Лалемана на открытие Ирокезской миссии. 9 июля на консультации супериора с оо. Лежёном, Вимоном и Жогом было решено отправить последнего к могаукам при первом удобном случае, а до этого местом его пребывания вновь был определен Монреаль[1285]. Уже 21 августа на очередной консультации было решено, что такой случай представился: Жогу было предписано провести среди могауков зиму. «Наш преподобный отец-настоятель, – писал Жог своему другу во Францию, – весьма

[1283] Ibid. Vol. XXVIII. P. 147; Vol. XXIX. P. 145-147.
[1284] Ibid. Vol. XXVIII. P. 137-139, 213; Vol. XXIX. P. 49-61; Vol. XXX. P. 227-229.
[1285] Ibid. Vol. XXVIII. P. 217.

склонен к этому. Только моя собственная трусость и телесная слабость создает сильные препятствия планам Бога для меня и для этой страны»[1286].

24 сентября 1646 г. о. Изаак Жог и донне Жан де Ляланд, в сопровождении нескольких ирокезов и гуронов, собиравшихся навестить своих пленных родственников, отправились в страну могауков для основания там миссии Мучеников. Уже в пути большинство сопровождавших покинуло миссионеров, что было, несомненно, дурным знаком. Тем не менее, французы продолжили путь. Недалеко от форта Ришелье иезуитов встретил ирокезский отряд, который, фактически, под конвоем, сопроводил их в селение Оссерненон: они «были избиты, ограблены и раздеты донага, и в таком состоянии приведены в деревню». По случаю прибытия французов был собран совет племени, на котором им предъявили обвинения в колдовстве, приведшем к потери запасов зерна и болезням[1287]. Появление французов совпало с одной из самых сильных эпидемий гриппа (1646-1647 гг.), опустошавших Ирокезию в первой половине XVII в.[1288]

Но решения о казни послов вынесено не было; возможно, лидеры могауков вновь разрабатывали варианты выкупа. Однако 18 октября член клана Медведя, вопреки воле совета, убил И. Жога. «Они пришли, чтобы позвать Изаака на ужин, он встал и ушел с тем варваром к хижине Медведя. Был предатель с топором за дверью, кто, на входе, расколол его голову; затем немедленно отрезал ее и установил на палисаде». На следующий день та же участь постигла и Ж. Ляланда, «и их тела были брошены в реку»[1289]. Так Жог стал первым иезуитским мучеником Новой Франции.

[1286] Ibid. P. 139, 225-227.

[1287] JR. Vol. XXVIII. P. 231; Vol. XXIX. P. 61-63; Vol. XXX. P. 221.

[1288] JR. Vol. XXX. P. 227-229; *Schlesier K. H.* Epidemics and Indian Middlemen: Rethinking the Wars of the Iroquois, 1609-1653 // Ethnohistory. 1976. Vol. 23. No. 2. P. 142; *Johnston S.* Op. cit. P. 24; *Levasseur G.* S'allier pour survivre. Les épidémies chez les Hurons et les Iroquois entre 1634-1700: une étude ethnohistorique comparative. Philosophiæ doctor (Ph.D.), Université Laval. Québec, 2009. P. 201-202. Например, онондага потеряли более 50% своего населения (*Jones E. E.* Population history of the Onondaga and Oneida Iroquois, AD 1500-1700 // American Antiquity. 2010. Vol. 75, № 2. P. 397-398; *Jones E. E.*, *DeWitte S. N.* Using spatial analysis to estimate depopulation for Native American populations in northeastern North America, AD 1616-1645 // Journal of Anthropological Archaeology. 2012. № 31. P. 86).

[1289] JR. Vol. XXXI. P. 117; *Martin F.* The life of Father Isaac Jogues... P. 194-210. В октябре 1647 г. предполагаемый убийца Жога и Ляланда был захвачен в плен союзными французам индейцами и доставлен

Отправляя Жога к могаукам, Ж. Лалеман, помимо прочего, инструктировал его «убедить всех верхних ирокезов… примириться. Если они откажутся, он был уполномочен просить могауков препятствовать тому, чтобы они появлялись на Ривьер де Прери [Оттаве], по которой путешествовали гуроны, чтобы ограничить их войну на Св. Лаврентии как можно дальше вверх по реке от Монреаля, или, по крайней мере, запретить подходить к этому острову»[1290].

На самом деле уже летом 1646 г. могауки начали переговоры с другими племенами Ирокезской лиги с целью масштабного вторжения в Гуронию и уничтожения ее населения[1291]. Возобновление войны могауков с франко-индейским союзом стало неизбежным: главная цель могауков – контроль над мехоторговлей гуронов – так и не была достигнута. Гуроны продолжали поставлять меха в Новую Францию, игнорируя требования посредничества могауками. В 1645 г. в Новую Францию прибыли 60 гуронских каноэ с мехами, в 1646 г. уже 80 (в тот раз они даже были вынуждены увезти обратно несколько связок шкур, так как у французов не хватило товаров для бартера)[1292].

Вместе с тем, война против французской колонии не считалась ирокезами неизбежной. Могауки, заключив мир с французами и их союзниками, не стремились его нарушить. Гибель Жога и Ляланда, спровоцировавшая ее, была, видимо, вызвана субъективными ситуационными факторами: порча зерна и эпидемия породили слухи о колдовстве иезуитов, подогретых рассказами пленных гуронов о событиях в Гуронии в 1635-1640 гг. В результате, часть могауков (род Медведя), издавна находившихся на антифранцузских позициях, пошли против решений совета и убили иезуита и его слугу, как традиционно поступали в отношении колдунов североамериканские индейцы. При этом, судя по сообщениям голландцев, из которых в Квебеке узнали о произошедшем, «нации Волка и Черепахи сделали все, что могли, чтобы спасти их жизни»,

---

в Силлери, где был допрошен и крещен перед казнью, получив имя Изаака в честь убитого им священника (JR. Vol. XXXII. P. 21-25).

[1290] JR. Vol. XXIX. P. 181-183.

[1291] Ibid. Vol. XXX. P. 227.

[1292] Ibid. Vol. XXVIII. P. 141, 231.

даже ценой своих. Генерал-губернатор Новых Нидерландов Виллем Кифт в письме Монманьи предупреждал французов о необходимости готовиться к войне с ирокезами[1293].

Возобновление войны ирокезов с франко-индейским союзом осенью 1646 г. вновь парализовало все движение по р. св. Лаврентия, отрезав западные миссии от колониального центра. В ноябре был сожжен уже покинутый к этому времени форт Ришелье, а в Монреале были захвачены несколько гуронов и французов[1294]. Это вызвало новую остановку гуронской торговли и бегство алгонкинов вглубь охотничьих территорий, что серьезно осложнило деятельность иезуитских редукций и окончательно разрушило все планы сеньоров Монреаля на создание собственной редукции. Действительно, уже в 1647 г. Мезоннёв получил разрешение от сеньоров Монреаля предоставлять земли на острове французским поселенцам, что и было сделано в январе следующего года[1295]. Регистр крещений за этот год не содержит ни одной записи. В 1648 г. *Реляция* сообщала, что «только один Дикарь жил в этом году в Монреале, и он был слепым»[1296].

В 1647-1650 гг. Ирокезская лига расширила военную экспансию на все пространство долины св. Лаврентия и область Великих озер. Последовательно были разгромлены, уничтожены или поглощены кичезипирини (1647), ироке (1647), гуроны (1649). Вместе со своей паствой от ирокезского оружия гибли и ее священники.

Гибель И. Жога и Ж. Ляланда в 1646 г. и пяти миссионеров в Гурони в 1648-1649 гг. от рук ирокезов окончательно сформировали мартирологическую доктрину иезуитов в Новой Франции. Новая церковь будет принята Богом лишь тогда, когда произведет своих мучеников; для этого Господь предопределил и жертв (причем не только французских священников, но и аборигенов-неофитов), и палачей (ирокезов и аборигенов-отступников или

[1293] MNF. Vol. VI. P. 527-528, 540; JR. Vol. XXXI. P. 117; Vol. XXXVI. P. 23.
[1294] *Dollier de Casson F.* Histoire du Montréal. 1640-1672 // Histoire du Montréal. 1640-1672. Montréal, 1871. P. 35; JR. Vol. XXX. P. 221-223.
[1295] *Campeau L.* The Jesuits and Early Montreal... P. 94.
[1296] JR. Vol. XXXII. P. 229.

традиционалистов). Можно предположить, что она выполняла, прежде всего, компенсаторную функцию: страдания и жестокая смерть не должны были оставаться лишь эпизодом этнических войн, а обрести высший смысл, объяснявший цели и результаты миссионерского труда.

Когда в 1646 г. возникла вероятность посылки миссионера к ирокезам, Ж. Лалеман, главный инициатор этого самоубийственного проекта, прямо заявлял, что эта миссия «создана с именем Мучеников; ибо помимо жестокости, которую те варвары уже причинили некоторым людям, движимым желанием спасения душ; помимо боли и страдания, которым те, кто предназначен в эту миссию, обязаны подвергнуться, мы можем сказать воистину, что она была уже окрашена в темно-красный цвет крови одного мученика [Гупиля]… Добавьте к этому, что планы, которые мы строим против империи Сатаны для спасения этих народов, не приведут к своим плодам прежде, чем не будут политы кровью других мучеников»[1297].

Одновременно началась систематическая теологическая работа, направленная на обеспечение канонически правильного фундамента для иезуитской миссионерской мартирологии. Поскольку в XVII в. важнейшим критерием мученической смерти была ее причина из ненависти к христианскому образу жизни и учению (*odium fidei*), постольку требовалось доказать, что ирокезы уничтожали миссионеров и их паству, исходя из этого мотива.

Первым это сделал о. Брессани, в письме генералу Вителлески, написанном в ноябре 1644 г., после его спасения из могаукского плена, а затем опубликованном в его «*Краткой реляции*» в 1653 г. Он попытался теологически определить роль ирокезов в строительстве Канадской церкви. Ирокез – это враг. «Не потому, что я европеец, ибо они друзья голландцам, таким же европейцам, как и мы, но потому, что мы – друзья и заступники варваров, которых мы пытаемся обратить, но с кем они не желают мира». А поскольку этот франко-индейский союз не строится «на иных мотивах, кроме их обращения», то «первое

[1297] JR. Vol. XXIX. P. 45.

происхождение этой вражды – Вера, которая связывает нас, даже с угрозой для жизни, дружбой с теми, кого мы обращаем, и, косвенно, враждой с ирокезами. Добавьте к этому ненависть, которую ирокезы питают к Святой Вере, которую они считают колдовством. Но они особенно ненавидят знак Святого Креста, который они, вслед за голландцами, считают истинным суеверием; и поэтому они убили доброго Рене Гупиля... В-третьих, даже если причиной вражды и пыток варваров была не Вера, которую мы пытаемся насадить, то я не побоялся бы подвергнуться тем же опасностям ради помощи душам. Я посчитаю себя счастливым, если Бог предоставит мне благодать потерять жизнь в помощи и обращении душ. Все, кто отправляется в Канаду, должны подвергнуться этим опасностям; поэтому тем, кто умирает там, нужно завидовать»[1298].

Весной 1646 г., в ожидании отправки к могаукам, И. Жог написал житие Гупиля, в котором не только поведал о жизни и смерти этого донне, но и утверждал, что он «мученик Иисуса Христа», и «не только потому, что он был убит врагами Бога и его Церкви, но особенно потому, что он был убит из-за молитвы, и особенно ради святого Креста»[1299]. Мученичество, с точки зрения Жога, не заключается лишь в смерти, а больше в действиях, моментах и намерениях, которые предшествуют смерти.

Реляция Ж. Лалемана за 1647 г. стала поворотным пунктом в развитии этой доктрины. Она почти полностью была посвящена о. Жогу, его страданиям с пленения в 1642 и до мученической смерти в 1646 г. Был сформирован облик святого-мученика Новой Франции, прототипом которого стал Изаак Жог. «Мы чествовали эту смерть как смерть мученика, – писал Лалеман. – [Ибо] тот является истинным мучеником Божьим, кто свидетельствует пред Небом и землей, что ценит Веру и возвещение Евангелия сильнее собственной жизни, – теряя ее в опасностях, в которые, с полным сознанием, он ввергает себя ради Иисуса Христа, и выступая перед его лицом с желанием умереть, чтобы сделать

[1298] JR. Vol. XXXIX. P. 85-87.
[1299] Ibid. Vol. XXVIII. P. 133.

его известным. Эта смерть – смерть мученика перед Ангелами. Он был убит из-за ненависти к учению Иисуса Христа»[1300].

Лалеман утверждал, что Жог бежал от ирокезов в 1643 г. только потому, что знал, что однажды вернется ради завершения своего мученичества: «наш Господь продлил ему жизнь, чтобы он мог придти и пожертвовать собой ради Него там, где он уже начал свою жертву»[1301]. Те, кто видел его во время этого пограничного периода между жизнью и смертью в 1643-1646 гг. (в Новых Нидерландах, Англии, Франции и Канаде), воспринимали его как мученика. В голландском поселении, где он нашел убежище, мальчик-лютеранин, который не знал его и даже не говорил на его языке (он был поляком), бросился в ноги Жога, целовал его руки и восклицал, «Мученик, Мученик Христа!»[1302]. Отец Бюте, бывший его компаньоном в течение последнего лета его жизни в Монреале, «открыто признавал, что Бог готовил его к Небу»[1303]. Но главное, Жог сам воспринимал себя именно в этом дискурсе мученика, подобно многим его коллегам по канадской миссии. Уходя в свое последнее путешествие к могаукам, он написал другу, «*Ibo et non redibo*» (я ухожу, но не вернусь)[1304].

Все и каждый конкретные случаи: начиная со смертей Гупиля и Жога до жертв ирокезского нападения на Гуронию в 1648-1649 гг., были приведены в одну систему, основой которой стала мартирология. Современные исследователи выделяют подчас абсолютно разные мотивы, которыми руководствовались мучители иезуитов: вызов и провокация со стороны Р. Гупиля, подозрение в колдовстве И. Жога и Ж. де Ляланда, гибель в бою Ш. Гарнье и А. Даньеля, традиционная пытка военнопленных в случае Ж. Бребефа и Г. Лалемана, исчезновение без вести Н. Шабанеля[1305], – все они оказались

[1300] Ibid. Vol. XXXI. P. 119.
[1301] Ibid. P. 137.
[1302] Ibid. P. 99.
[1303] Ibid. P. 125.
[1304] JR. Vol. XXXI. P. 113. Впоследствии, Мари де л'Энкарнасьон приписала ему три мученических смерти, для каждого путешествия в Ирокезскую страну: «Первый раз он там не умер, но достаточно претерпел, чтобы умереть. Второй раз он... умер там только в желании, ибо сердце его постоянно жгло желание мученичества. Но в третий раз Бог даровал ему то, чего так долго жаждало его сердце» (Lettres de la révérende mère Marie de l'Incarnation... P. 335).
[1305] См.: *Mali A*. New World Spirituality: Mystical Writings of Missionaries in 17th Century Canada. Jerusalem, 1994; *Greer A*. Colonial Saints: Gender, Race, and Hagiography in New France // The William and Mary Quarterly.

сведены к *odium fidei*, ненависти к вере. Одновременно вся жизнь этих мучеников организовывалась по традиционной агиографической схеме: с раннего детства она оказывалась подчинена великой и святой цели – мученичеству за веру. Такие схемы П. Перрон назвал тавтологическими, так как они просто сообщают, что уже во Франции молодой Жог (или Бребеф, или Гарнье) был тем, кем он станет, так как он продемонстрировал там все те качества, которые покажет в Новой Франции[1306].

Эти агиографические схемы стали, в свою очередь, образцами для последующих поколений канадских миссионеров. Мученики создали важную предпосылку для легитимизации молодой колониальной церкви: свои мученики и святые считались необходимым фундаментом для ее строительства и роста. Так, сразу вслед за известиями о гибели А. Даньеля, его коллег в Гуронии стали посещать видения, в которых «этот добрый Отец» являлся «во славе», или даже «присутствовал на собрании, которое мы проводили в отношении средств продвижения Веры в эти странах, усилив нас своей храбростью, и наполнив нас своим светом и духом божьим»[1307].

В период правления Ж. Лалемана серьезным образом изменилась вся структура управления колонии, в том числе и положение католической церкви, то есть, иезуитской миссии. 27 марта 1647 г., в ответ на жалобы на злоупотребления чиновников Компании Новой Франции в делах мехоторговли, Людовик XIV издал регламент о торговле и управлении Новой Франции. Главным образом, регламент касался мехоторговли, предоставляя право участвовать в ней всем жителям колонии, при условии дальнейшей сдачи мехов на склады компании[1308]. Вместе с тем, он затрагивал вопросы администрации колонии в целом и экономические проблемы, в которых она пребывала, в том числе и связанные с деятельностью иезуитской миссии.

2000. 3rd Ser. Vol. 57. No. 2; *Perron P*. Isaac Jogues: From Martyrdom to Sainthood // Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas. N. Y., 2003; *Anderson E*. Blood, Fire, and «Baptism», Three Perspectives on the Death of Jean de Brébeuf, Seventeenth-Century Jesuit «Martyr» // Native Americans, Christianity, and the reshaping of the American religious landscape. Chapel Hill, 2010.

[1306] *Perron P*. Op. cit. P. 165.

[1307] JR. Vol. XXXIV. P. 97.

[1308] MNF. Vol. VII. P. 11, 13.

Специально созданной при Государственном совете Франции комиссией было принято решение о создании Верховного Совета в Квебеке как высшей инстанции власти Новой Франции. В его состав вошли генерал-губернатор Квебека, губернатор Монреаля и иезуитский супериор, как представитель церковной власти, «до тех пор, пока не будет епископа», которые решали все вопросы большинством голосов. В 1648 г. к ним присоединились губернатор Труа-Ривьер и два представителя абитанов. В отличие от прежних финансовых обязательств, которые взяла на себя Компания Новой Франции, и, вслед за ней, Компания абитанов, сводившихся к ежегодной дотации в 600 ливров за священнические обязанности во французских поселениях, новые условия предусматривали обеспечение и миссионерской деятельности. В результате, иезуитам была назначена ежегодная рента в 5,000 ливров для миссии, которая была подтверждением обязательств 1635 г., то есть, по прежнему отчислялась из доходов от мехоторговли. Так же, по инициативе королевы Анны, на компанию возлагалось обязательство ежегодной поставки «30 бочонков продовольствия для отцов иезуитов»[1309].

В мае 1648 г. было издано еще одно дополнение к регламенту, лишавшее руанский и парижский парламенты прав высшей инстанции в решении внутренних вопросов в колонии, а также разрешавшее создание колониальной милиции для защиты поселений и миссий[1310]. Уже в июле первый отряд этих «милиционеров» из 25-30 человек отправился в Гуронию[1311].

Указы 1647-1648 гг. подчеркивали значимую роль, которую играли иезуитские миссионеры в развитии всего колониального предприятия в Новой Франции к середине XVII в. Метрополия, решая собственные социально-экономические и политические проблемы, все больше отстранялась от непосредственного участия в жизни колонии, предоставляя ее светским и религиозным авторитетам достаточно пространства для инициативы. Но одновременно с этим формировались предпосылки для возникновения

[1309] MNF. Vol. VII. P. 11, 14.
[1310] *Sulte B*. Histoire des Canadiens-Français… T. III. P. 14, 138.
[1311] JR. Vol. XXXII. P. 189.

конфликта между этими силами, борьбы за утверждение собственного видения дальнейшего пути развития колонии, не замедлившей вспыхнуть уже в 1648 г.

Регламент от 27 марта достиг Квебека 6 августа вместе с прибывшим из Франции флотом. Ж. Лалеман после консультации со своими духовными советниками согласился войти в совет. Также на этой консультации было решено «отправить во Францию одного из наших отцов по делам урсулинок, госпиталиток, ирокезов и законности таинства брака»[1312]. Этим посланцем стал о. Б. Вимон, одним из результатов поездки которого стало признание юрисдикции архиепископа Руана Франсуа де Арле над Новой Францией и иезуитской миссией. Вимон получил в 1648 г. из его рук полномочия гран-викария (наместника) Новой Франции. Готовность принять эту юрисдикцию объяснялась возможностью решить проблему признания обетов монахинь, находящихся в Канаде, и частых отказов галликанских юристов в правомочности браков, заключенных в колонии.

Вимон вернулся в августе 1648 г., привезя с собой не только полномочия викария, но еще трех госпиталиток из Дьеппа и Байё[1313]. Оба эти решения вызвали крайнее неудовольствие остальных членов миссии. Лежён писал в сентябре Карафе, требуя удалить о. Вимона из Квебека, где тот исполнял обязанности кюре, и от монахинь, внимание к которым с его стороны было «чрезмерным»[1314]. Ответом на эту просьбу стал запрет от имени генерала Вимону исповедовать монахинь[1315]. Одновременно Карафа приказал парижскому провинциалу вернуть примасу Нормандии мандат о. Вимона[1316]. Архиепископ согласился с доводами иезуитов по кандидатуре Вимона, но не в вопросе своей юрисдикции. Его племянник, Франсуа де Арле-младший, в пользу которого дядя отказался от архиепископства в 1651 г., подтвердил эти полномочия, сохранив за собой церковную юрисдикцию над Новой Францией[1317].

[1312] Ibid. Vol. XXX. P. 189-191.
[1313] Ibid. Vol. XXXII. P. 101, 133.
[1314] MNF. Vol. VII. P. 283-284.
[1315] Ibid. P. 455.
[1316] JR. Vol. XXXVIII. P. 187; MNF. Vol. VII. P. 250, 289.
[1317] JR. Vol. XXXVIII. P. 187.

Одновременно с изменением церковно-правового статуса иезуитской миссии в Новой Франции изменилось и ее политическое значение. Рост влияния при французском дворе Общества Монреаля и Компани дю Сен-Сакраман привел, в результате, к смене губернатора Новой Франции и, соответственно, изменению отношений между иезуитами и колониальной администрацией. 14 августа 1648 г. в Квебеке стало известно о назначении новым губернатором колонии Луи де Кулонжа д'Айбу, члена Общества Монреаля и заместителя Мезоннева, который уже через несколько дней приступил к своим обязанностям[1318]. Прежний губернатор Шарль де Монманьи покинул Канаду вместе с уходящими кораблями 23 сентября; с ним во Францию отправился и о. Мартен де Лионн[1319].

Отношения между новым губернатором и иезуитами не заладились сразу. Основной конфликт развернулся вокруг иезуитской земельной собственности, которой, с точки зрения д'Айбу, было слишком много в черте колонии. Его политика в течение всего его правления (в 1648-1651 и 1657-1658 гг.) будет направлена на систематическое перераспределение земельных владений, результатом которой станет концентрация иезуитских земель на периферии или даже за границами колонии. Эта политика определялась, конечно, объективными потребностями растущего населения Новой Франции в земле, однако, повлекшая своими методами серьезные проблемы для ее внутреннего и внешнего положения. В то же время она демонстрировала полный отказ от миссионерских задач, определявших не только деятельность собственно представителей католической церкви в Канаде (иезуитов), но и светских структур, таких как Компания Новой Франции, мнением директоров которой, кстати, даже не поинтересовались при назначении нового губернатора. Более того, д'Айбу отказался и от первоначальных миссионерских проектов Общества Монреаля, окончательно превратив Виль-Мари в обычный колониальный торговый центр.

[1318] Ibid. Vol. XXXII. P. 99-101, 131.
[1319] Ibid. P. 105.

Д'Айбу начал с того, что аннулировал иезуитские концессии в Нотр-Дам-дез-Анж, исходя из чрезмерно высокой стоимости ренты (30 солей за арпан) и размеров концессии (ок. 460 *га*). В новых договорах, заключенных в 1650 г., цена за арпан снижалась до 25 солей, а вторая была сведена до 33 *га*[1320].

Следующим шагом губернатора стало покушение на сеньориальные права иезуитов в Силлери и Труа-Ривьер. Зимой 1648/1649 г. между д'Айбу и прокуратором Сен-Жозеф о. Ж.-Э. Дюпероном произошел конфликт, связанный с требованием губернатора передать ему средства, отпущенные Компанией абитанов на строительство форта в редукции, для обустройства его поместья в Кулонж. В результате, Ж. Лалеман отозвал Дюперона в Квебек, а затем отправил во Францию[1321]. Д'Айбу также покусился на права рыболовства в Силлери, бывшим одним из главных ресурсов существования этой редукции[1322]. Ответом на это станет представление иезуитами и Компанией Новой Франции в 1651 г. сеньориальных прав на земли редукции ее туземным жителям.

В сентябре 1649 г. д'Айбу способствовал продаже Отель-Дьё-де-Силлери, оставленного госпиталитками еще в 1644 г., знатной даме Анне Гаснье, основавшей там свое поместье Монсо. Это чрезвычайно ограничивало возможности и размеры редукции и настоятель Силлери П. Лежён, а после его отъезда во Францию преемник Лежёна на этом посту о. Г. Дрюйет, энергично протестовали против данной сделки. Тем не менее, д'Айбу настоял, и часть редукции, населенной в основном алгонкинами, перешла в собственность Гаснье[1323].

В 1650 г. губернатор совместно с братьями Ленёф, используя как предлог строительство поселка в Труа-Ривьер, стал требовать от иезуитов безвозмездной передачи колонии их земельной собственности, оказавшейся в черте проектируемого поселения. Столкнувшись с сопротивлением отцов, д'Айбу прибегнул к чистому вымогательству, фактически присвоив себе всю субсидию, представленную королем в 1650 г. для тех иезуитов, которые выполняли

[1320] MNF. Vol. VII. P. 21.
[1321] MNF. Vol. VII. P. 626; JR. Vol. XXXIV. P. 39.
[1322] MNF. Vol. VII. P. 686-687.
[1323] Ibid. P. 541-542.

пастырские служения для французов, чтобы вынудить их оставить свои владения в Труа-Ривьер. В результате, в марте 1650 г. иезуиты подали официальный протест против действий д'Айбу и Ленёфов в Верховный совет колонии[1324].

Болезненный климат, сложившийся к этому времени в колонии в результате конфликта между иезуитами и губернатором, хорошо виден в споре об иезуитской резиденции, находящейся на территории будущего города. Согласившись переместить ее, в мае 1650 г. иезуиты обменяли 500 арпанов своей земли в Труа-Ривьер, передав его абитанам, на равноценный участок за пределами поселения. «Если бы мы не сделали так, то они вынудили бы нас к этому, – отмечал Ж. Лалеман в *Журнале*, – и были громкие угрозы об этом со стороны губернатора». В качестве компенсации община предлагала иезуитам 2 тысячи ливров для строительства нового дома, однако Ж. Лалеман, после консультаций со своими советниками, отклонил это предложение, «решив лучше возвести это здание за наш собственный счет»[1325].

Рост ирокезской угрозы и уничтожение Гуронской миссии, с одной стороны, и рост противоречий со светской властью в колонии в лице Л. д'Айбу, с другой, заставила Ж. Лалемана искать политической и материальной поддержки в иезуитских суперioратах метрополии. С этой целью осенью 1649 г. туда отправился о. Поль Лежён, который был назначен прокуратором миссии Новой Франции вместо Ш. Лалемана, получившего пост ректора коллежа в Клермоне.

Отправление Лежёна положило начало массовому исходу иезуитских миссионеров из Новой Франции, завершившегося в ноябре 1650 г. отплытием 8 священников во главе с суперioром миссии о. Ж. Лалеманом, оставившим своим заместителем о. Поля Рагено. С поселением 600 гуронских беженцев на территории колонии на иждивении иезуитов и пресечением ирокезами всякой возможности существования отдаленных миссий содержание трех десятков миссионеров только для работы в редукциях или Тадуссаке оказалось весьма

[1324] Ibid. P. 651-653.
[1325] JR. Vol. XXXV. P. 39-41, 43.

обременительным. В итоге часть иезуитских миссионеров была вынуждена вернуться в метрополию[1326]. «Отцы, которых я оставил для работы в миссиях и служения в Квебеке и его окрестностях, насчитывают 19 или 20, – сообщал Ж. Лалеман, – остальные отправились во Францию... Все твердо готовы вернуться к сражению при первом призыве трубы, но там нет, пока, ни достаточных средств к существованию, ни работы для них»[1327].

Супериорат Жерома Лалемана, закончившийся 2 ноября 1650 г., завершил целую эпоху в развитии иезуитской миссии в Новой Франции. Авторитетный лидер и прекрасный администратор, Лалеман придал миссии те организационные черты, которые во многом сохранятся и в дальнейшем. Успехи в непосредственно миссионерской деятельности также были впечатляющи. В письме новому французскому провинциалу о. Клоду де Линжанду, написанному поздней осенью 1650 г., он отмечал: «По прибытию в страну двенадцать лет назад, я встретил только одно христианское гуронское семейство, с двумя или тремя, составлявшими Церковь алгонкинов и монтанье; а покидая страну, я оставляю в ней едва ли одну семью – гуронов, алгонкинов или монтанье, – которая не была бы полностью христианизирована»[1328].

Его правление характеризовала, однако, гипертрофия суперiорской власти: Лалеман вникал во все сам, стремился непосредственно руководить не только общим направлением деятельности миссии, но и его отдельными аспектами. В частности, он принимал участие в управлении редукцией Силлери, лично осуществлял концессии земельных наделов цензитариям. Авторитарный стиль правления Лалемана не мог не породить конфликтов. Как и во время его супериората в Гуронии, появились недовольные его методами и в Квебеке. С 1646 г. бывший суперiор Новой Франции Б. Вимон периодически

[1326] MNF. Vol. VII. P. 534; JR. Vol. XXXIV. P. 59; Vol. XXXV. P. 55-57; Vol. XXXVI. P. 53. В течение осени 1650 г. Новую Францию покинули 12 иезуитов – оо. Жером Лалеман, Франсуа Дюперон, Пьер Пижар, Франсуа Брессани, Жак Бонен, Адриен Греслон, Адриен Даран, Мартен де Лионн, Андре Ришар, а также братья Клод Жер, Николя Нуарклер и Жан Льежуа.

[1327] JR. Vol. XXXVI. P. 53. В Канаде осталось 18 иезуитов: оо. Поль Рагено, Рене Менар, Леонар Гарро, Франсуа Лемерсье, Габриель Дрюйет, Жан Декон, Пьер Беллоке, Жак де Лаплас, Жозеф-Мари Шомоно, Жорж д'Ёдемар, Пьер Шателлен, Жак Бюте, Бартелеми Вимон, Жозеф-Антуан Поне, Клод Пижар, Шарль Альбанель, Симон Лемуан и Жозеф-Эмбер Дюперон.

[1328] Ibid. P. 49.

жаловался генералу ордена на «чрезмерную суровость» нового настоятеля, что заставило последнего обратиться с «увещеванием» к Ж. Лалеману по поводу жесткости его стиля управления[1329]. Но трудные времена, ознаменовавшиеся разворачиванием франко-ирокезского конфликта и противоречий с колониальными властями, видимо, требовали суровых мер. Роль супериората Жерома Лалемана в стабилизации и укреплении иезуитской миссии в Новой Франции к середине XVII в. не может быть приуменьшена.

В 1632-1650 гг. иезуитская миссия в Новой Франции обрела свою законченную форму: была заложена ее экономическая база в виде государственных и колониальных дотаций и частных пожертвований; определены ее организационная структура и правовой статус, отражавшие компромисс между ультрамонтанскими устремлениями папской курии и римского супериората ордена и галликанскими тенденциями его французских членов; очерчены контуры взаимоотношений со светскими колониальными властями; и самое главное – в результате успешной христианизации основных племен бассейна р. Св. Лаврентия и восточного побережья Великих озер был создан плацдарм для дальнейшего расширения миссионерской деятельности среди индейских народов Североамериканского континента. Сложились специфические черты канадской миссии, связанные с новым пониманием ее членами целей и средств миссионерской деятельности, в том числе – переосмыслением роли ассимиляции и аккультурации как элементов иезуитского апостолата, освоением новых аккомодационных стратегий, отраженных в практиках крещений или «летучих миссий», наконец, с формированием собственной идентичности иезуитских миссионеров на основе мартирологии.

[1329] MNF. Vol. VI. P. 518-519; Vol. VII. P. 59, 226-227.

Глава IV

РЕГИОНАЛЬНЫЕ И ОРГАНИЗАЦИОННЫЕ ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ ИЕЗУИТСКОЙ МИССИИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XVII в.

§ 1. «Дикарей необходимо ограничить»: становление системы редукций в Новой Франции, 1637-1650 гг.

В результате деятельности французских миссионеров уже к началу 30-х гг. многие представители соседних индейских племен не только познакомились с христианской доктриной, но и приняли ее. Важнейшими факторами обращения, однако, была не столько убедительность проповедей, сколько стремление к укреплению связей с французской колонией в условиях усиления эпидемий, голода и военных конфликтов с соседними племенами Ирокезской лиги. Постепенно, в течение 20-30-х гг., все большее количество индейцев обосновывалось в непосредственной близости от французских поселений и фортов: в Труа-Ривьер, Тадуссаке и самом Квебеке[1330].

Концентрация значительных масс индейского населения на ограниченной территории препятствовала функционированию традиционной экономики, основанной на сезонном номадизме, и ставила проблему изменения образа жизни. Уже в период I Квебекской миссии (1625-1629 гг.) иезуиты смогли привлечь первого монтанье, которого называли Ля Насс, к культивации почвы, выделив ему участок на своей земле[1331]. В 1632 г. Поль Лежён сообщал, что среди местных монтанье были те, «кто начал обрабатывать почву и сажать маис, утомившись своим тяжелым и скудным образом жизни»[1332].

В результате, во второй половине 30-х гг. между французами и монтанье и алгонкинами регулярно проводились советы о переходе к земледелию в постоянных поселениях на территории колонии. В 1637 г. Лежён отмечал, что «каждый год, к весне, они много говорят об оседании на

[1330] *Champlain S. de*. The works... Vol. V. P. 60-63; JR. Vol. V. P. 193-195; Vol. VI. P. 43-45; Vol. XII. P. 143.
[1331] *Champlain S. de*. The works... Vol. VI. P. 49-50.
[1332] JR. Vol. V. P. 33.

землю», так как «их страна лишилась… животных, и, следовательно, если земля не сможет обеспечить их пропитание, они погибнут». Однако, «когда они видят трудности, связанные с расчисткой земли, – вырубкой множества деревьев, переноской бревен и корчеванием корней, – они падают духом, предпочитая жить в отдыхе и в праздности животных, чем в наслаждении плодами труда». Поэтому они просили французов выполнить эту работу, неизменно встречая отказ, ибо «страна еще не была в том состоянии, чтобы мы могли отнять наших французов для них, так как мы еще достаточно не очистили землю для столь многих из нас»[1333].

Поэтому и реколлекты, и иезуиты активно поддерживали колонизацию, призывая колониальное руководство к увеличению количества поселений, которые могли бы стать не только центрами мехоторговли, но и христианизации и цивилизации туземцев. Эти представления, начиная с Ришелье, утвердились и в метрополии, где вплоть до падения Новой Франции главным условием укрепления и развития колонии считалась программа «франизации», т. е. ассимиляции и аккультурации индейцев французскими колонистами, как реализация абсолютистского принципа «*un roi*, *une foi*, *une loi*». Христианизация с такой точки зрения превращалась в цивилизаторство, «офранцуживание» в прямом смысле слова: не только религия, но и весь образ жизни французов, вплоть до одежды и жилища должны быть приняты как эталон. Ибо существовало стойкое убеждение, что для понимания смысла слова Божьего «дикарь» недостаточно развит культурно и интеллектуально[1334]. По крайней мере, до середины века иезуиты будут реализовывать именно такую программу апостолата[1335].

Наиболее дикой чертой индейских обращенных в Канаде миссионерам представлялся их кочевой образ жизни. С точки зрения традиции,

[1333] JR. Vol. XII. P. 143, 161-167; Vol. XV. P. 229-231.
[1334] См.: *Jaenen J. C*. The Frenchification and Evangelization of the Amerindians in the Seventeenth Century New France // Canadian Catholic Historical Association Study Sessions. 1968. № 35. P. 57-71.
[1335] Подробнее об иезуитской интерпретации образа американского индейца в XVII-XVIII вв. см.: *Федин А. В*. Идея «благородного дикаря» в «Иезуитских реляциях» XVII в. // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. М., 2010. Вып. 32. С. 65-93.

заложенной иберийскими миссионерами в XVI в., такими, как Х. де Акоста, кочевые народы находились на самой низкой ступени развития, а значит, представлялись наименее способными к восприятию христианского учения[1336]. И монтанье, и алгонкины долины р. Св. Лаврентия были охотниками и собирателями, а расцвет мехоторговли с прибытием европейцев уничтожил и те зачатки сезонного земледелия, которые существовали у некоторых более южных алгонкинских племен. Такой образ жизни не предоставлял возможности планомерного наставления, так как «заставлял их крайне беспокоиться о еде и питье, а не об образовании»[1337]. Их абсолютная «свобода», как в передвижении, так и в поведении, резко контрастировала с упорядоченным образом жизни европейца, освященным посттридентской церковью. Будучи кочевниками, «они не могут посещать, как положено, ни мессу, ни молитвы, ни публичные службы, ни проповеди, ни причастие, даже иметь священников. Как же вы думаете, смогут они утвердиться в вере и милости Божьей, если не получают наставления, причем необходимого вдвое больше, нежели для других?», – вопрошал уже один из первых миссионеров в Канаде Пьер Бьяр[1338]. Попытки сопровождать индейцев в их зимних кочевьях приводили миссионеров (средний возраст которых составлял около 40 лет) на грань смерти; недаром они уподобляли передвижение по канадским лесам и рекам и жизнь в индейских хижинах «малому мученичеству»[1339].

Таким образом, «доместикация», оседлый образ жизни индейцев становились основными условиями достижения спасения. «Если… остановить блуждание Дикарей, и дать власть одному из них, чтобы управлять другими, мы увидим их обращенными и цивилизованными в скором времени», – убеждал П. Лежён в 1637 г.[1340] В этом отношении французские иезуиты имели перед глазами пример своих иберийских

[1336] См., напр.: *Acosta J. de*. The Natural and Moral History... Vol. II. P. 449-450.
[1337] JR. Vol. VII. P. 275.
[1338] JR. Vol. III. P. 143. Бьяр был последователем Х. де Акосты, на труды которого он ссылался (MNF. Vol. I. P. 513).
[1339] JR. Vol. XVII. P. 13-15.
[1340] Ibid. Vol. XII. P. 169. Ср.: Vol. XXII. P. 183-185.

коллег, которые в то же самое время реализовывали свой уникальный эксперимент по созданию редукций в Парагвае[1341]. Понятие «редукции» (от лат. *reductio* – «сокращаю») отражало представление о конверсии как процессе подчинения ярму веры, предполагавшем ограничение, «сокращение» свободы «дикаря» для приведения его к христианской цивилизации. Подобные объединения, в отличие от миссии, где священники живут в туземной стране, создавались миссионерами и заселялись исключительно христианскими туземцами. Характерной особенностью парагвайских редукций стало создание независимой хозяйственной инфраструктуры, основанной на товарном сельском хозяйстве, полностью обеспечивающей материальные и духовные потребности паствы и ее пастырей[1342]. Этот институт был официально разрешен директивой генерала Аквавивы, признавшего, что кочевой образ жизни чреват возможностью новых прегрешений и поэтому необходимо собрать туземных неофитов в постоянных поселениях для непрерывного руководства[1343].

В Канаде пристально следили за успехами Парагвайской провинции и стремились развить на берегах Св. Лаврентия нечто подобное. Впервые подобные идеи были высказаны П. Лежёном уже в 1632 г., в ежегодной *Реляции* провинциалу, а затем повторены в письме генералу Вителлески, где он сравнивал оседлых гуронов с гуарани, и говорил о необходимости создания постоянных поселений для кочевых народов, чтобы иметь возможность наставить их[1344]. «Читавший сообщения из Парагвая, однажды

[1341] Большинство исследователей единодушно признают влияние парагвайского эксперимента на иезуитов Новой Франции в их редукционном проекте. См.: *Rochemonteix C.* Op. cit. T. I. P. 385-386; *Latourette K. S.* Op. cit. Vol. 1. P. 176, 179; *Wynne J. J.* The Jesuit Martyrs of North America. N. Y., 1925. P. 133; *Healy G. R.* The French Jesuits and the Idea of the Noble Savage // William and Mary Quarterly. 1958. 3d ser. Vol. 15. № 2. P. 166; *Jaenen J. C.* Church-State Relations... P. 22; *Trigger B. G.* The children of Aataentsic... P. 468, 577-578; *Grant J. W.* Op. cit. P. 27, 58; *Jetten M.* Op. cit. P. 12, 30-31; *Mali A.* Op. cit. P. 5; *Goddard P. A.* Augustine and the Amerindian in Seventeenth-Century New France // Church History. 1998. Vol. 67. Issue 4. P. 672-673; *Blackburn C.* Op. cit. P. 94-95; *Simard J.-J.* La Réduction. Sillery, 2003. P. 26-27. Такао Абэ принимает эту точку зрения с оговоркой об изначальном японском прототипе редукций и для Парагвая, и для Канады (*Takao Abé*. The Jesuit mission... P. 130-144).

[1342] См.: *Григулевич И.Р.* Ук. соч. С. 166-171.

[1343] *Bangert W. V.* Op. cit. P. 168.

[1344] JR. Vol. V. P. 33-35; MNF. Vol. II. P. 349. Следует заметить, что идею строительства постоянной «деревни для охотников» в Канаде впервые выдвинул еще в 1615 г. реколлект Жаме, а в 1625 г. повторил перед королем Ле Карон, однако, эти проекты так и не были воплощены в жизнь (MNF. Vol. II. P. 120; *Dickason O. P.* The Myth of the Savage... P. 264).

увидит то же и в Новой Франции», утверждал супериор. Говоря о средствах обращения туземцев в *Реляции* 1634 г., он прямо заявлял, что «будет трудно обратить их, если мы не сделаем их оседлыми... Дикарей необходимо ограничить (*réduire*) в своего рода Деревне». Но Лежён понимал, что добиться этого можно лишь силами самих французов, то есть «помочь им расчистить и возделать землю, и построить дома». Для этого необходимо «послать множество способных людей, которые… работали бы для Дикарей, при условии, что те осядут на землю и сами приложат свои руки к труду». «Кто будет кормить их, пока они начинают очищать землю? – спрашивал супериор своих читателей во Франции. – Ведь они живут только одним днем, не имея никаких запасов, чтобы поддержать себя. Наконец, когда они убьются этой тяжкой работой, они не смогут получить от земли и половины их обычной нормы питания, пока она не будет очищена, и они не поймут, как лучше всего работать на ней»[1345]. То есть, требовались солидные финансовые затраты, которые могли быть обеспечены только заинтересованными в доместикации и христианизации спонсорами.

В условиях перманентного кризиса, охватившего европейские провинции Общества Иисуса с начала XVII в. и сильно отразившегося на его миссионерской и образовательной сферах деятельности, единственным выходом для канадских иезуитов было прибегнуть к помощи связанных с церковью структур или благочестивых персон, готовых материально поддержать их апостольские усилия. В итоге, такие спонсоры нашлись лишь в конце 30-х гг., когда и начинается непростая история Лаврентийских редукций. Их возникновение было результатом взаимодействия сложного комплекса факторов, главными из которых стали кризис традиционных форм присваивающего хозяйства охотников и рыболовов долины Св. Лаврентия, с одной стороны, и колониальная программа «французации» (и ее миссионерские варианты), с другой.

[1345] JR. Vol. XII. P. 219-221; Vol. XIV. P. 205. Ср.: Vol. XXXIX. P. 43. См. также: Vol. VI. P. 83, 145-151; *Реляция* 1634 г., излагающей план создания редукций, по мнению Л. Кампо, стала также отправной точкой и для проекта основания Монреаля (MNF. Vol. II. P. 559).

Первая из редукций, Сен-Жозеф де Силлери, возникла в 1637 г. близ Квебека благодаря щедрости командора Мальтийского ордена, бывшего посла Франции в Испании и одного из директоров Компании Новой Франции Ноэля Бруляра де Силлери, который, как и многие другие мальтийские рыцари, испытывал большой интерес к Новой Франции, в том числе и миссионерской деятельности там. В 1632 г. шевалье де Силлери оставил орден ради получения священнического сана, одновременно отказавшись и от большей части своего имущества[1346]. Именно в связи с этим, он и обратил внимание на миссию Новой Франции, информацию о которой он, вероятно, как и многие другие представители французского нобилитета, почерпнул из *Иезуитских реляций*. Первоначально он предполагал предоставить средства на основание в Квебеке семинарии для индейских девочек, потребность в которой так ярко живописал Лежён в *Реляции* 1636 г.[1347] В марте 1637 г. он написал письмо губернатору Монманьи, в котором сообщал о найме 15 рабочих во Франции и отправке их в Квебек для строительства такой школы. Он предполагал построить само здание семинарии, дом для учительниц и их учениц, и распахать землю для нужд персонала. Все это он препоручал заботам Монманьи и Лежёна[1348].

Однако по инициативе о. Лежёна, впечатленного успехами нескольких семей монтанье в их попытках осесть на землю, эти рабочие по прибытию были задействованы в строительстве редукции и распашке земли «в добром лье» (ок. 5 *км*) от Квебека. Суперио написал де Силлери письмо, в котором обосновывал свое решение и просил его согласия на продолжение финансирования этого проекта, «этой божественной западни», как он выражался, имея в виду возможность привлечения туда кочевого населения[1349].

[1346] *Bois L.-É*. Etudes et recherches biographiques sur le chevalier Noël Brulart de Sillery. Québec, 1871. P. 8, 10-11.
[1347] JR. Vol. IX. P. 103-105.
[1348] MNF. Vol. III. P. 480-482. Буа неправильно указывает дату письма Силлери к Монманьи: 1634 вместо 1637 (*Bois L. É*. Etudes et recherches... P. 15-16).
[1349] JR. Vol. XIV. P. 127, 205.

Шевалье де Силлери полностью одобрил инициативу миссионеров[1350]. Лежён получил письмо об этом 1 августа 1638 г. и в тот же день написал генералу Вителлески и папе Урбану VIII о начале редукции. Суперио также просил генерала утвердить дотацию некой «благочестивой вдовы» в 26 тыс. ливров, по всей вероятности, предполагавшейся для развития поселения[1351]. Сам командор регулярно платил восьми рабочим с 1637 г. (с 1639 – шести), а 22 февраля 1639 г. предоставил еще один фонд в 20 тыс. ливров для поддержки редукции: «чтобы способствовать делу Бога, и прежде всего, остановить и собрать в удобном месте дикарей, скитающихся и бродячих, что является наисильнейшим средством их обращения»[1352]. Общая сумма дотации, предоставленной им, составила, таким образом, 32 тыс. ливров, из которой ежегодно редукция получала полторы тысячи. Эта ежегодная рента шла на оплату рабочих, обслуживавших редукцию. После его смерти миссия должна была получить сумму в 20 тыс. ливров. Условием дотации было строительство в течение трех лет часовни в Сен-Жозеф[1353].

Хотя именно де Силлери считался главным фундатором этого миссионерского предприятия (4 сентября 1640 г. иезуитское руководство в Риме предоставило ему звание учредителя резиденции Сен-Жозеф[1354]), другие благочестивые аристократы Франции тоже стремились проявить свои христианские добродетели в деле спасения несчастных американских дикарей. Герцогиня д'Эгийон, до этого предоставившая дотацию на строительство Отель-Дьё в Квебеке, в 1640 г. финансировала строительство больницы в редукции[1355]. В 1649 г. Компания абитанов выделила 19 тыс. ливров на возведение крепости, защищавшей Силлери от набегов ирокезов[1356]. Но наиболее ценной, после дотации де Силлери, стал вклад в 2 тысячи ливров, сделанный наследниками Мишеля де Марийяка, покойного

[1350] MNF. Vol. III. P. 458.
[1351] Ibid. Vol. IV. P. 55-59.
[1352] Ibid. P. 194.
[1353] MNF. Vol. IV. P. 193-198, 272; Vol. VII. P. 35-36; JR. Vol. XVI. P. 233.
[1354] MNF. Vol. IV. P. 520-521.
[1355] JR. Vol. XIX. P. 11.
[1356] Ibid. Vol. XXXIV. P. 63.

канцлера и министра юстиции, умершего в 1632 г. Будучи видным представителем партии так называемых «святош» (*dévots*), Марийяк завещал построить от его имени церковь в Новой Франции. Благодаря этой дотации иезуиты смогли, в конце концов, выполнить в 1647 г. условие о строительстве часовни в Силлери, которая получила имя Св. Михаила, в честь донатора, а день этого архангела они посвятили ее патрону[1357].

Вторая редукция – Ля Консепсьон в Труа-Ривьер – обязана своим появлением к 1640 г. некой «важной персоне» во Франции (возможно, аббату Сент-Мадлен), «отправившей четырех людей… для расчистки и застройки» территории близ форта Труа-Ривьер[1358].

Для своих редукционных поселений иезуиты выбирали стратегически важные и экономически выгодные места, что служило дополнительным стимулом для привлечения туда индейцев. Так, прежде чем иезуиты получили область, называемую аборигенами Ка-Мискуауангашит, в сеньорию, алгонкины и монтанье регулярно посещали ее для ловли угря, проводя в это время межплеменные советы[1359]. Именно этот факт определил желание иезуитов основать здесь поселение для туземных неофитов[1360]. Труа-Ривьер также был местом традиционных межплеменных сборов, на которых решались вопросы войны и мира, а также заключались торговые сделки, формировались совместные охотничьи и рыболовецкие партии.

Экономической и правовой базой для создания редукций стала формирующаяся сеньориальная система Новой Франции. Зимой 1633/1634 гг. были проведены обмер и перераспределение земель в Труа-Ривьер между светскими и духовными феодалами, среди которых оказались и члены Общества Иисуса. Поль Лежён в декабре 1633 г. попросил предоставить иезуитам фьеф в виде милостыни. Компания Ста Акционеров, феодальный собственник Новой Франции, согласилась на его просьбу,

---

[1357] MNF. Vol. VII. P. 35-40.
[1358] JR. Vol. XVII. P. 245.
[1359] JR. Vol. XXXVIII. P. 65; *La Potherie C.-C.* Histoire de l'Amérique septentrionale. Paris, 1722. T. II. P. 296; *Campeau L.* Catastrophe démographique sur les Grands Lacs. Montréal, 1986. P. 116.
[1360] MNF. Vol. VII. P. 685.

издав акт о концессии 15 февраля 1634 г., передававший иезуитам сеньориальные права на территорию в 600 арпанов (205 *га*), с целью «привлечь народы Новой Франции к знанию истинного Бога и более цивилизованной жизни»[1361]. Хотя Шамплен получил приказ ввести новых сеньоров во владение (необходимая процедура с точки зрения сеньориального права), он либо не смог сделать этого, либо не захотел, не выполнив это обязательство до своей смерти. Лишь его преемник, Шарль де Монманьи, ввел Лежёна во владение 26 августа 1637 г.

Фьеф был разделен на три неравные части, расположенные вокруг форта: одна – в 500 арпанов на берегу реки вверх по течению от форта; вторая – в 96 арпанов позади форта, где миссионеры построили свой первый дом и часовню в 1640 г.; третья – 4 арпана на берегу ручья Платон[1362]. В марте 1639 г. к этой земле был добавлен небольшой фьеф Батискан на правах субинфеодации, а в 1646 г. большое владение в Кап-де-ля-Мадлен в качестве полной и независимой сеньории, предоставленные одним из директоров Компании Новой Франции Ля Ферте, аббатом Сент-Мадлен[1363].

Строительство редукции Силлери развернулось в июле 1637 г. на участке, принадлежавшем Франсуа де Гану, одному из акционеров и генеральному комиссару Компании Новой Франции в Квебеке. Комиссар не только не противился возникновению редукции на своей земле, но и передал 30 арпанов иезуитам в сеньорию в апреле 1639 г., также предоставив рабочих, продовольствие и материалы для строительства. Эта концессия особо оговаривала права индейцев редукции на ловлю угря в ее границах, изобилием которого всегда славилось это место. Здесь впервые проявлена та тенденция к признанию правоспособности коренных жителей Америки иезуитами и

[1361] MNF. Vol. II. P. 493-494. Особенность распределения Компанией земельных владений в Новой Франции заключалась в предоставлении поселенцам длинных, узких полос земли перпендикулярно реке Св. Лаврентия, так, чтобы как можно большее число хозяйств имело выход к этой главной коммуникации Канады.
[1362] Ibid.Vol. III. P. 511-513; Vol. VII. P. 66.
[1363] MNF. Vol. IV. P. 199-201; JR. Vol. XLVII. P. 271.

французским колониальным правом, которая позднее полностью оформится в обретении ими сеньориальных прав на Силлери[1364].

В феврале и июне 1640 г. де Ган передал в сеньорию иезуитам еще 130 арпанов, в том числе и бухту Силлери, важнейшее место ловли угря для местных племен, и они были торжественно введены во владение фьефом губернатором Монманьи[1365]. В августе 1646 г. губернатор Монманьи, «видя, что отцы Силлери позволяют дикарям пользоваться ста арпанами на берегу Св. Лаврентия для [культивации] индейского зерна [маиса], дал еще сто арпанов этим отцам, предоставив концессию дикарям», причем в дальнейшем сеньорами этой земли провозглашались индейские неофиты, но под опекой своих миссионеров[1366]. Дарственная де Гана была подтверждена правлением Компании Новой Франции в Париже лишь в марте 1648 г.[1367] Что касается 100 арпанов, предоставленных Монманьи, по неизвестной причине они были пропущены при составлении документов о владении.

Стремясь вглубь континента, к Великим озерам, вокруг которых обитали оседлые и многочисленные ирокезоязычные племена, иезуитские миссионеры первоначально возлагали большие надежды именно на Труа-Ривьер. В 1636 г. Лежён отмечал, что «Дикарям больше нравится Труа-Ривьер, чем Квебек» и перспективы конверсии там намного лучше[1368]. Располагаясь южнее Квебека, Труа-Ривьер имел и более выгодные условия для сельского хозяйства. Шамплен писал, что «поселение Труа-Ривьер находится в одном из наиболее красивых мест во всей той стране, где температура воздуха мягче, богаче почва, обильнее ловля и охота, чем в Квебеке»[1369]. В 1617 г. там основали свою миссию реколлекты, получив эти земли в концессию и начав их культивацию[1370]. Важно отметить, что до 1656 г. Труа-Ривьер будет

[1364] Le registre de Sillery... P. 92; MNF. Vol. IV. P. 205-208. За его щедрость и помощь миссии, генерал Вителлески даровал де Гану привилегию принять обет иезуита при смерти, что обеспечивало ему спасение души (MNF. Vol. IV. P. 451).
[1365] MNF. Vol. IV. P. 205, 456-459.
[1366] Ibid. Vol. IV. P. 459-460; Vol. VI. P. 487-488, 495-497.
[1367] Ibid. Vol. VII. P. 239-240.
[1368] JR. Vol. IX. P. 7.
[1369] *Champlain S. de*. The works... Vol. VI. P. 378.
[1370] *Sulte B*. Histoire de la ville des Trois-Rivières... P. 46, 80.

фактически единственным крупным торговым центром французской Канады, разделив затем эту прерогативу с Монреалем[1371].

Однако первая зимовка (1634/1635 г.) миссионеров на этом посту была отмечена ужасным голодом. Они сообщали истории об убийствах, людоедстве, приступах безумия, вызванных им. Уже тогда Лежён думал о том, чтобы около форта Труа-Ривьер силами французов распахать поля на земле, принадлежавшей иезуитам, для нескольких туземных семей. Помимо решения проблемы голода оседлость способствовала бы мехоторговле. «Было бы большим благословением для их тел, их душ и для торговли, – писал Лежён в *Реляции* 1635 г., – если бы эти племена были постоянны, и стали послушны нашему руководству. Если они станут оседлыми и начнут обрабатывать землю, то не будут умирать от голода, как часто случается в их блуждании; мы сможем легко наставить их, и бобры весьма умножатся. Есть опасность, что [Дикари] вконец истребят этот вид в этой области, как случилось среди гуронов. Со временем, каждое семейство наших монтанье, если они станут оседлыми, получит свою собственную территорию для охоты, не мешая охоте соседей; кроме того, мы рекомендуем им убивать только взрослых самцов. Если они последуют этому совету, они будут иметь бобровое мясо и шкуры в изобилии»[1372].

Первыми обитателями иезуитской миссии в Труа-Ривьер стали местные монтанье и кичезипирини – беженцы с острова Алюмет на р. Оттава. Монтанье Труа-Ривьер, как и все остальные индейские группы долины Св. Лаврентия, в середине 30-х годов XVII в. стали объектом участившихся нападений ирокезов. Именно эта опасность, наряду с мехоторговлей, стала главным фактором укрепления франко-индейского союза, одним из последствий которого была деятельность католических миссионеров среди союзных племен. После строительства французского форта и миссии в Труа-Ривьер в 1634 г., христианизация монтанье

[1371] *Sulte B*. Histoire des Canadiens-Français... T. II. P. 52.
[1372] JR. Vol. VI. P. 151; Vol. VIII. P. 57-59.

ускорилась. Одновременно усилилось и ирокезское давление на племена Св. Лаврентия. К 1637 г., когда иезуитские миссионеры приступили к реализации своей редукционной программы в Новой Франции, монтанье и алгонкины уже потерпели несколько тяжелых поражений от могауков и других племен Лиги и теперь еще сильнее зависели от французской поддержки.

В апреле 1637 г. военная партия алгонкинов и монтанье потерпела очередное поражение от ирокезов, потеряв обоих вождей в сражении. В ответ на обращение за помощью, Монманьи вместе с Лежёном поставили условием переселение монтанье в Труа-Ривьер и переход к оседлому земледелию[1373]. 14 мая «паника распространилась среди наших Дикарей, вызванная предчувствием нападения ирокезов». Они вновь обратились к французским властям в Труа-Ривьер (вероятно, к коменданту Марку-Антуану де Шатофо), «прося, чтобы их жен и детей пустили в форт ради безопасности». В результате, французы помогли монтанье построить деревню у стен форта и под его защитой. «Дай Бог, – восклицал о. Бюте, настоятель Ля Консепсьон, – чтобы они придерживались своего решения поселиться здесь; есть превосходная возможность наставить их»[1374].

В течение весны в Квебеке и Труа-Ривьер были проведены несколько советов между французами и различными группами монтанье, в том числе и аттикамек. Главной темой стал вопрос «оседания на землю». Лежён дал обет не крестить ни одного здорового индейца, если тот не обрабатывал землю[1375]. При этом он отмечал, что без серьезной помощи не только со стороны колониальных властей, но и метрополии, этой цели невозможно достичь. «Все наши французы весьма заинтересованы спасением этих бедных варваров, и помогают им, – писал он, – но... небольшое количество работников, и большое количество французов препятствуют нам

[1373] JR. Vol. XII. P. 153-167.
[1374] Ibid. P. 169-171.
[1375] Ibid. Vol. IX. P. 19-21; Vol. XI. P. 191-193.

предоставить эту помощь Дикарям»[1376]. Таким образом, появление де Силлери стало ответом на призывы иезуитов помочь их канадским неофитам.

В результате этих событий две семьи монтанье, под руководством своих глав Ненаскумата и Этинешкауата, все-таки приступили к обработке земли в Труа-Ривьер в мае 1637 г. Настоятель миссии Ля Консепсьон в Труа-Ривьер Жак Бюте активно содействовал этим усилиям, в частности, предоставлению Ненаскумату участка в пол-арпана, запасов зерен маиса и обещания дальнейшего расширения его надела[1377]. Именно такие свидетельства готовности индейцев принять предлагаемый миссионерами образ жизни, необходимый для эффективной христианизации, и заставили Лежёна изменить направление дотации командора де Силлери – не на строительство семинарии, а на создание редукции, где были бы созданы все условия для сохранения и укрепления этой новой культуры бывшего индейца-кочевника и язычника.

Выбор места для первой редукции в Квебеке, а не Труа-Ривьер объяснялся несколькими факторами, которые и в будущем будут препятствовать основанию там полноценной редукции.

Будучи до середины 40-х гг. западным рубежом колонии и, одновременно, крупным торговым центром, Труа-Ривьер стал главным объектом нападений ирокезов, затем разделив эту судьбу с Монреалем. Ирокезы-могауки, вооруженные во второй половине 30-х гг. голландским и английским огнестрельным оружием, фактически блокировали р. Св. Лаврентия, остановив не только движение по ней мехов, но и охотничьих партий, что вело к угрозе голода. Летом 1638 г. французы впервые со времен основания Шампленом колонии столкнулись с могауками, выступив в защиту своих индейских партнеров. С одной стороны, это стимулировало местные племена переселяться ближе к французскому поселению,

[1376] Ibid. Vol. XI. P. 143-145.
[1377] Ibid. Vol. XII. P. 173.

источнику товаров и защиты, а значит, получать более планомерное наставление от французских священников. В частности, после того, как Монманьи лично явился в Труа-Ривьер для сражения с ирокезами, алгонкины Оттавы в знак признательности, как отмечает Лежён, (но, скорее, из страха перед ответными мерами могауков) «решили принять христианскую веру и жить около французов. Действительно, они возвели… хижины прямо у нашего поселения в Труа-Ривьер, дав нам прекрасную возможность для их обучения»[1378]. Однако, с другой стороны, когда ирокезская опасность в течение 40-х гг. выросла до таких масштабов, что стала угрозой даже для французов, индейцы предпочитали держаться от Труа-Ривьер подальше: они либо переселялись дальше вглубь французской колонии, ближе к Квебеку (то есть, в Силлери, как поступили алгонкины Острова), либо посещали этот пост только ради торговли (как аттикамек).

Столь же проблемным для целей миссии оказался коммерческий характер Труа-Ривьер. Для торговли туда приходило множество индейцев различных племен, не только ничего не знавших или не желавших знать о христианстве, но и создававших серьезный беспорядок. Именно из-за насмешек и оппозиции традиционалистски настроенных соплеменников и пришлых алгонкинов, семья Ненаскумата была вынуждена покинуть Труа-Ривьер и уйти к Квебеку. Тогда же к ней присоединилась алгонкинское семейство во главе с Негабаматом, также ушедшее из Труа-Ривьер (возможно, он был кичезипирини). Именно эти две семьи положили начало редукции Силлери[1379]. По мере роста ирокезской опасности и расширения эпидемии в 1639-1640 гг. и остальные монтанье под предводительством Этинешкауата покинули Труа-Ривьер и переселились к Квебеку, в Силлери. По мере миграции монтанье из Ля Консепсьон их место занимали алгонкины Оттавы, бегущие от тех же проблем[1380].

[1378] JR. Vol. XVI. P. 51.
[1379] Ibid. Vol. XII. P. 173.
[1380] Ibid. Vol. XXII. P. 281.

Весной 1639 г. алгонкины вновь потерпели серьезное поражение от ирокезов, мстивших за победы алгонкино-гуронского союза прошлого года[1381]. Летом того же года вспыхнула эпидемия. Именно алгонкины, в результате их ежегодных посещений абенаки и других племен атлантического побережья в поисках раковин для вампума, принесли оспу в долину Св. Лаврентия[1382]. Эта эпидемия стала последним аргументом для них в вопросе о миграции, и до 800 алгонкинов вескарини и кичезипирини двинулись по р. Оттава к Труа-Ривьер. Иезуиты, однако, видели в этом исходе в большей мере религиозный аспект: «Слух о нашей вере и помощи, которую мы начали давать тем, кто стал оседлым, побудил… алгонкинов спуститься к Труа-Ривьер, и объявить, что они пришли к нам лишь ради приобретения знания истинного Бога»[1383]. Они заняли место, освободившееся в результате миграции монтанье в Силлери в течение предыдущих трех лет.

Миграция отнюдь не означала безоговорочного принятия кичезипирини новой религии. Более того, большинство индейцев во главе с вождем Тессуатом II обвиняли именно миссионеров в распространении болезни[1384]. Однако присутствовало лояльное меньшинство, считавшее христианскую веру залогом спасения. В конце концов, стремясь избежать конфликтов с традиционалистским большинством, 30 христианских кичезипирини покинули Труа-Ривьер, чтобы присоединиться к монтанье в Силлери, окончательно сформировав население этой редукции к началу 1640 г.[1385] Оставшееся большинство, однако, сохраняло непостоянство, создававшее серьезные трудности как в их организации в оседлом поселении, так и в конверсии. Тем не менее, переселение алгонкинов закончило формирование миссии в Труа-Ривьер. В сентябре 1639 г. в Квебеке состоялся очередной совет с представителями местных племен, в

[1381] MNF. Vol. IV. P. 350, 387.
[1382] JR. Vol. XVI. P. 101.
[1383] JR. Vol. XVI. P. 37, 51.
[1384] Ibid. P. 53.
[1385] Ibid. Vol. XX. P. 185, 259-267.

том числе и алгонкинов, на котором индейцы выразили желание принять веру и начать обработку земли. «Мы желаем осесть [на землю], но мы не сможем построить дома, подобно вашим, если вы не поможете нам», заверяли они. «Губернатор обещал сделать все возможное… Было решено, попробовать помочь им весной»[1386]. Канадский супериорат приступил к созданию редукции в Труа-Ривьер, подобной Силлери.

Итак, будущая редукция Силлери началась всего с двух семей алгонкинов и монтанье (общей численностью в 20 человек) в качестве первых жителей: домохозяйство монтанье возглавлял Ненаскумат, окрещенный в декабре 1637 г. как Франсуа-Ксавье, алгонкинов представлял Негабамат, окрещенный с именем Ноэль (в честь де Силлери) в декабре следующего года[1387]. Весной 1638 г. эта пестрая в этническом и религиозном планах община поселилась в новом деревянном доме, в одной единственной комнате. «Их сердца были полны радости, другие Дикари с удивлением, а мы с утешением, наблюдали, как закладывались первые основы деревни, а вместе с ней и Церкви, которая уже производит цветы и плоды, достойнейшие в глазах ангелов и людей», с удовлетворением констатировал Лежён[1388]. Не меньшее удовольствие доставляло иезуитам наблюдать за духовным развитием первых обитателей редукции: «Все, кто составляет эти два семейства, возрождены в крови Иисуса Христа. Они произносят свои молитвы конфиденциально, вечером и утром, на коленях, и не забывают посетить публичные моления. Как правило, они ежедневно присутствуют на святой мессе, и некоторые уже с четырех часов утра»[1389]. Рядом началось строительство каменного дома для миссионеров, была заложена пашня с помощью рабочих, присланных де Силлери из Франции. 14 апреля 1638 г. два отца Общества Иисуса Лежён и Декон, а также брат Амбруаз Кове, «прибыли сюда, чтобы жить и наставлять» этих индейцев[1390].

[1386] Ibid. Vol. XV. P. 229-231.
[1387] JR. Vol. XVI. P. 89-91; Le registre de Sillery… P. 92-93.
[1388] JR. Vol. XIV. P. 213.
[1389] Ibid. Vol. XVI. P. 75.
[1390] Le registre de Sillery… P. 92; MNF. Vol. II. P. 813.

Окончательно административная структура редукции сложилась к 1642 г., когда ее суперіором был назначен о. Жан Декон, остававшийся на этом посту до 1648 г., когда его, перешедшего в Труа-Ривьер, сменил о. Поль Лежён. Главными помощниками настоятеля в этот период стали оо. Массе и Дрюйет, вместе с коадъюторами К. Жером и П. Фотэ. Прокуратором редукции с 1647 г. был назначен о. Ж. Дюперон, заменявший Декона и Лежёна на посту настоятеля во время их долгих путешествий в Тадуссак[1391]. Так возникла редукция Сен-Жозеф, названная в честь покровителя Новой Франции святого Иосифа, однако чаще называемая просто – Силлери.

Со временем и другие представители племен монтанье и алгонкинов построили свои хижины из коры вокруг дома, «прося помощи в изменении бродячей жизни… ради христианской религии и цивилизованной жизни»[1392]. Материальные выгоды конверсии оставались ведущими для них: «Известия о помощи, которую мы намеревались предоставить Дикарям, – сообщал Лежён, – распространились немедленно во всех ближайших нациях; это затронуло их настолько, что, если бы мы имели возможность дать им эту помощь, они были бы все подчинены в очень короткое время»[1393]. Первые неофиты приходили в основном из Труа-Ривьер, будучи представителями различных групп монтанье и алгонкинов. Позднее к ним присоединились монтанье Квебека. Первый акт крещения в Силлери был совершен Лежёном в часовне редукции уже 18 апреля 1638 г. и был зафиксирован в регистре: это был 30-летний мужчина по имени Каассабикет, получивший имя Антуана, вскоре скончавшийся. До конца года были крещены еще 31 человек, в подавляющем большинстве в болезни, на грани смерти[1394]. Однако полностью редукция начала функционировать только с 1639 г., из-за новой эпидемии оспы, поразившей племена Св. Лаврентия летом 1638 г. Даже принимая во внимание, что из-за

[1391] JR. Vol. XXVII. P. 81; Vol. XXX. P. 173-175; Vol. XXXII. P. 103, 105; MNF. Vol. IV. P. 771; Vol. VI. P. 434-435.
[1392] Le registre de Sillery… P. 92.
[1393] JR. Vol. XIV. P. 213.
[1394] Le registre de Sillery… P. 93-99.

оспы часть 1639 г. (с июня по ноябрь) редукция не действовала, по сравнению с предыдущем годом крещений было сделано больше: 56 человек[1395].

Милостью благотворителей к 1641 г. были построены восемь домов для неофитов и больница. Теперь миссионеры могли разделить монтанье и алгонкинов, как из-за разницы в языке, затруднявшей наставление, так и в силу проблем управления разноплеменным обществом. Четыре дома, находившихся близ иезуитской резиденции, заселили монтанье, а четыре других, рядом с больницей, – алгонкины, «двенадцать ведущих семей Дикарей»[1396]. Рядом находились хижины недавно прибывших в поисках инструкции и крещения. Успехи на ниве христианизации в редукции по-прежнему радовали миссионеров: в 1641-1642 г. «мы крестили приблизительно сто человек. Если число не столь велико, как в предыдущем [1640-1641 году], это не удивительно; ибо большинство Дикарей в этой резиденции уже христиане, а ирокезы целенаправленно препятствуют людям, живущим внутри страны прийти, чтобы присоединиться к этим добрым неофитам»[1397].

В 1643 г. о. Б. Вимон насчитывал 35-40 семей, живущих в Силлери (ок. 150 чел.), не считая временных визитеров[1398]. Двумя годами позже о. Ж. Лалеман называл число в 167 душ, подавляющее большинство из которых были христианскими[1399]. В 1646 г. в Силлери проживало 120 христиан, причем языческий элемент, по видимому, полностью исчез из редукции: «едва ли теперь там остается кто-либо некрещёным», заявлял Ж. Лалеман в этом году[1400]. После новой вспышки войны с ирокезами в 1646 г. в Силлери стали искать убежища алгонкины и монтанье, жившие в Труа-Ривьер и Монреале, оказавшихся уязвимыми перед нападениями врагов. Так, зимой 1646/1647 г. в Силлери прибыли 40 беженцев из Ля

[1395] Ibid. P. 100-106.
[1396] JR. Vol. XXII. P. 173.
[1397] Ibid. P. 93.
[1398] Ibid. Vol. XXIII. P. 303.
[1399] Ibid. Vol. XXVII. P. 121.
[1400] Ibid. Vol. XXVIII. P. 247; Vol. XXIX. P. 65.

Консепсьон, доведя количество населения до 200 человек[1401]. Однако, в дальнейшем численность населения не только не увеличилась, но и имела тенденцию к сокращению, главным фактором которого оставались ирокезские набеги. В 1650 г. население редукции составляло едва сотню человек[1402].

Важнейшей задачей, стоящей перед иезуитами при создании редукций, было обеспечение условий не только для перехода христианских индейцев к земледелию, но и восприятия ими различных элементов европейской культуры. Однако с самого начала поселения неофитов в Силлери миссионеры были вынуждены корректировать свои первоначальные замыслы, приспосабливаясь к индейским традициям. Например, при закладке полей, неофиты следовали своим обычаям, располагая их на холмах, а не в долинах, что препятствовало их обработке с помощью животных по европейскому образцу. Поля обрабатывались преимущественно женщинами, которые были традиционными земледельцами в аборигенных обществах Вудленда[1403]. Точно также, туземные христиане отказались жить зимой в каменном доме, построенном в редукции, так как в нем было намного холоднее, чем в деревянных домах или их традиционных хижинах из коры[1404].

При получении прав собственности на Силлери в 1638 г., иезуиты констатировали, что большая часть тамошней земли непригодна для сельского хозяйства. Более того, это был самая северная граница ареала маиса в Канаде, что отражалось на количестве и качестве урожая. Действительно, эта лесистая местность потребовала несколько лет распашки, прежде чем в 1640 г. была посажена первая кукуруза[1405]. Иезуиты активно помогали бывшим кочевникам в освоении новых сфер деятельности: «Преподобный отец Вимон, супериор миссии, – сообщала мать Мари

[1401] Ibid. Vol. XXX. P. 155.
[1402] *Campeau L.* La Mission des Jésuites... P. 319.
[1403] *Axtell J.* The Invasion Within... P. 62.
[1404] Lettres de la révérende mère Marie de l'Incarnation... P. 203-204.
[1405] JR. Vol. XVIII. P. 109.

л'Энкарнасьон в сентябре 1640 г., – чтобы воодушевить своих бедных дикарей, сам ведет их к работе, и работает на земле вместе с ними»[1406]. В течение нескольких лет сельскохозяйственная практика в Силлери вероятно приносила мало результатов, так как иезуиты не упоминали об урожаях. В 1644 г., тем не менее, отец Вимон уверял, что «прекрасные початки маиса», представленные неофитами в часовне Силлери, произведены на землях редукции[1407]. В 1646 г. они обрабатывали уже до 15 арпанов земли (5 *га*)[1408]. Сельскохозяйственная практика становится, следовательно, постоянной, но ее продуктов недостаточно жителям редукции, которые продолжали зависеть от охоты и рыболовства.

Это отчетливо видно при анализе календаря деятельности в Силлери, который полностью соответствовал ритмам сезонной охоты, и с которым иезуиты были, в конце концов, вынуждены смириться. Вимон в 1643 г. прямо заявлял, что «христианские Дикари» живут в редукции «весь год, кроме времени охоты». Поздней осенью или в начале зимы взрослое население рассредотачивалось маленькими семейными группами по огромному пространству долины реки Св. Лаврентия для зимней охоты. «К концу апреля все Дикари снова собираются вместе... Когда земля совсем освобождается от снега, все идут на свои поля и начинают работать на них»[1409]. Ключевыми моментами жизни редукции были отправление и возвращение охотников – после замерзания рек осенью и таяния весной. Этот календарь соответствовал и ритму торговли, так как корабли, доставлявшие товары из Европы, уходили до замерзания вод, чтобы вернуться только в начале лета[1410].

Сохранение номадизма сильно усложняло задачу миссионеров: они были вынуждены следить не за одной большой общиной, а за множеством охотничьих групп. Кроме того, охота часто нарушала сельскохозяйственный

[1406] Lettres de la révérende mère Marie de l'Incarnation... P. 68.
[1407] JR. Vol. XXV. P. 221.
[1408] Ibid. Vol. XXVIII. P. 185.
[1409] JR. Vol. XXIII. P. 303, 317; Vol. XXVIII. P. 153, 185; Vol. XXX. P. 157, 165.
[1410] Ibid. Vol. XXV. P. 161; Vol. XXX. P. 157, 165, 195.

ритм: если зимняя охота была неудачной, ее дополняли летними экспедициями в отдаленные области, в ущерб работе на земле[1411]. Ожидая прибытия кораблей из Франции, индейцы скорее стремились подготовиться к обмену мехами вместо того, чтобы заняться работой, результат которой будет лишь осенью.

Огромную роль продолжала играть сезонная ловля угря на территории редукции: передача неофитам прав на 100 арпанов в 1646 г. объяснялась именно потребностями предоставить им возможность вести промысел угря по обоим берегам реки Св. Лаврентия[1412]. В этом году в Силлери было добыто 40 тыс. угрей и 200 лосося, часть которых была продана[1413]. Значение этого промысла хорошо видно на примере голода, поразившего население редукции осенью 1648 г., в результате неудачного лова угря[1414].

Впечатленный успехами неофитов Силлери, Лежён в 1638 г. поставил задачу создания подобных редукций «также в Труа-Ривьер, в Ривьер-де-Прери и у верхних наций», то есть у алгонкинских народов р. Оттава и Великих озер[1415]. Однако, иезуиты смогли повторить опыт редукции в Силлери, и то лишь частично, только в Труа-Ривьер.

Главным миссионером в Труа-Ривьер с 1636 г. был о. Жак Бюте. С 1638 г. к нему присоединились оо. Декон, Массе и Реймбо[1416], с помощью которых он приступил к созданию редукции Ля Консепсьон, основным населением которой стали беженцы-алгонкины с о. Алюмет. В результате миграции до 800 человек племен кичезипирини и вескарини в Труа-Ривьер, в 1639 г. миссия Ля Консепсьон была официально названа резиденцией, а о. Жак Бюте – ее суперио́ром. Там развернулось строительство: под руководством брата-коадъютора Льежуа был построен «удобный дом с часовней для наших миссионеров и наших дикарей». Часовня была посвящена св. Иосифу[1417].

[1411] Ibid. Vol. XXIII. P. 319; Vol. XXXII. P. 95.
[1412] MNF. Vol. VI. P. 488.
[1413] JR. Vol. XXVIII. P. 191, 227, 239.
[1414] Ibid. Vol. XXXII. P. 107.
[1415] JR. Vol. XIV. P. 277. Ср.: MNF. Vol. IV. P. 538.
[1416] MNF. Vol. IV. P. 181; JR. Vol. XVIII. P. 111.
[1417] MNF. Vol. II. P. 810, 840.

В сентябре 1640 г. Бюте впервые отправил генералу ордена Вителлески отчет как супериор этой резиденции. Он сообщал о 500 крещениях с 1634 по 1640 гг., «большинство которых (конечно, дети) на Небесах. Другие не менее усердны в исполнении обязанностей христианина, чем наши французские соотечественники». Туземная церковь насчитывала в это время около 80 христиан. «Главные Дикари здесь уже христиане, и другие стремятся к этой благодати», отмечал Лежён[1418]. Многие из них, по примеру французов и, еще больше, неофитов Силлери, «оставляют кочевую лесную жизнь и приобретают поля и постоянное жилье»[1419]. «Расчистка [земли], которую они сделали, – добавлял Лежён, – одна из самых сильных цепей, которые могут удержать их там»[1420]. В целом, на тот момент иезуиты были настроены весьма оптимистично в отношении перспектив создания и развития редукций не только в Силлери, но и в Труа-Ривьер. «Их число растет… изо дня в день. Ибо они стремятся привести к нам, посредством подарков, других дикарей; и объединиться с ними, как сограждане»[1421].

Ровно через год, 13 сентября 1641 г., Бюте сообщил генералу о начале редукции в Труа-Ривьер. Пятеро иезуитов находились в то время в миссии: сам Бюте, отцы Декон и Поне и два брата-коадъютора (видимо, Льежуа и Кове). Пребывание в Труа-Ривьер четырех последних связано с пожаром иезуитского дома в Квебеке, который рассеял живших там священников по соседним резиденциям. Бюте писал о ста крещениях в течение прошедшего года и хвалил пыл алгонкинских неофитов, среди которых особенно выделялся Симон Пискарет, торжественно окрещенный 30 января 1641 г. Комендант Труа-Ривьер Франсуа де Шамфлур стал его восприемником[1422]. Особенно радовало миссионеров, что «теперь… крестятся не только дети и больные, но даже взрослые, полные жизни и здоровья»[1423]. В целом, с точки зрения Бюте, уровень христианского благочестия неофитов был вполне

[1418] JR. Vol. XVII. P. 235; Vol. XXI. P. 121.
[1419] JR. Vol. XVII. P. 235-237; Vol. XX. P. 265; MNF. Vol. IV. P. 514-516.
[1420] JR. Vol. XVIII. P. 109.
[1421] JR. Vol. XVII. P. 235; MNF. Vol. IV. P. 537-538.
[1422] MNF. Vol. V. P. 38-39.
[1423] JR. Vol. XX. P. 185.

удовлетворительным: «Те, кто способен к наставлению, приходит каждый день в часовню, чтобы услышать святую мессу; ни клевета их неверующих соплеменников не смогла помешать им в этом, ни суровость холода, снегов, льдов, ни расстояние их хижин или ранний час мессы. Они часто получают таинства; одним словом, они ведут себя очень хорошо, и добились бы еще большего успеха, если бы их глаза не были потрясены дурным примером их родственников и неверующих соплеменников»[1424].

Последняя фраза о. Бюте указывала на начавшиеся тогда же проблемы в редукции: усилении отступничества и нехристианского образа жизни, связанных с прибытием язычников-кичезипирини[1425]. Если с середины 30-х гг. основным объектом миссионерских усилий иезуитов в Труа-Ривьер были монтанье, среди которых они добились значительных успехов (необходимо напомнить, что их христианизацию начали еще в 1615 г. реколлекты), то с их переселением в Силлери, эту территорию стали заселять алгонкинские беженцы с Оттавы. Мигранты были или весьма слабо охвачены христианским влиянием, или вовсе язычниками. Все новые и новые волны беженцев приводили к серьезным проблемам в молодой редукции. «Дикари, которые недавно прибыли из разных стран, – сообщал Лежён, – не имея никакого наставления, возродили старые суеверия; они бьют в барабаны; они возрождают веру во сны, о которых почти полностью забыли. Гордость, правящая здесь, и голод, угнетающий этих несчастных, не способствуют прекращению этого. Эти новые посетители говорят, что молитвы приводят их к смерти, что креститься и вскоре умереть одно и то же»[1426]. Это вызвало отступничество многих ранее обращенных, в том числе племянника Тессуата II Абдона Шибанагуша, ставшего яростным противником миссионеров.

В течение всех 40-х гг. фактор нестабильности и открытости редукции для языческого влияния обрекал на неудачу миссионерскую деятельность иезуитов в Труа-Ривьер. Там, сообщал в 1641 г. Б. Вимон, «время от времени,

[1424] Ibid. P. 265-267.
[1425] MNF. Vol. V. P. 39.
[1426] JR. Vol. XX. P. 259-261.

происходит сбор различных наций, которые давали работу нашим отцам. Они видели там Дикарей с Острова [кичезипирини], Маленькой Нации [вескарини], аттикамек, монтанье, укотоемис [группа монтанье], ироке и многих других, в мире, в войне и в небольших ссорах друг с другом»[1427]. В 1642 г. в Труа-Ривьер пришли остатки кичезипирини, спасаясь от ирокезов, военные партии которых с 1641 г. постоянно присутствовали на р. Св. Лаврентия. В результате, иезуиты достаточно четко противопоставляли алгонкинов Труа-Ривьер их родичам из Силлери. Они были столь же «гордыми и непокорными, насколько алгонкины Квебека скромны и послушны»[1428].

Миссионеры пытались бороться с разлагающим влиянием язычников, оказываясь подчас перед лицом смерти. Так, Бюте в 1641 г. едва не был задушен одним из вождей, обвинившим его во вредоносной магии[1429]. Иногда, как в случае Бюте, это приводило к вмешательству колониальных властей: в тот раз комендант де Шамфлур привлек оппонента иезуитов к ответственности, что еще раз подчеркивало насколько местные племена нуждались в этот период в поддержке французов.

Противодействие традиционалистов миссионерской деятельности в Труа-Ривьер стало настолько сильным, что в октябре 1642 г. Вимон послал туда П. Лежёна, весьма авторитетного в туземной среде, чтобы «подчинить гордость тех людей, и привести их к Иисусу Христу». Миссионеры выступили против традиционных пыток пленного абенаки-сококи, что привело к жесткому противостоянию между ними и традиционалистски настроенными лидерами кичезипирини. «Жалкий Тессуат публично запретил своим людям ходить к обедне» и предупредил, «что убьет всякого, кто придет туда». Лежён настоял перед алгонкинскими неофитами, чтобы месса была проведена, уверив, что «французы защитят вас». В результате этой конфронтации бóльшая часть кичезипирини во главе с Тессуатом и Абдоном

[1427] Ibid. P. 259.
[1428] Ibid. Vol. XXIV. P. 191.
[1429] Ibid. Vol. XX. P. 263-265.

в конце ноября покинула Труа-Ривьер и ушла в район форта Ришелье. Насколько серьезным был этот исход, показывает тот факт, что Ж. Бюте провел зиму 1642/1643 г. в Силлери[1430]. Видимо, редукция полностью опустела. Желая поддержать свою паству, Лежён, в свои 50 лет, последовал за ними, вновь пережив все тяготы зимнего кочевья с индейцами[1431].

Однако конфронтация между вождями кичезипирини и Лежёном, а также помогавшим ему о. Денуэ, бывший в форте капелланом, продолжалась. Между языческими и христианскими алгонкинами к февралю 1643 г. наконец произошел раскол: группы Тессуата и Абдона отправились в Монреаль, а неофиты вернулись с Лежёном в Труа-Ривьер[1432].

Отцы-иезуиты (и, прежде всего, Бюте) продолжали упорствовать в попытках сохранить и укрепить редукцию Ля Консепсьон. В январе 1646 г., когда с Оттавы прибыли новые алгонкинские беженцы, спасавшиеся от ирокезов, *Журнал иезуитов* вновь сообщил о волнениях в редукции, отметив, что «смешение верных с неверными и отступниками там было всегда вредно»[1433]. Но уже в октябре Бюте уверял генерала ордена Карафу в «счастливом состоянии резиденции» в связи с преодолением влияния неверных[1434]. Однако в 1647 г. в Труа-Ривьер пришли ироке, потерпевшие поражение в войне с ирокезами, прося защиты и наставления, что вновь породило беспорядки в редукции[1435]. Лишь через два года, о чем свидетельствует письмо Бюте Карафе от 20 сентября 1649, удалось стабилизировать ситуацию: «Нас всего пятеро из общества, – сообщал настоятель, – три священника и два брата; и у нас есть шесть слуг, в труде которых мы очень нуждаемся, чтобы возделывать землю, и чтобы помогать дикарям в этом». Индейцы, наконец, собрали в этом году свой первый урожай[1436]. Уверенность в качестве конверсии тоже укреплялась: «Нет

[1430] JR. Vol. XXIII. P. 309.
[1431] Ibid. Vol. XXIV. P. 191-197.
[1432] Ibid. P. 197-199, 209-213, 219.
[1433] Ibid. Vol. XXVIII. P. 147.
[1434] MNF. Vol. VI. P. 525-526.
[1435] JR. Vol. XXXI. P. 279-285.
[1436] MNF. Vol. VII. P. 540; JR. Vol. XXXIV. P. 23.

различия между дикарями Сен-Жозеф и Труа-Ривьер, – утверждал супериор канадской миссии Ж. Лалеман в 1648 г. – И те и другие привязаны к местам, которые они выбрали для поселения. Некоторые семейства… остановились в Труа-Ривьер с намерением всегда жить на французский манер»[1437].

Тем не менее, в дальнейшем иезуиты все сильнее убеждались в невозможности «зафиксировать», как они выражались, алгонкинов на одном месте. Казавшиеся более перспективными миссия у гуронов и редукция Силлери обрекли проблемную резиденцию в Труа-Ривьер на вторые роли.

В связи с этим необходимо коснуться такой проблемы, как изоляционная стратегия иезуитов в редукциях, столь известная по парагвайскому примеру. В Испанской Америке редукции, действительно, были закрыты для любых европейцев-неиезуитов с целью сохранения чистоты того варианта христианства, который бережно культивировали миссионеры с самого начала XVII в. Однако в Новой Франции эта изоляционная политика в первой половине XVII в. была направлена скорее не против европейского населения колонии, а против языческих соплеменников своих неофитов, оказывавших на них дурное влияние, как это продемонстрировал опыт Ля Консепсьон. Также и в Силлери иезуиты не препятствовали неофитам, когда в 1640 г. те решили изгнать из редукции тех, кто «показал себя открытым врагом веры», посчитав это влиянием «духа божьего»[1438].

Первые Лаврентийские редукции располагались в непосредственной близости от колониальных центров: Силлери в нескольких километрах от Квебека, а Ля Консепсьон фактически ограничивала расширение Труа-Ривьер. Лишь к концу XVII в., когда проблема разрушающего воздействия европейской цивилизации (особенно в виде алкоголя и привлечение неофитов к военным действиям) стала актуальна, новые ирокезские редукции стремились основывать в отдалении (в Ляпрери-де-ля-Мадлен, Су-Сен-Луи,

[1437] JR. Vol. XXXII. P. 239.
[1438] JR. Vol. XVIII. P. 95.

Сен-Франсуа), но такой степени «изоляционизма», какого достигли парагвайские иезуиты, их коллегам в Новой Франции реализовать так и не удалось. С одной стороны, это объяснялось большей степенью экономической и политической зависимости канадских иезуитов от колониальных властей, особенно в период наивысшего развития французского абсолютизма в последней четверти XVII столетия. С другой, канадские миссионеры, до 40-х гг. в той или иной мере приверженные политике «французации», рассматривали соседство редукций с французскими поселениями как основу аккультурации, «цивилизации» своих неофитов. Поэтому французы-неиезуиты часто наносили визиты в редукции, хотя и не проживали там, по крайней мере, до 1649 г.[1439]

К весне 1646 г. до 30 индейских семей обрабатывали поля, принадлежавшие редукции Ля Консепсьон. Тогда же в редукции появился крупный рогатый скот[1440]. Об определенных успехах в цивилизации местных алгонкинов, достигнутых к концу 40-х гг. XVII в., свидетельствуют акты передачи больших участков земли в сеньорию конкретным индейским неофитам. 1 августа 1648 г. вождь кичезипирини Шарль Паширини получил от губернатора Монманьи в концессию 11,5 соток земли в пределах проектируемого поселка, которая вообще была первой концессией на месте будущего города Труа-Ривьер[1441].

Таким образом, сельскохозяйственная практика Ля Консепсьон была более постоянной и интенсивной, чем в Силлери. Тем не менее, и здесь она не привела к формированию стабильного хозяйства, причиной чему стали

[1439] Такао Абэ, основываясь на пассаже из *Журнала иезуитов* о том, что в 1647 г. «в Силлери было 60 или 70 прихожан», делает неверный вывод о том, что это французские жители редукции (JR. Vol. XXX. P. 203; *Takao Abé*. The Jesuit mission... P. 147). Во-первых, термином «прихожане» могли быть обозначены именно индейские жители редукции, что, например, имеет место в *Реляции* того же года, в связи с окончанием строительства церкви св. Михаила (JR. Vol. XXXI. P. 139), дающее право такого названия. Во-вторых, если согласиться с Абэ, что речь идет о французах, то учитывая, что даже в 1653 г. в Квебеке проживало не более 400 французов (*Sulte B*. Histoire des Canadiens-Français… T. III. P. 51), представить, что почти 20% их жили в Силлери, трудно. Тем более, быть прихожанином в то время в Новой Франции не означало компактного проживания в «приходе», а простое посещение той или иной церкви, наиболее близкой к фермам и домам колонистов (см. подробнее: Le registre de Sillery… P. 9). В этом случае речь идет о французских посетителях иезуитской церкви св. Михаила в Силлери, которая была к ним ближе, нежели в Квебеке или Труа-Ривьер.

[1440] JR. Vol. XXVIII. P. 185, 217.

[1441] MNF. Vol. VII. P. 273-274.

как внутренние, так и внешние факторы. Внутренним фактором, обусловившим неудачу редукции, стало истощение плодородия почвы в Труа-Ривьер. Известно, что еще до появления французов местные алгонкины обрабатывали там землю и имели постоянное поселение. В 20-х гг. культивацию земли продолжили реколлекты, создавшие здесь миссию[1442]. Возможно, это привело к тому, что к середине века почва становится все более песчаной. В 1640 г. о. Менар сообщал, что «надо трижды засевать, чтобы надеяться на урожай»[1443]. В результате, земледелие, как и в Силлери, не стало главным средством существования индейских жителей редукции; охота, призванная компенсировать скудость аграрных ресурсов, приводила к почти полному ее опустению в течение зимнего сезона (с октября по апрель). Во многом из-за качества почвы большая часть населения редукции покинет ее к 1665 г., когда районы Батискан и Шамплен будут открыты для распашки целины[1444]. Наряду с истощением почвы, важную роль оказали и набеги ирокезов: в августе 1653 г. они захватили или уничтожили большую часть урожая кукурузы на полях редукции[1445].

В результате в Силлери и в Труа-Ривьер так и не возникло не только товарного, но даже натурального хозяйства, способного обеспечить существование и развитие редукции, подобно парагвайским аналогам. Осенью 1645 г., принимая дела в управлении миссией Новой Франции, новый супериор Ж. Лалеман жаловался, что «мы не получили никакого дохода из Силлери, и все же расходовали там почти тысячу экю»[1446]. Целью развития сельскохозяйственных отраслей в редукциях было не получение материальной прибыли, а укрепление оседлости кочевых индейцев, которая, в свою очередь, рассматривалась как одно из основных условий превращения их в образцовых христиан.

[1442] *Sulte B*. Histoire de la ville des Trois-Rivières... P. 80.
[1443] MNF. Vol. IV. P. 537-538.
[1444] Ibid. P. 516, 575.
[1445] JR. Vol. XXXVIII. P. 191-193.
[1446] Ibid. Vol. XXVII. P. 103.

Иезуиты достаточно быстро осознали насколько трудным будет достижение полной оседлости в сложившихся условиях. В 1644 г. Б. Вимон признавал, что «у нас больше проблем в сохранении наших христиан, чем в их приобретении. Их бродячая жизнь – великое препятствие для добродетели; и трудности, которые еще существуют относительно их поселения, почти непреодолимы. Земля, которую мы расчищаем, дома, которые мы строим для них, и другая помощь, духовная и материальная, которую мы пытаемся дать им, держит их оседлыми некоторое время, но не надолго»[1447].

Иезуиты, в конце концов, признали номадизм в качестве приемлемого образа жизни первых неофитов. Вимон, в ответ на пылкие просьбы «иметь кого-то с ними, кто мог отправлять таинства и обучать их пути к Небу», был вынужден разрешить зимой 1644/1645 г. отцу Дрюйету сопровождать охотников Силлери в экспедициях. «Мужчины просили у Отца благословения, перед тем как идти на охоту; женщины также поступали прежде, чем начать свою работу»[1448]. В течение последующих четырех зим Дрюйет регулярно отправлялся в зимние экспедиции с различными группами монтанье и алгонкинов Силлери[1449]. К 1650 г. в редукции числилось четыре миссионера, «но, как правило, только один или двое находились там. Другие были в поле, и зимой и летом, трудясь в летучих миссиях»[1450]. Таким образом, если вначале иезуиты хотели привлечь канадских язычников к христианской и оседлой жизни, кочуя с ними, теперь миссионер сопровождал уже обращенных жителей редукции, чтобы укрепить их новую религию. Остальные семейные группы рассеивались, унося с собой особые календари, сделанные иезуитами или ими самими, с указанием воскресений и праздников, которые надо соблюдать в лесу, а иногда требующие и возвращения, даже издалека, для присутствия на особо важных праздниках, вроде Рождества или Пасхи. Последняя часто совпадала с завершением

[1447] JR. Vol. XXV. P. 113.
[1448] Ibid. Vol. XXVII. P. 203-207, 215-219.
[1449] Ibid. Vol. XXX. P. 195.
[1450] Ibid. Vol. XXXVI. P. 195.

зимнего промысла, и это совпадение миссионеры, кочующие вместе с индейцами, старались зафиксировать, заставляя неофитов возвращаться с кочевья к началу празднеств[1451].

Сеньориальные права иезуитов стали основой формирования управленческих структур редукций. В частности, неофиты Силлери в 1651 г. провозглашались владельцами сеньории, но не уполномоченными в ее управлении, которое возлагалось на их опекунов, то есть на иезуитов: им запрещалось «вручать, предоставлять, продавать, уступать вышеупомянутые земли, позволять охоту и ловлю каким-либо частным лицам, без разрешения указанных отцов и христианских капитанов»[1452]. Таким образом, любой человек, желающий охотиться или рыбачить на этой земле, должен был получить разрешение монахов, и, как правило, такое разрешение могли получить лишь крещеные индейцы[1453]. Но, в отличие от парагвайских аналогов, канадские редукции официально подчинялись светской колониальной власти в лице генерал-губернатора и представителей Компании Новой Франции. Если в рассматриваемый период светские и духовные власти сотрудничали в решении основных вопросов в отношении развития редукционной программы, то с 60-х гг., по мере усиления королевского контроля над колонией и конфликтов между колониальным руководством и представителями церкви эти юридические казусы станут важным инструментом давления на иезуитов.

Собственно иезуитское управление редукций повторяло административную структуру миссий: во главе редукции стоял суперио́р, которому подчинялось несколько (от двух до пяти) миссионеров (operarii), которые одновременно выполняли функцию его духовных советников (consultors). В первой половине XVII в. суперио́ры редукций не были самостоятельными административными единицами, а подчинялись генеральному суперио́ру канадской миссии в Квебеке. Однако уже к концу

[1451] Ibid. Vol. XVIII. P. 167; Vol. XX. P. 189; Vol. XXIII. P. 315-317; Vol. XXVIII. P. 183.
[1452] MNF. Vol. VIII. P. 62-63; JR. Vol. XLVII. P. 263.
[1453] *Jetten M*. Op. cit. P. 48.

периода неэффективность подобной структуры была осознана миссионерами, прежде всего, настоятелями Силлери и Ля Консепсьон.

В октябре 1647 г. о. Ж. Декон, супериор Сен-Жозеф, направил генералу Карафе письмо, в котором попытался отразить сложности, возникавшие перед суперiорами редукций, обладавшими недвижимостью и фондами, но не имевшими права распоряжаться ими. По мере развития редукций множились и усложнялись проблемы экономического или дисциплинарного характера, требующие быстрого и эффективного разрешения со стороны непосредственной власти, то есть местного супериора. Поэтому Декон обращался к генералу с просьбой утвердить административную автономию Лаврентийских редукций[1454]. Генерал принял к сведению просьбы канадских иезуитов, однако, будучи ограничен рамками устава ордена, не предусматривавшего подобных коллизий, предложил в январе 1649 г. следующий компромисс: супериоры резиденций получали административную власть, но не права юрисдикции[1455].

Нижние ступени управленческой иерархии редукций занимали их индейские обитатели. Для миссионеров было важно, чтобы, по крайней мере, руководители общин были христианами и, следовательно, внимательными к их рекомендациям. С их подачи новые христиане создали в редукциях организацию, сочетавшую как традиционные, так и инновационные черты.

Изменение образа жизни делало необходимым модернизацию традиционных политических институтов у редукционных индейцев. Еще до формирования редукций у монтанье появился институт выборных вождей. В дальнейшем, в Силлери, он развился, получив название: Текверимат. Этот титул, означавший в переводе «Тот, кто помнит о своих близких», носили последовательно три вождя Силлери, главной функцией которых было

[1454] MNF. Vol. VII. P. 62-63.
[1455] Ibid. P. 457.

посредничество между общиной и французами, иезуитами и колониальной администрацией, а также организация борьбы с ирокезской опасностью[1456].

В Силлери также получила развитие и сама процедура выборов вождей. В частности, в 1640 г. после миграции в редукцию кичезипирини и вескарини неофиты с помощью миссионеров выбрали своих лидеров абсолютно новым для них способом – тайным голосованием. Ноэль Негабамат стал главой алгонкинов и Текверматом, Жан-Батист Этинешкауат – вождем монтанье. Пьер Тригатен был назван «капитаном молитвы», руководителем общественных молений. Монтанье назначили двух соплеменников, язычника и христианина, кем-то вроде жандармов, чтобы заботиться о добродетели молодежи. Новые черты сочетались с традиционными: трое монтанье, у кого было более всего голосов на выборах, стали советниками их вождя, как это было принято в их племенных советах. Эта ассамблея решила ежегодно возобновлять мандат трех избранных руководителей[1457]. Таким образом, неофиты Силлери, не отрицая христианского характера редукции, все-таки ограничивали его: назначая нехристианина, вместе с обращенным, воспитателем молодежи, они поддерживали форму религиозного плюрализма. Они отказались также и от того, чтобы ограничить доступ к общине и ее ресурсам только обращенными.

Между тем, подобные выборы вновь состоялись лишь в 1668 г., когда Текверматом стал военный вождь монтанье Шарль Негаскуат, по видимому, по инициативе миссионеров[1458]. После смерти Этинешкауата

[1456] Подробнее об этом см.: *Воробьев Д. В*. Лидерство в конфликте: Военные походы ирокезов на алгонкинов Лабрадора в XVII веке // Власть в аборигенной Америке. М., 2006. С. 439-481.

[1457] JR. Vol. XVIII. P. 101; MNF. Vol. IV. P. 573.

[1458] JR. Vol. LII. P. 223-225. Ноэль Текверимат умер в 1666 г. Шарль Негаскуат, как его преемник, избран в Тадуссаке в 1668 г., во время пребывания там иезуитского миссионера А. Нувеля. Однако, известно, что в 1669 г. монтанье возглавлял Теодор Текверимат, кому «подчинялись вообще все Нации», пребывавший в Тадуссаке и умерший там в ноябре этого года. Ничего о выборах его вождем Силлери неизвестно, однако *Реляция* 1670 г. отмечала, что «миссии Силлери и Тадуссака, и все другие много потеряли со смертью этого превосходного христианина и храброго Капитана» (Ibid. Vol. LIII. P. 63). Особенности сосуществования двух Текверматов в Тадуссаке в 1668-1669 гг. никак не отражены в документах. Поэтому остается предположить, что их власть имела конфессиональный аспект: Теодор представлял собой «верховного» вождя, возглавляя и христиан, и язычников монтанье во всем регионе Тадуссака, а Негаскуат, до своего избрания бывший военным вождем Тадуссака, стал вождем «редукции в изгнании», т. е. неофитов Силлери, переселившихся в Тадуссак. Это видно, например, из того, что выборы проходили в Силлери, так как «именно там выбирали первого капитана, и где он обычно находится» (Ibid. Vol. LII. P. 223-225).

(между 1650 и 1652), Ноэль Текверимат оставался единственным великим вождем Силлери до своей смерти в 1666 г., что говорит либо об усилении алгонкинского влияния в общине, либо о достаточно сильной интеграции ее членов. Он отказался от имени Негабамат, заменив его титулом Текверимат[1459]. Два последующих вождя, – Шарль Негаскуат (ум. в 1675) и Мишель (ум. в 1685), – были соответственно монтанье и абенаки и также называли себя Текверимат[1460]. Их этническая принадлежность отражает периоды доминирования в редукции их племенных групп: переселение большинства жителей Силлери к Тадуссаку, племенной территории монтанье, привело к избранию Текверимата военного вождя монтанье Тадуссака; заселение Силлери абенаки с начала 70-х гг. – вождя абенаки.

Более того, кажется, неофиты постепенно оставили назначение руководителей в компетенции миссионеров. В 1644 г., например, когда один из вождей просил освободить его от своих обязанностей, отец Декон ответил ему категоричным отказом[1461]. Таким образом, иезуиты осуществляли в редукции, по сути, теократический режим, хотя и не абсолютный. Важным ограничением их авторитета была сохраняющая свое значение родоплеменная структура населения Сен-Жозеф. Индейские руководители Силлери были существенно стеснены в осуществлении своей власти, особенно репрессивной, над неофитами, напрямую не зависевшими от их клана, что было чревато большими осложнениями внутри общины. По этой причине, глава алгонкинов Ноэль Текверимат воздержался, несмотря на советы отца Декона, от того, чтобы наказать двух соплеменников, преступивших полигамный запрет в 1644 г.: «Для них я не совсем Капитан», ответил он на требования иезуита, ясно давая понять, что его репрессивная

[1459] Ibid. Vol. XXXV. P. 247.
[1460] JR. Vol. LX. P. 251; Vol. LXII. P. 33, 53; Le registre de Sillery... P. 31-32, 78, 104, 223, 248-249, 288, 293; *Bigot J.* Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable dans la mission Abnaquise de Sainct Joseph de Sillery, et de Sainct François de Sales, l'année 1685. N. Y., 1858. P. 13-15.
[1461] JR. Vol. XXV. P. 119.

власть не может пересечь родовые границы. Самое большое, чего могли добиться ревнители нравственности – это изгнание грешников[1462].

В Ля Консепсьон, где население постоянно обновлялось, роль иезуитов в формировании редукционного правления была не столь заметна. Однако и там произошли серьезные изменения в потестарных отношениях. К 1647 г. проблему влияния языческого населения редукции удалось частично решить путем компромисса и регулирования его отношений с христианами. Супериор канадской миссии Ж. Лалеман сообщал, что зимой 1646/1647 г. индейцы Труа-Ривьер «назначили Симона Пискарета поддерживать мир между французами и дикарями, и между гуронами и алгонкинами; они дали ему полномочия наказывать преступников, и особенно тех, кто совершил какой-либо проступок против религии». По сути, этот был такой же Текверимат, как и в Силлери. Был избран также «капитан молитвы» Бернар д'Агманьи, призванный следить за проявлениями благочестия неофитов и их регулярную посещаемость общественных молитв[1463]. Используя в целях конверсии защиту французских фортов, неофиты Ля Консепсьон разрешили доступ к форту Труа-Ривьер только христианам или катехуменам[1464]. Возможно, не последнюю роль в реформах сыграл опыт редукции Силлери. Кстати, вождь Силлери Ноэль Текверимат также считал, что стены, возведенные в редукции в 1649-1651 г., «были построены с целью не защищать порок, а препятствовать ему вступить туда»[1465].

На первых порах все религиозные функции находились в руках иезуитов. Их священническая деятельность сводилась к ежедневным службам, проповедям и исповедям, а также преподаванию катехизиса. Несмотря на активное участие в управлении повседневной жизнью редукций, иезуиты были готовы со временем уступить часть своих религиозных функций (как они это сделали в области политического

[1462] Ibid. P. 145.
[1463] Ibid. Vol. XXXI. P. 287.
[1464] Ibid. Vol. XXXV. P. 237-239.
[1465] Ibid. Vol. XXXVI. P. 193. Ср.: Vol. XLI. P. 183.

управления) представителям туземной христианской общины. В этом вопросе Лаврентийские редукции, кажется, находились скорее под влиянием опыта Японской миссии Общества, нежели Парагвая[1466]. В частности, это влияние проявилось в термине, используемом для обозначения такого помощника миссионера в религиозных делах – «дожик» (*dogique*). Этот термин произведен от японского слова «*dojiku*», которым иезуиты Японии называли обращенного, выступавшего учителем катехизиса и старейшиной общины в отсутствие священника или его помощником в наставлении других. По сути, это – представитель формирующегося «туземного духовенства». Впервые данный институт возник к 1643 г. в Гуронской миссии[1467], но со временем свои дожики появились и в редукциях (по крайней мере, к 1650 г.)[1468]. Однако, так называемые «капитаны молитвы», появившиеся в Силлери и Ля Консепсьон в начале 40-х гг., являются прототипами дожиков, по крайней мере, в ряде выполняемых ими функций.

В отсутствие священников дожики организовывали и возглавляли общественные молитвы и проводили богослужение во время войны и охоты. Они наставляли народ и имели право крестить катехумена, находящегося на грани смерти. Кроме того, дожики руководили песнопениями конгрегаций и проповедовали христианский закон чужим племенам[1469].

Вероятно, французские иезуиты при назначении дожиков использовали пример обязанностей младших духовных лиц и светских ассистентов христианских приходов Европы. Но применение отличных от европейских названий для туземных должностей подчеркивало отказ иезуитов от возможности достижения дожиками каких-либо степеней священства церкви или членства в монашеских орденах[1470]. Этот отказ

[1466] *Takao Abé*. The Jesuit mission... P. 156.
[1467] JR. Vol. XXVII. P. 67-69.
[1468] Ibid. Vol. XXXV. P. 247-249, 267-277.
[1469] Ibid. Vol. XXVII. P. 67-69; Vol. XXXV. P. 277.
[1470] *Takao Abé*. The Jesuit mission... P. 158-159.

отвечал представлениям о духовных возможностях туземцев, бытовавших среди французских иезуитов в первой половине XVII века, хотя общей установкой римской курии и конгрегации Пропаганды веры с 1630 г. было поощрение формирования туземного духовенства, в том числе и среди американских индейцев[1471].

Способствуя созданию новых видов политической и религиозной власти в редукциях, иезуитские миссионеры в то же время сами приспосабливались к традиционным потестарным отношениям своей паствы. Одним из наиболее популярных способов присвоения миссионерами традиционных властных полномочий стал обряд усыновления, широко распространенный среди большинства племен Северной Америки. С этой практикой, «весьма похвальной для блага бедных сирот», иезуиты уже сталкивались ранее среди гуронов и ирокезов, однако впервые сознательно она была опробована именно в Силлери. Настоятель редукции о. Жан Декон осенью 1645 г. был принят индейской семьей «вместо одного из их родственников, который был убит». В результате, о. Декон был изрядно «смущен из-за того, что принял несколько бобров» от новой родни, ибо они ежедневно «сокрушали его просьбами, как того, кто, как ожидали, сделает для них все, что делал обычно покойный», то есть, «кормить, обустроить, и т. д., в течение зимы»[1472]. Суть обряда заключалась в передачи статуса и связанного с ним имени (титула) умершего соплеменника его преемнику (не обязательно прямому родственнику). Принимая индейское имя, иезуитский миссионер принимал и те обязанности и полномочия, которые были с ним связаны, и тем самым интегрировался в туземное общество.

Аккомодируясь к этой традиции, иезуиты отождествили смену имени с похожей христианской традицией, связанной с обрядом крещения, и именно в такой форме стремились утвердить среди своих неофитов. Это, в

[1471] *Schmidlin J.* Op. cit. P. 322; *Codignola L.* The Holy See... P. 218.
[1472] JR. Vol. XVI. P. 203; Vol. XXVII. P. 97-99.

свою очередь, облегчало понимание и принятие индейцами как самого обряда инициации, так и христианской религии в целом. Терминология родства и семейственности позволяла туземной пастве принять некоторые непонятные или тревожащие аспекты новой религии. Так, монашеский целибат миссионеров, считавшийся аномалией в индейской среде, теперь мог интерпретироваться и самими священниками и их аудиторией в более положительном смысле принадлежности к огромной христианской семье, что снимало необходимость создание собственной. Так же и те индейские неофиты, которые стали членами этого нового рода, стимулировали своих языческих родственников на подобный шаг, дабы сохранить самое важное и священное в их жизни – семью.

Уже к началу 40-х гг. индейцы Ля Консепсьон считали, что «если мы делаем большие праздники, когда, возрождая покойного, даем его имя кому-то живому, кажется… есть намного больше причин для радости, когда человек становится ребенком Бога, и получает имя одного из Блаженных, которые пребывают в Раю»[1473]. Их вождь Этьен Пигаруиш заявлял, что больше любит свое христианское имя, которое «более благородно» для него, чем традиционное: «последнее известно только здесь, среди наших немногих Дикарей. Если бы я пересек море, и был спрошен о моем имени, то меня бы не поняли, если бы я сказал Пигаруиш; но если бы я назвался Этьеном, то они немедленно поняли, что я – друг Бога и всех тех, кто молится, и что я ношу имя, которое лелеется и ценится на Небесах и всюду на земле». При этом он четко обозначил новое (христианское) понимание традиционного обряда «воскрешения мертвых» путем передачи их имени: «Когда нам дают имя кого-то, кто мертв, чтобы сохранить его память, мы обязаны с того самого часа подражать тому, именем кого мы названы, чтобы он жил вновь. Поэтому, я поступаю так только в желании, чтобы все

[1473] Ibid. Vol. XX. P. 297.

наши люди приняли веру и повиновались Богу; и именно этого желал Святой Стефан, обучить людей его нации»[1474].

В Силлери к концу 40-х гг. иезуитский наблюдатель констатировал в связи с обрядом «воскрешения», что неофиты «начинают придавать весьма христианский характер безопасным обычаям, которые достались им от неверных предков». Вождь редукции во время проведения этого обряда, заявил, что «не будь я христианином, и не имей я веры, что все мы вновь оживем, у меня была бы причина горевать о смерти моего племянника в прошлом году. Но поскольку жизнь забирают у нас лишь для того, чтобы вновь вернуть ее, постольку мы должны увидеться и встретиться друг с другом снова, – это не смерть, а отсутствие; и, следовательно, я считаю это воскрешение моего племянника, которое я теперь совершаю, как символ истинного воскресения, которого мы ждем. Поэтому я принимаю такого-то за своего племянника; и он напомнит мне, что мой племянник не мертв»[1475].

Духовное качество конверсии, в целом, превосходило самые смелые надежды иезуитов. По крайней мере, внешне, желание вечной жизни решительно опережало потребности жизни мирской: суеверия и сновидения отрицались; моногамия и стабильность браков были обязательным условием проживания в редукциях; ночные визиты мужчин к незамужним девушкам, вполне обыденные в индейской традиционной жизни, были запрещены: девушки защищали свою чистоту, юноши героически противостояли искушениям. Неофиты требовали причастия или покаяния ежемесячно, что даже заставило миссионеров ограничивать их пыл[1476]. По возвращению в редукцию с военной тропы или охоты (как и перед уходом) индейские христиане сначала посещали церковь, и лишь затем отправлялись в свои хижины[1477].

Близость и пример Отель-Дье Силлери также влияли на изменение образа жизни. Стариков, детей, больных не тащили больше на охоту в

[1474] Ibid. Vol. XXIV. P. 51.
[1475] JR. Vol. XXXII. P. 209-211.
[1476] Ibid. Vol. XXII. P. 45, 71.
[1477] Ibid. Vol. XXIII. P. 317; Vol. XXXVII. P. 187.

середине зимы, но оставляли в редукции под заботой миссионеров и монахинь. «Если бы мы не заботились о них в это время, – утверждала Мари л'Энкарнасьон, – они умерли бы от голода в хижинах. Они живут здесь до весны»[1478]. Возможно, отсутствие детей, стариков и больных на зимней охоте позволило сократить ее сроки и приурочить возвращение охотников к пасхальным праздникам. Женщины не бросали больше мужей, ставших инвалидами, но научились заботиться о них до конца. Они добровольно помогали сестрам в уходе за больными. «Дикари, которые не знали о посещениях больных, постигают практику милосердия, – отмечала Мари де Иньяс, настоятельница Отель-Дье де Силлери. – Мы нашли нескольких добрых женщин, которые стали превосходными Сестрами Милосердия. Они заботятся о больных, помогают и ухаживают за ними»[1479].

Учитывая особенности образа жизни неофитов, скорее кочевников и охотников, чем оседлых земледельцев, иезуиты не настаивали на скрупулезном соблюдении многочисленных церковных правил поста и воздержания, очень тяжелых в XVII в. Требовать отказываться от мяса два дня в неделю (больше 100 дней в году), принимать пищу лишь раз в день и маленькими порциями, исключая воскресенья, во время охоты, когда единственным пропитанием и не всегда доступным было мясо, означало обречь неофитов на голодную смерть. Будучи виртуозами казуистики, иезуиты убедительно доказывали, что бобр и утка это рыба, а не дичь, и, следовательно, разрешены в пост[1480].

Миссионеры все же пытались компенсировать или даже подавить сохранение номадизма усилением ритуализации образа жизни как внутри редукций, так и вне них. Иезуиты стремились регулировать каждый день, неделю и год, чтобы не оставлять времени дьяволу для его козней. В редукции ритуал типичного дня состоял из утренней мессы и проповеди по будням, вечернего религиозного наставления в часовне и утренних и

[1478] Lettres de la révérende mère Marie de l'Incarnation... P. 73.
[1479] JR. Vol. XXII. P. 173. См. также: Vol. XXVIII. P. 153.
[1480] *Charlevoix P.-F.-X., de*. Journal of a voyage to North-America. L., 1761. Vol. I. P. 154; MNF. Vol. II. P. 119*.

вечерних общественных молитв, на которые паству созывали колокола, главный регулятор дневного времяпрепровождения[1481]. После утренней мессы, иезуиты посещали хижины, чтобы «конфиденциально наставлять тех, кто должен быть крещён, или готовился принять причастие». После полудня проводился катехизис для детей. «Наградой за катехизис был нож или кусок хлеба, четки, иногда кепка или топор, для самого умного». Если в ранний период истории редукций «молитвы длились около четверти часа, как и наставление», то к концу XVII в. отец Шоленек – миссионер Сен-Франсуа-Ксавье-дю-Со, подчеркивая длительность этих церемоний, указывал, что «солнце уже заходит, когда все кончается». В 40-х гг., по-видимому, мессы и общественные моления в редукциях проводились отдельно для каждой племенной группы: о. Лежён окормлял монтанье, а о. Декон – алгонкинов[1482].

«Христианская неделя» требовала воздержания по пятницам и субботам и воскресного отдыха. Воскресенья и праздничные дни (христианский календарь насчитывает в среднем праздник в неделю в XVII в.!) начинались с великой с двумя последующими малыми мессами, после вечерни (литании Деве Марии), евхаристии и исповеди. «Они соблюдают воскресные и праздничные дни, воздерживаясь от охоты и молясь, – сообщал в 1644 г. Б. Вимон. – Некоторые из них, среди больших трудностей охоты, соблюдают предписанные посты»[1483]. Конечно, длившаяся несколько месяцев охота не позволяла неофитам строго придерживаться ритуала. К тому же сезон охоты часто совпадал с кульминационными моментами христианского календаря – Рождеством и Страстной неделей[1484]. Даже те неофиты, которые находились в пределах редукции, часто манкировали своими обязанностями в отношении христианского ритуала. В 1646 г., констатируя слабое участие жителей Силлери в празднике святого Игнатия,

[1481] JR. Vol. XIV. P. 219; Vol. XVI. P. 85; Vol. XXII. P. 43.
[1482] Ibid. Vol. XXIII. P. 309-311; Vol. LX. P., 283.
[1483] Ibid. Vol. XXV. P. 163; Vol. LVIII. P. 77-81.
[1484] Ibid. Vol. XXXI. P. 143

отец Лалеман счел необходимым сделать его «обязательным для посещения»[1485].

За пределами редукций контролировать поведение неофитов было намного сложнее, но и здесь иезуиты пытались сохранить регламентацию. К началу 40-х гг. в обиход жителей редукций прочно вошли календари, сделанные для них миссионерами, в которых обозначались воскресенья, постные дни и даты самых важных христианских праздников, в которых требовалось их участие. На них неофиты также отмечали свои грехи, о которых потом можно было сообщить на исповеди[1486]. Создание подобных календарей предусматривал еще в 1555 г. Игнатий Лойола, планируя миссию в Эфиопию, хотя в *Реляциях* это представлено как инициатива самих неофитов (монтанье Шарля Мейашкауата из Тадуссака)[1487]. Такой «список дней, или маленький Календарь», неофиты брали с собой в охотничьи кочевья или торговые экспедиции. «Они исключают дни, отмеченные там, один за другим, соблюдая очень скрупулезно те, в которые не позволено работать. Они следят за постными днями, чтобы строго соблюдать их». Некоторые туземные христиане прерывали зимнюю охоту, чтобы прибыть в Квебек в день Св. Андрея или на Пасху для участия в церковных торжествах и исповеди[1488].

Эти календари стали первыми *массинахиган*, «то есть, Книгами, которые учат, как нужно вести себя правильно», написанными (позднее – напечатанными) на индейских языках иезуитскими миссионерами для неофитов сборниками молитв, гимнов или календарей, которые создавались на протяжении всего периода французского режима[1489]. В рассматриваемый период, когда иезуитские миссионеры только приступали к созданию индейской письменности, эти «книги» содержали набор символов или знаков, призванных помочь неофитам ориентироваться во времени.

[1485] Ibid. Vol. XXVIII. P. 221.
[1486] JR. Vol. XVIII. P. 167; Vol. XXXVII. P. 41.
[1487] *Loyola I. de*. Op. cit. Vol. 8. P. 687; JR. Vol. XX. P. 189.
[1488] JR. Vol. XXII. P. 43-47.
[1489] Ibid. Vol. XX. P. 193; Vol. XXVI. P. 79.

Так, о. Декон, покидая христиан Тадуссака, «оставил им пять Книг, составленных на их манер» (массинахиган), то есть, «всего лишь пять палок, по-разному украшенных, с помощью которых они должны читать то, что Отец внушил им». Черная палка должна была «напомнить им об ужасе, который они должны испытывать перед … прежними суевериями»; на белой палке были отмечены «молитвы, которые они должны произносить ежедневно»; красная палка демонстрировала «то, как они должны проводить воскресенья и праздники»; «палка наказания», обмотанная маленькими веревочками, «предписывала способ исправления преступников с любовью и милосердием» (т. е., бичевание); пятая палка, «отмеченная различными знаками», показывала, «как они должны вести себя в нужде и в достатке, – обращение за помощью к Богу, благодарения, которые они должны воздавать ему, и надежда… в его праведность». Каждая семейная группа, на которые разбивались монтанье Тадуссака во время зимней охоты, получила эти «пять книг», «которые служили им так же, как наиболее дорогие тома Королевской Библиотеки»[1490].

Показателем искренности и прочности обращения для иезуитов было следование «христианскому образу жизни»: не только неукоснительное выполнение всех ритуальных требований, но и упорство в сохранении чистоты веры и моральном совершенствовании. Исходя из собственных предубеждений и печального опыта отступничества среди недавних обращенных, миссионеры пытались создать систему принуждения с целью наказания оступившихся неофитов. Колониальные власти активно поддержали эту работу, хотя постепенно иезуиты перепоручают эту задачу наиболее пылким новым христианам. Поддержка традиционных вождей оставалось важной для миссионеров, но все же недостаточной: мало того, что полиэтническая среда редукции существенно снижала возможности принуждения, но и внутри одного племени или рода они были также невелики. Отец Лалеман подчеркивал, что «у капитанов дикарей [нет]

[1490] Ibid. Vol. XXIX. P. 139-143.

никакой власти наказывать за проступки своих людей»[1491]. Были предусмотрены наказания за два вида преступлений: алкоголизм и нехристианские традиции.

Уже с середины 30-х гг. иезуиты столкнулись с проблемой распространения в индейской среде пьянства и связанными с ним опасностями для христианской нравственности неофитов[1492]. В 1645 г. супериор миссии Ж. Лалеман констатировал, что проблема алкоголизма в редукциях связана именно с поведением европейцев, что, по словам индейцев, «французы напиваются и [поступают] дурно, и что ни слова не сказано об этом»[1493]. Осенью 1647 г. редукцию Силлери потрясли беспорядки, вызванные пьянством ее жителей и приведшие к телесным увечьям некоторых из них. По приказу губернатора, продавшей водку женщине присудили 100 ливров штрафа и 400 бусин вампума, и до уплаты штрафа отправили в тюрьму[1494].

Губернатор д'Айбу продолжил в отношении алкоголизма в редукциях политику предшественников. Те же корабли, что в августе 1648 г. доставили его в колонию, «привезли так много и такой сильный ликер, чтобы продать тайно Дикарям, что беспорядок, который он вызвал, был чрезвычайно прискорбным», прежде всего, в Силлери. Д'Айбу собрал всех вождей редукции и торжественно объявил о запрете от имени «губернатора и Капитанов Дикарей продавать или покупать те ликеры, и особенно пить их с избытком, под угрозой наказаний»[1495].

В том же году в Ля Консепсьон христианские индейцы твердо заявили о недопустимости пьянства в границах редукции; «и если кто-либо впадет в этот грех, он будет брошен в темницу, и вынужден поститься нескольких дней, только на воде, без другой пищи»[1496]. Злоупотребление алкоголем

[1491] JR. Vol. XXVIII. P. 49.
[1492] Ibid. Vol. IX. P. 201-203.
[1493] Ibid. Vol. XXVII. P. 101.
[1494] MNF. Vol. VII. P. 56-57.
[1495] JR. Vol. XXXIII. P. 49-51.
[1496] Ibid. Vol. XXXV. P. 237.

явилось, наряду с истощением плодородия, основной причиной для переноса редукции в Кап-де-ля-Мадлен в 1663-1664 гг.[1497]

Сохранение традиционных религиозных практик и даже пребывание в границах редукций нехристиан долгое время было серьезной проблемой, препятствующей их нормальному функционированию. В течение 10 лет (1638-1648 гг.) иезуиты периодически сталкивались с «рецидивами» политеизма или религиозным индифферентизмом и отступничеством среди неофитов. Сокрушаясь о непостоянстве канадского «дикаря», Ж. Лалеман восклицал: «Больше споров, больше страданий и трудов необходимы, чтобы сохранить и удержать его в Церкви, чем привести его к Богу»[1498]. Лишь в 1648 г., при поддержке колониальной администрации, в Силлери была проведена проверка на соответствие требованиям христианского образа жизни. По ее результатам было приказано «всем, кто оставит или откажется выражать Веру, покинуть эту Резиденцию, где ни господин наш губернатор, ни Капитаны Дикарей не позволят оставаться ни одному отступнику». Одним из изгнанных оказался вождь кичезипирини Поль Тессуат, «поскольку он не выражал Христианство»[1499].

Одновременно такая же «ревизия» была проведена в Ля Консепсьон. Зимой 1648/1649 г. там был проведен совет «Дикарей разных наций», на котором решили, что «должен быть избран из этой новой Церкви самый пылкий христианин, с целью выслушивать желания всех Дикарей, которые хотели бы обосноваться в этом месте, и установить, насколько они склонны к Вере». Желавшие остаться в редукции, должны были «подчиняться наказаниям, которые будут наложены, если они нарушат Законы Иисуса Христа и его Церкви», прежде всего, за пьянство. «Отступники, буде появятся в Труа-Ривьер, или упорные неверные и мятежники против Веры», не допускались под защиту французского форта. «Как следствие этих заключений были проверены все неверные Дикари», которые в целом были

[1497] *Jetten M*. Op. cit. P. 54-55.
[1498] JR. Vol. XXVIII. P. 55.
[1499] Ibid. Vol. XXXIII. P. 51-55.

готовы «почитать молитву» и «прислушаться к учению Иисуса Христа». «Был только один, кто отказался от предложения обратиться»[1500].

Миссионеры с особой энергией боролись с разводом, который был вполне свободен в традиционных отношениях полов у американских туземцев. Но эта свобода отношений шла вразрез с католическим догматом о браке, ставя под угрозу спасение душ обращенных, нарушавших его, следуя старым традициям. «Непостоянство браков и развод являются великим препятствием Вере Иисуса Христа, – сообщал Вимон в *Реляции* 1642 г. – Мы не смеем крестить молодых людей, хотя они могут быть весьма расположены, ибо опыт учит нас, что традиция отказа неприятной жене или мужу крепка у них»[1501]. «Путь, которым мы должны идти, – вторил ему о. Поль Лежён, – заключается в заключении и укреплении браков, которые не имеют здесь никакого постоянства... И, поскольку одна из основных причин их роспуска происходит от того, что одна из сторон неспособна удовлетворить нужды и потребности другой, одно из самых эффективных средств закрепления их неразрывности состоит в том, чтобы помочь им в этом»[1502].

С 40-х гг. солидная часть средств от дотаций направлялось на укрепление христианских браков среди туземцев. Среди французского дворянства стало модным создавать постоянные фонды «в десять или двенадцать экю, с помощью которых эти браки могут быть укреплены». Так, например, о. Лежён сообщал в 1641 г. о некоем знатном человеке, который «желал помочь семье Дикарей»: он предоставил сто экю, «чтобы построить им маленький дом», и был готов заботиться о них «в течение первого года». Колониальные власти также не остались в стороне: губернатор Монманьи, с одной стороны, угрожал неофитам «строго наказать тех, кто откажется от своих жен, чтобы взять других», а с другой, организовал три «великолепных» свадьбы индейцев из Силлери в Квебеке, с

[1500] Ibid. Vol. XXXV. P. 237-239.
[1501] Ibid. Vol. XXII. P. 229.
[1502] Ibid. Vol. XXI. P. 135-137.

грандиозными торжествами и богатыми дарами для свадебных пар[1503]. «Вот путь, – замечал по этому поводу Лежён, – чтобы отдать Иисусу Христу всех потомков этой семьи. Все дети их детей, их племянников и их потомства будут верить в Бога. Тот, кто обращает грешника во Франции, обычно обращает только одного человека; тот, кто привлекает к вере главу дикой семьи, привлекает к ней всех его потомков»[1504]. Суперио Гуронской миссии Ж. Лалеман писал о тех донаторах, которые анонимно предоставляли по несколько экю для поддержки браков гуронских неофитов, что иезуиты были «обязаны большим числом христианских семей, которые мы никогда не привели бы к Богу без этой мирской помощи»[1505].

Одновременно иезуиты старались не допускать браков христиан с язычниками, также грозивших последующим отступничеством первых, нежели обращением вторых. Так, в 1640 г. молодой неофит едва не был изгнан из Силлери за то, что женился на неверной девушке: его заставили отказаться от нее и подвергли публичному покаянию[1506]. Тогда же неофиты приняли решение изгонять из редукции «тех, кто желал иметь двух жен», что иезуиты посчитали «влиянием духа божьего»[1507].

Моногамия и нерушимость брака, которые утверждали иезуиты, изменяли традиционные отношения между туземцами: женщины должны были отныне повиноваться своим мужьям, а дети – родителям, как это практиковалось в Европе. Иезуиты наставляли в христианском законе, который подчеркивал авторитет мужа и отца в семье. Это резко противоречило алгонкинской культуре, где мужчины и женщины были относительно автономны в своих сферах деятельности, причем последние часто выступали главными распределителями источников производства и

[1503] JR. Vol. XVIII. P. 127-129.
[1504] Ibid. Vol. XXI. P. 111-113.
[1505] Ibid. Vol. XXVII. P. 69.
[1506] Ibid. Vol. XVIII. P. 173-177.
[1507] Ibid. P. 95.

собственности[1508]. В результате женщины Силлери проявили меньше готовности к обращению, чем мужчины. В 1640 г. во время выборов мужчины предъявили им следующие обвинения: «Это вы, женщины, причина всех наших бед, это вы сохраняете демонов среди нас. Вы не соглашаетесь креститься. Вы ленитесь ходить к молитвам; вы желаете быть независимыми. Теперь знайте, вы будете повиноваться вашим мужьям; а вы, юноши, будете повиноваться вашим родителям и нашим Капитанам; и если кто-либо не в состоянии так поступать, мы решили не давать им есть». В результате, некоторые женщины даже упрекали иезуитов в ухудшении их отношений с мужчинами[1509]. С другой стороны, иезуиты утверждали, что, благодаря христианской вере, мужья перестали проявлять насилие в отношении жен[1510].

Не менее энергично миссионеры боролись с традиционными религиозными представлениями и практиками, и в первую очередь, с их главными хранителями и трансляторами – шаманами. Наиболее известным шаманом кичезипирини был Пигаруиш, который принял христианство и некоторое время жил в Силлери. Однако, восстановив со временем старые связи с алгонкинскими мигрантами в Труа-Ривьер, он вновь занялся шаманским ремеслом, открыто манкируя обязанностями христианина. Читая главу *Реляции* Б. Вимона за 1644 г., посвященную этим событиям, становится понятным, насколько действенным был тот «административный ресурс», который могли применять иезуиты в отношении отступников и религиозных конкурентов[1511].

Стремясь вернуть Пигаруиша и его приверженцев на путь истинный, зимой 1643/1644 г. миссионеры запретили появляться в колонии не только самим отступникам, но и тем туземцам, в том числе и язычникам, которые оказывали им помощь. Попытки изгнанников вступить в контакт с любыми

[1508] *Leacock E.* Matrilocality in a Simple Hunting Economy (Montagnais-Naskapi) // Southwestern Journal of Anthropology. 1955. Vol. 11. № 1. P. 31-47; *Idem*. Montagnais Women and the Jesuit Program for Colonization // Women and Colonization: Anthropological Perspectives. N. Y., 1980. P. 25-42.
[1509] JR. Vol. XVIII. P. 105-107.
[1510] Ibid. Vol. XXIV. P. 45.
[1511] Ibid. Vol. XXV. P. 249-281.

жителями колонии, индейцами или французами, немедленно пресекались. «Они сначала пришли в… Силлери и были изгнаны... Они пошли к Матерям Госпиталя, и были отосланы. Они привели нескольких больных, и не были допущены. Они пошли в дома абитанов, которые все закрыли для них свои двери. Они желали войти в Церковь, и получили запрет. Они пошли… на склад [т. е., магазин Компании, куда сдавали пушнину], и были отклонены. Они взмолились, что умирают от голода, но никто не дал им ничего поесть. Они предложили шкуры бобра… и все самые ценные вещи, которые они имели, ради куска хлеба; и их подарки были отклонены. Они вознамерились построить свои хижины около французов, и господин губернатор… запретил им приближаться, или как-либо общаться с французами, пока они не изгонят этих двух отступников». Даже Поль Тессуат, вождь кичезипирини, «поскольку поддержал этих двух отступников, вопреки его обязанности как Капитана и христианина, опасался быть отосланным в позоре от врат форта, в наказание за его трусость. Это заставило его объявить себя врагом отступников, и подчиниться в манере очень раздражающей для человека его характера».

В результате, отступники, «став странниками и бродягами без дома или компании», были вынуждены покаяться. Наказание, которому подвергли Пигаруиша, представляло сочетание аборигенных традиционных и новых христианских элементов: сначала он «должен возвестить громко, за пределами хижин, согласно традиции, что вел себя ужасно и действительно осуждает все, что сказал и сделал к посрамлению молитвы и христиан». Затем он должен был оставить «компанию тех, кто не молится,… и поселиться с людьми из Силлери». В-третьих, «в часовне и на коленях» Пигаруиш был вынужден «просить прощения у всех, кто крещён, и просить их молиться Богу за [него] и простить». В-четвертых, на него была наложена публичная епитимья, «как искупление за грехи, чтобы наказать свою плоть, и таким образом показать ненависть к греху», заключавшейся в нанесении «только пяти ударов в присутствии дикарей и французов».

Иезуиты предупредили отступника, что «если он снова встанет на греховный путь, он будет помещен в темницу». После примерного наказания Пигаруиша другой «великий колдун и некоторые другие стали обращенными». Подобные успехи позволили Вимону с уверенностью заявить о том, что «ремесло жонглеров и колдунов постепенно теряет доверие»[1512].

С 1640-х гг. неофиты Силлери и Ля Консепсьон приняли телесные наказания как гарантию соблюдения церковных правил[1513]. Иезуитские корреспонденты подчеркивали, что это было чисто туземной инициативой. Так, в 1640 г. «два мальчика, опоздавших к утренним молитвам, были наказаны бросанием горстей горячего пепла на головы с угрозами большего наказания в случае повторения этого проступка»[1514]. Хотя это наказание представляется скорее аборигенным, нежели европейским, однако со временем, либо по собственному почину, либо с подсказкой миссионеров, неофиты приняли и европейские стандарты наказаний.

Иезуитский наблюдатель сообщал, что зимой 1640/1641 г. наиболее ревностные христиане Силлери «без нашего ведома» приняли решение о том, «что тот, кто впадет в какой-либо грех, должен быть брошен в темницу, и заставлен поститься четыре дня, без еды и питья. Акты правосудия, которое они иногда видят по отношению к преступникам, предоставили им эти идеи». И уже через несколько дней в квебекскую тюрьму «по требованию Дикарей» отправился первый заключенный: юноша, впавший в грех пьянства[1515]. В 1642 г. девушка-христианка оставила мужа и бежала из редукции. Ее соплеменники пришли к следующему решению: «Добрый совет не привел ее в чувство; темница сделает так». Они схватили ее в лесу и, «поскольку она попыталась покончить с собой, связали» и отправили в Квебек для заключения в тюрьму. Там ей поставили

[1512] JR. Vol. XXV. P. 111.
[1513] Ibid. Vol. XXII. P. 119-121.
[1514] Ibid. Vol. XVIII. P. 173.
[1515] Ibid. Vol. XX. P. 143-145, 149-151.

условие, по которому «она должна была войти или в темницу или в дом ее мужа», в результате чего она «обещала впредь быть послушной»[1516].

В 1643 г. темница была построена в самой редукции по просьбе неофитов и с разрешения губернатора. Это было сделано, дабы вразумить молодую женщину, которая «желала оставить мужа без достаточного повода,.. и вернуть ее к своим обязанностям». «В суровейший сезон зимы» ее оставили там на сутки, дав немного хлеба и соломы в качестве постели. Несмотря на заступничество о. Декона, лидеры редукции заявили, «что она должна заплатить за свои грехи». «Этого было достаточно для того, чтобы вселить ужас в бедное создание, и понемногу утвердить порядок для новых христиан... Наказание было достаточным для этой молодой женщины, и для нескольких других»[1517].

Другая девушка из христианской семьи за тайную встречу с язычником была приговорена родственниками к смерти, замененной публичной поркой в Квебеке, в назидание остальным: экзекутор предупредил всех присутствующих женщин, что «то же самое, и еще более суровое [наказание], ждет и вас, если вы не будете послушными. Это первое наказание поркой, которое мы причинили кому-либо из нашей нации. Мы решили повторить его, если кто-либо среди нас будет непослушным или невосприимчивым»[1518].

В дальнейшем, практика телесных наказаний распространилась за пределы редукций к другим группам и племенам, в которых были сильные христианские фракции. В частности, вождь монтанье Тадуссака, присутствующий на совете лидеров Силлери, решавшего судьбу отступника Пигаруиша, заявил, что он «весьма рад видеть, как вы поступаете с грешником. Вы показываете мне, как я должен действовать в подобных случаях. Когда я вернусь в свою страну, я буду поступать как вы. Если кто-то из моих людей захочет согрешить, то я накажу его таким способом,

[1516] Ibid. Vol. XXII. P. 81-83.
[1517] JR. Vol. XXIV. P. 47-49.
[1518] Ibid. Vol. XXII. P. 119-121.

который послужит примером для других»[1519]. Действительно, монтанье Тадуссака со временем настолько интенсивно стали практиковать телесные наказания (особенно, бичевание), что миссионеры были вынуждены пресекать их чрезмерное рвение.

Подобная практика телесного наказания, «которая у Дикарей вызывает ужас», была чужда традиционной культуре североамериканских индейцев, «более отдалена от их обычаев, чем небо от земли». И если «такие деяния правосудия не вызывают удивления во Франции», то «среди этих народов, где все с рождения считают себя столь же свободными, как дикие животные, это – диво, или скорее чудо, видеть повиновение беспрекословной команде, или проявление любого акта суровости или правосудия. Некоторые Дикари, услышав, что во Франции, преступников казнят, часто упрекали нас, говоря, что мы жестоки, что мы убиваем наших соплеменников. Они спрашивали, не искали ли родственники тех, кто был осужден на смерть, отмщения. У неверных еще есть такие идеи; но христиане понимают все больше значение воспитывающего правосудия». Поэтому, хотя все решения о наказаниях принимались именно туземными неофитами, и роль французов была не видна, тем не менее, когда возникали сложности с приведением подобных приговоров в исполнение, колониальные власти всегда были готовы поддержать правосудие. Так, на протест индейцев-язычников против запретов и наказаний за общение с ними жителей редукций, Монманьи прибег к открытым угрозам. «Такая проповедь в форте, вооруженном пушкой, имела свой эффект; триумф веры над нечестием, и Велиар побежден Иисусом Христом», удовлетворенно отмечал о. Вимон[1520].

Многие также искали у иезуитов наказания ради искупления грехов. Христианское рвение неофитов переходило порой разумные границы: неофиты бичевали друг друга кнутами и цепями, носили власяницы и

[1519] Ibid. Vol. XXV. P. 147.
[1520] Ibid. Vol. XXII. P. 83-85, 125-127.

вериги, подмешивали пепел в свою еду, часами простаивали голыми в покрытых льдом водоемах или во время метелей, клали пылающие угли между пальцами ног, и катались на циновках из терновника. В Силлери алгонкины налагали на себя суровые епитимьи за употребление спиртного[1521]. Один индеец рассказывал о. Бюте: «Проснувшись ночью и вспомнив свой грех, я встал, вошел в лес и срезал ветви с деревьев, которыми я бил и бичевал себя, пока не обессилил. Я очень хочу сделать так снова, после исповеди». Тот же самый неофит порезал свои пальцы ножом, «чтобы показать, что те, кто крещён, не должен совершать плохие поступки»[1522].

Иезуиты старались ограничивать этот энтузиазм, хотя признавали, что налагаемые или принимаемые добровольно епитимьи весьма способствовали укреплению христианского образа жизни в редукциях. Ж. Лалеман считал, что «эти общественные покаяния необходимы на первых порах, и особенно среди Дикарей, во-первых, потому что язычники очень легко шокированы ошибками новых христиан; и, если какое-либо публичное наказание на них не было наложено, они припишут грех не человеку, который совершает его, а доктрине, которую неофиты принимают и исповедуют. Во-вторых, поскольку у диких Капитанов нет никакого регулярного суда, чтобы карать своих людей за преступления, мы вынуждены служить им и как отцы, и как судьи, предотвращая беспорядки теми или иными наказаниями, которые они принимают очень охотно»[1523]. За подобной готовностью прибегнуть к репрессиям стоял авторитет и иезуитской миссионерской традиции (например, Ф. Ксавье допускал возможность казни любого новообращённого, пойманного за изготовлением идолов, но советовал ограничиваться их заключением или изгнанием[1524]), и

[1521] JR. Vol. XXVII. P. 101.
[1522] Ibid. Vol. XXII. P. 61-63.
[1523] Ibid. Vol. XXIX. P. 79-81.
[1524] *Venn H*. Op. cit. P. 128.

французской системы правосудия, отличавшейся исключительной жестокостью публичных экзекуций[1525].

М. Жеттен отмечал, что у североамериканских индейцев насилие (пытка) было связано с обрядами принятия («усыновления») военнопленных. Он связывает требование аборигенами совмещения обряда крещения с епитимией с традиционно понимаемым обрядом принятия в новую (в данном случае, христианскую) общину. Один из вождей индейцев Труа-Ривьер в поддержку своей просьбы о крещении в 1650 г. требовал от о. Бюте бичевать его[1526]. Таким образом, этот неофит стремился к тому, чтобы инициационный обряд христианской религии был проведен через насилие. Восприемничество известных французов, и губернатора в том числе, и предоставление новых христианских имен усиливали адопционный характер подобных церемоний. Для неофитов редукций крещение представляло не столько религиозную конверсию, сколько принятие в общество французов и подтверждение новой идентичности. Иезуиты, которые руководили этими «усыновлениями», оказались, таким образом, наделенными правом насилия над адептами[1527]. Причем, степень наказания грехов, как видим, даже превосходила требования миссионеров.

Появление, а главное, принятие паствой этой новой системы отношений свидетельствовало о развивающемся процессе культурной трансформации, протекавшем в рамках Лаврентийских редукций, особенно Силлери. Однако долгое время сохранялись и традиционные практики компенсации вины, сосуществующие с христианскими: вместо физического наказания обидчик или его клан одаривали оскорбленную сторону. В редукциях иезуиты приспособили этот способ воздаяния, заменив его штрафом губернатору колонии. Так, в 1644 г. неофит Силлери, уличенный в пьянстве, вручил бобровые шкуры Монманьи, сверх трех постных дней, навязанных ему миссионерами. Мари л'Энкарнасьон так описывала этот

[1525] См.: *Герцензон А. А*. Проблема законности и правосудия во французских политических учениях XVIII века. М., 1962. С. 5-10.
[1526] JR. Vol. XXXV. P. 259.
[1527] *Jetten M*. Op. cit. P. 104-105.

своеобразный синкретизм: чтобы наказать впавших в грех пьянства, «старейшины с отцом-супериором приказали принести много кож в часовню; и к тому же в течение трех дней приходить молиться дважды в день к дверям, не входя в церковь, чтобы получить отпущение и успокоить Того, кто все создал; другие публично провозглашают свои грехи в церкви французов; другие голодают три дня на хлебе и воде»[1528].

При этом индейцы редукций постепенно отказывались от традиционных пыток военнопленных, на которых также распространялась христианская заповедь любви. «Капитан молитв» Силлери Пьер Тригатен уже в 1640 г. заявлял, что «возлюбил всех людей, даже ирокезов, в Боге»[1529]. В 1642 г. «добрые неофиты» редукции, собираясь в рейд против ирокезов, «сомневались, смогут ли они остановить гнев и ярость своих соотечественников» в отношении будущих пленников, и «решили, что будет лучше убить их сразу, чем заработать славу доблестных мужей за счет дьявольской жестокости». Именно поэтому они «убили тех, кого встретили, и, захватив их тела», после благодарственной молитвы Богу за победу, «удалили останки и скальпы своих побежденных противников»[1530]. В 1645 г. алгонкины Этинешкауата отказались от пыток пленных ирокезов, «хорошо зная, что французам не нравится жестокость»[1531]. После разгрома отряда могауков в Пуэнт-дю-Лак в июле 1648 г. гуроны отдали одного пленника алгонкинам Труа-Ривьер, которые, однако, «отпустили его, говоря, что их старая жестокость должна быть оставлена»[1532].

С другой стороны, соглашаясь на подчас довольно тяжелые ограничения и болезненные отказы от старых обычаев, индейцы могли ожидать взамен от французов нечто большего, нежели аркебузы, топоры и котлы. В связи с этим интересную гипотезу выдвинул канадский исследователь М. Жеттен. С его точки зрения, масштабы этнической

[1528] Lettres de la révérende mère Marie de l'Incarnation... P. 206-207; JR. Vol. XXV. P. 187.
[1529] JR. Vol. XVIII. P. 189.
[1530] Ibid. Vol. XXII. P. 55.
[1531] Ibid. Vol. XXVII. P. 229, 235.
[1532] Ibid. Vol. XXXII. P. 185.

катастрофы, поразившей алгонкинов и гуронов в результате эпидемий и войн с ирокезами в первой половине XVII в., породили стремление «воскресить» не несколько воинов, но всю нацию. И с этой точки зрения, жизнь в редукции рассматривалась выжившими как своеобразный траур, который мог быть прекращен только в результате решающей победы над ирокезами, то есть, мести[1533]. Представляется, что принятие христианства американскими аборигенами, в том числе и редукционного образа жизни, вообще рассматривалось как готовность не только к очищающему и покорно переносимому страданию, но и к поискам новых источников духовной силы в условиях дискредитации старых.

В 1640 г. Этинешкауат, глава монтанье Силлери, заявлял, что «единственное средство возрождения нации, которая исчезает, это всем собраться и поверить в Бога, не лицемерно, но всем сердцем; и, поскольку он добр и может все, он возродит и спасет нас»[1534]. С прибытием в 1665 г. войск из Франции с целью уничтожения Ирокезской лиги эти надежды обрели реальные очертания. Алгонкинские лидеры редукций призвали вице-короля де Траси «воскресить французов и алгонкинов», а глава гуронской общины выразил надежду, что кости гуронов снова «обрастут мускулами и сухожилиями, плоть возродится вновь, сила вернется» к ним, и они будут «жить так, как жили раньше»[1535]. Даже христианские праздники, ставшие частью образа жизни индейцев редукций, особенно Пасха, принимали этническую коннотацию. Так, гуроны были уверены, что «Иисус, восставший вновь, восстановит» и их народ, и «сделает многочисленнее, чем когда-либо»[1536]. В этом смысле Иисус выступал не столько как духовный спаситель, сколько как предвестник будущего национального возрождения. Тесная связь христианских праздников со смертью вписывалась в этот дух траура и желания воскрешения нации.

[1533] *Jetten M*. Op. cit. P. 112.
[1534] JR. Vol. XVIII. P. 97.
[1535] Ibid. Vol. XLIX. P. 229, 235.
[1536] Ibid. Vol. LV. P. 275.

Редукции были первой инстанцией адаптации вновь прибывших в Новую Францию миссионеров к их миссионному полю. В Силлери новички, живя и трудясь вместе с ветеранами в туземной среде, в течение одного-двух лет постигали языки и традиции индейцев Канады. Старейший член миссии, Анмон Массе в 1643-1645 гг. обучал там языку монтанье, о. Декон – алгонкинскому[1537]. Одновременно Силлери стала значимым религиозным центром квебекских иезуитов: именно там они уединялись для ежегодных медитаций и занятий духовными упражнениями, одной из важнейших составляющих игнатианской духовности[1538].

В 40-е гг. XVII в. первые Лаврентийские редукции рассматривались иезуитскими миссионерами как основа для дальнейшего развития и распространения этого института на другие территории и народы Канады. В *Реляции* 1641 г. П. Лежён обрисовал масштабную перспективу расширения редукционной системы на все известные ему на тот момент индейские племена. Силлери должна была стать центром христианизации народов Акадии и бассейна р. Сагеней: «Я ожидаю, что Сен-Жозеф будет заселен абенаки, берсамитами, дикарями из Тадуссака, племенем Дикобраза, папинашо и умамивехи, которые сплотятся с нашими неофитами в Сен-Жозеф, а также со временем призовут других». Народы к северу от р. Св. Лаврентия, такие, как «аттикамек и другие племена, названия которых я не знаю, обоснуются в Труа-Ривьер». Алгонкинские племена, «с Острова, Маленькая Нация, ононтшатаронон и многие другие, некоторые гуроны и даже ирокезы, однажды заселят остров Монреаля и соседние места». И далее, за Монреалем, «вижу я великое множество людей, коих никто не может счесть, из всех племен и колен, и народов и языков»[1539].

Однако в результате не только не возникли новые редукции, но и старые к 60-м гг. XVII в. были фактически оставлены. Тем не менее,

[1537] MNF. Vol. I. P. 677.
[1538] JR. Vol. XXVIII. P. 183; Vol. XXX. P. 173; Vol. XXXII. P. 85.
[1539] JR. Vol. XXI. P. 117-119. Ср. Откр. 7: 9. Берсамиты – группа монтанье на р. Бетсиамит, совр. пров. Квебек; племя Дикобраза – группа монтанье-какушаки на оз. Сен-Жан, п-ов Лабрадор; папинашо и умамивехи – группы монтанье на рр. Маникуаган и Утард; алгонкины Острова и Маленькая Нация – кичезипирини и вескарини о-ва Алюмет на р. Оттава; ононтшатаронон – алгонкинское племя ироке.

редукционная программа будет возрождена в модифицированном виде в 70-х гг. в связи с миграцией ирокезских племен на территорию Новой Франции. И индейский прозелитизм первых алгонкинских редукций часто играл ключевую роль в принятии христианства и христианского образа жизни различными североамериканскими племенами.

Иезуиты называли туземных христиан Силлери «закваской новой Церкви и самым прекрасным жемчугом в короне, которую Иисус Христос обрел в этом новом Царстве». Они, «приняв веру, принесли ее другим нациям, и теперь поддерживают ее всюду своими словами и добрым примером»[1540]. Редукция стала основным местом проведения межплеменных советов и советов с французами, тем самым превратившись в важный контактный центр, откуда христианское послание распространялась по всему североамериканскому Вудленду. Именно из Силлери получила в 1640-1642 гг. мощный импульс христианизация народов низовий Св. Лаврентия, особенно племен, приходивших торговать в Тадуссак[1541]. В 1641-1645 гг. в Силлери крестились приходящие в Квебек для торговли и совета гуроны, а вслед за ними, с 1644 г., и алгонкины ниписсинг[1542]. Именно жителям этой редукции обязана своими успехами в 1642 г. иезуитская миссия среди микмаков Миску[1543]. Оттуда с 1643 г. началась миссионерская деятельность среди многочисленных племен конфедерации абенаки, причем инициатором апостолата в этом случае выступили сами индейские неофиты Силлери[1544]. Во второй половине XVII в. именно абенаки, мигрировавшие в Новую Францию в результате английской экспансии, станут основным населением этой редукции.

Всего за период 1638-1650 гг. крестильный регистр Сен-Жозеф-де-Силлери насчитывает 361 крещение, хотя не все они сделаны непосредственно на территории редукции (см. табл. 3). Будучи

[1540] Ibid. Vol. XXV. P. 135.
[1541] JR. Vol. XX. P. 185; Le registre de Sillery... P. 6, 107.
[1542] Le registre de Sillery... P. 112, 120, 124, 125, 127; JR. Vol. XXII. P. 85-89, 135-137, 143-149; Vol. XXIV. P. 113-117; Vol. XXVII. P. 103; Lettres de la révérende mère Marie de l'Incarnation... P. 145-146, 192.
[1543] JR. Vol. XXII. P. 243
[1544] Ibid. Vol. XXIII. P. 283-285; Vol. XXIV. P. 61.

«материнским домом» для миссии Тадуссака и племен низовий Св. Лаврентия, Силлери аккумулировала всю информацию о миссионерских усилиях, предпринятых иезуитами в регионе. В результате анализа регистра Силлери за указанный период получается следующая география крещений, совершенных миссионерами этой редукции:

Таблица 3. Миссионерская активность редукции Силлери в 1638-1650 гг.[1545]

Место	**Количество крещений**
Силлери	298
Квебек	31
Труа-Ривьер	16
Тадуссак	13
Акадия	2
In Silvis (в лесах)	1
Итого	361

Редукция в Труа-Ривьер также выполняла свою прозелитическую функцию. Однако, в периоды нестабильности, связанной с прибытием новых жителей, как правило, язычников, ее влияние могло быть прямо противоположным. В 1640-1642 гг., когда редукцию заселяли кичезипирини и вескарини, некоторые их представители часто зимовали в Гуронии с целью торговли, и одновременно резко негативно отзывались о деятельности миссионеров и французов вообще. Так, зимой 1642/1643 г. в гуронском селении Сен-Мишель, где только начала утверждаться христианская вера, алгонкин Агуашимаган смог убедить жителей отказаться от ее принятия[1546].

[1545] Le registre de Sillery… P. 23-26.
[1546] JR. Vol. XXVI. P. 305-307.

Но по мере укрепления христианской общины Ля Консепсьон среди ее членов также проснулся миссионерский дух. Зимой 1643/1644 гг. там функционировала семинария для гуронов, оставшихся зимовать в редукции и получавших наставления от своего апостола – Жана де Бребёфа, тогда находившегося там на лечении[1547]. В 1645 г., во время непродолжительного мира с Ирокезской лигой, там жили даже несколько могауков[1548]. Но основным «клиентом» редукции стали аттикамек, одно из племен монтанье, обитавшие по р. Сен-Морис, к северу от Труа-Ривьер[1549].

Этот мирный народ предпочитал держаться вдали от основных торговых путей, а значит и ирокезских военных отрядов, но его охотники с конца 30-х гг. приходили продавать меха в Труа-Ривьер. Во время этих визитов некоторые аттикамек получили наставление и крещение[1550]. В 1640 г. алгонкины Труа-Ривьер пригласили аттикамек поселиться с ними в редукции, но те отказались, стремясь избежать как ассимиляции, так и близости ирокезской опасности. Одновременно началась их христианизация силами монтанье Силлери, более близких им по языку и культуре.

Вождь монтанье Силлери Жан-Батист Этинешкауат, будучи сам по происхождению аттикамек, настоятельно приглашал своих родичей посетить редукцию. В начале ноября 1642 г. около 60 аттикамек, мужчины, женщины и дети, под руководством о. Бюте прибыли в Сен-Жозеф из Труа-Ривьер. Подобный состав показывает, что это была не столько торговая экспедиция, сколько именно визит родственников и союзников, в том числе и ради наставления. Действительно, в течение зимы, которую они провели в редукции, половина гостей была окрещена, прежде всего, вожди, другие стали катехуменами. В массовом порядке аттикамек отказались от традиционных религиозных принадлежностей и обрядов: «пример христиан Силлери и непрерывное наставление отрезвили их». Одновременно был подтвержден союз аттикамек с французами на совете вождей монтанье и алгонкинов с Монманьи в

[1547] Ibid. P. 19-25, 39.
[1548] Ibid. Vol. XXVIII. P. 147.
[1549] Ibid. Vol. XX. P. 259.
[1550] JR. Vol. XI. P. 125.

Квебеке. Губернатор также выступил крестным отцом в нескольких крещениях[1551]. Зимой 1643/1644 г. они вновь посетили Ля Консепсьон и Силлери для наставления и крещений. Одним из крестившихся был главный вождь аттикамек Поль Уетамурат, ставший дожиком для своего народа[1552].

Однако поселения аттикамек в редукциях (как Силлери, так и Ля Консепсьон) не произошло[1553]. Они сохранили кочевой уклад, добывая меха и продавая их французам и индейцам в Труа-Ривьер. С началом очередной войны с ирокезами в 1647 г., они вообще предпочитали посещать не Труа-Ривьер, а Тадуссак, опасаясь нападений врагов[1554]. Миссионерам приходилось совершать трудные и опасные путешествия к различным группам аттикамек ради новых крещений и поддержки неофитов. Во время одного из таких вояжей в апреле 1652 г. отца Бюте убьют ирокезы[1555].

Пример неофитов редукций был мощным фактором христианизации язычников. «Поведение новых христиан Сен-Жозеф восхищало их, – отмечал Вимон в *Реляции* 1642 г. – Они увидели людей, подобных себе, живших только с одной женой, попирающих свои старые суеверия, не вершащих насилия». «Даже молодые люди желают получить крещение, почти насильно, чтобы войти на Небо силой», добавлял он[1556]. Проведя в Силлери зиму 1641/1642 г. несколько гуронов были так впечатлены христианским образом жизни ее жителей, что, покидая редукцию, обещали «настоятельно убедить всех наших соплеменников креститься»[1557]. В 1643 г. иезуиты утверждали, что «добрая репутация Дикарей [Силлери]… распространилась повсюду; от Тадуссака и Миску вплоть до гуронов почти все стремятся подражать им»[1558]. «Желая исправить плохого христианина», миссионеры освоили практику «помещать его в компанию этих людей»[1559].

[1551] JR. Vol. XXIII. P. 309; Vol. XXIV. P. 67-75, 101; MNF. Vol. IV. P. 782; Le registre de Sillery… P. 124.
[1552] JR. Vol. XXVI. P. 81-85, 93.
[1553] MNF. Vol. II. P. 124-125*.
[1554] JR. Vol. XXX. P. 139-143.
[1555] Ibid. Vol. XXXVII. P. 193.
[1556] Ibid. Vol. XXII. P. 99, 143.
[1557] JR. Vol. XXII. P. 153.
[1558] Ibid. Vol. XXIII. P. 303.
[1559] Ibid. Vol. XXV. P. 135.

Здесь также проявились новые установки этнического контакта, возникшие в результате принятия христианства и изменения образа жизни. Прежде всего, речь идет о приоритете конфессиональных принципов перед кровнородственными. «У молитвы и веры есть странная сила, – заявил один из вождей Силлери, – так как из многих наций они делают одну. С тех пор, как я крестился, мне кажется, что у меня появилось множество родственников. Когда я вхожу в церковь французов, мне говорят, что французы – мои родственники. Когда я вижу крещёного гурона, я считаю его своим родственником; и, если бы ирокезы были крещены, я бы и их считал своими родственниками, поскольку они больше не были грешниками»[1560].

Действительно, на совете с гуронами в июне 1641 г. в Квебеке, по случаю крещения Шарля Сондатсаа, представители неофитов редукции Силлери заявили ему, что «ты теперь наш брат, и впредь, у нас нет иного Отца, кроме Бога, и Матери, кроме Церкви; твои друзья – наши друзья, и твои враги – наши враги»[1561]. Столь же ярко они продемонстрировали отказ от этноцентризма во время конфликта с алгонкинами Труа-Ривьер в августе того же года по поводу мирного посольства абенаки: алгонкины хотели казнить послов, тогда как неофиты Силлери выступили в их защиту. Когда одного из индейцев Силлери спросили, стрелял бы он в своих родичей, тот ответил: «Я повиновался бы нашим Капитанам, и стрелял направо и налево: я на стороне тех, кто верит в Бога». Безотносительно реальной подоплеки этого поступка, иезуиты увидели в нем «великую силу веры, ибо эти Дикари тесно привязаны к своим родственникам: но Иисус Христос пришел, чтобы разорвать эту связь»[1562].

Высшей точкой преодоления кровнородственных связей является отказ от кровной мести, ключевого элемента племенных отношений и представлений. «Одна из самых странных страстей Дикарей, – сообщала *Реляция* 1646 г., – отмщение их врагам; не было возможности убедить их, что должно молиться за них, – они были шокированы этим». Но к этому времени иезуитам удалось и

[1560] Ibid. Vol. XXXVII. P. 149.
[1561] Ibid. Vol. XX. P. 221.
[1562] Ibid. Vol. XXI. P. 69-71.

это: смертельно раненый воинами сококи Венсан-Ксавье Нипикивиган, сын Франсуа-Ксавье Ненаскумата, одного из отцов-основателей Силлери, на смертном одре «не только простил своих убийц, но и часто молил Бога благословить их, и дать им покровительство обращения»[1563].

В то же время окружающий редукцию туземный мир также воспринимал ее обитателей как некое единое целое, вне зависимости от племенной принадлежности, что отразилось, например, в особом названии (подобно «молящимся индейцам» Новой Англии): «верующие,.. фактически, это – имя, которое все другие Дикари дают им; и если кто-либо среди них показывал свой [христианский] пыл, он говорит: “я пойду жить среди верующих”, то есть “среди христиан Сен-Жозеф”»[1564].

Можно предположить, что в дальнейшем именно этот религиозный «интернационализм» стал основной формой становления и развития франко-индейского союза, в течение столетия обеспечивавшего существование Новой Франции. Иезуиты всячески способствовали его укреплению и расширению как политической основы их апостолата. Например, когда в 1644 г. могауки пленили о. Брессани, вождь христианских монтанье Этинешкауат призвал своих соплеменников отомстить за это, так как «он – один из тех, кто прибыл из такого далёка, чтобы учить нас, и кто так сильно любит нас. Он подверг себя этой опасности ради нас. Его братья огорчены его захватом. Мы должны утешить их и высушить их слезы захватом нескольких ирокезов». При этом, вождь не желал идти в поход «с кем попало, но только с добрыми и верными христианами», превращая военную экспедицию в крестовый поход[1565].

В *Реляции* за 1643 г. Б. Вимон называл два главных фактора, препятствующих дальнейшему развитию редукционного проекта на Св. Лаврентии: «Одно препятствие – страх ирокезов; другое – бедность страны и Дикарей, которая вынуждает их скитаться в поисках пропитания». «Это зло»

[1563] Ibid. Vol. XXIX. P. 81-83.
[1564] JR. Vol. XXIX. P. 71-73.
[1565] Ibid. Vol. XXV. P. 153-159.

было настолько сильным, что супериор сомневался в том, что если не пресечь его, можно будет «основать поселение, которое будет стабильным само по себе»[1566].

Когда 26 сентября 1640 г. де Силлери умер, наследники опротестовали все дарственные покойного, в т. ч. и миссионерам[1567]. С этого времени в редукции начались материальные затруднения, которые так никогда и не были преодолены. Уже в 1643 г. число рабочих пришлось сократить вдвое (с восьми до четырех), строительство прекратилось, в результате чего иезуиты не смогли выполнить пункт контракта о строительстве часовни к 1642 г.[1568]

Столкнувшись с недостатком финансирования, иезуиты пытались найти новых инвесторов, даже используя своих неофитов. В частности, в *Реляции* 1643 г. было помещено письмо, «которое христианский неофит продиктовал сам для того, чтобы послать во Францию, влиятельному лицу, его благотворителю». Помимо прочего, оно ясно выражало идею о небесном воздаянии за земную помощь богоугодному делу христианизации туземцев. «Я поражен тем, что вы делаете, – сообщал старый неофит, – тем, что вам угодно пожалеть меня, мою жену и детей. Мы не в состоянии отблагодарить вас; тот, кто делает все, именно он вознаградит вас; каждый день мы молимся за вас»[1569]. Милостыни донаторов позволяли иезуитам продолжать редукционную программу в Силлери и Ля Консепсьон, но были явно недостаточны для ее расширения на другие народы или территории. Те же проблемы сопровождали и неиезуитские институты редукции. В первую очередь, Отель-Дье де Силлери, настоятельница которого жаловалась в 1643 г., что даже «больницы Франции», которые «очень богаты, и со всем тем, не могут существовать без щедрой милостыни епископов и влиятельных персон», но «океан исключает нас из всех этих пособий»[1570].

Но даже получение дотаций не избавляло иезуитов и их паству от рисков: необходимо было превратить деньги в товары, товары доставить в Квебек, а

[1566] Ibid. Vol. XXIV. P. 101.
[1567] *Bois L.-É.* Etudes et recherches... P. 31-32.
[1568] JR. Vol. XXIII. P. 307.
[1569] Ibid. Vol. XXIV. P. 39-41.
[1570] JR. Vol. XXIV. P. 187-189.

оттуда распределить по редукциям. На любом отрезке пути иезуитов подстерегало множество опасностей: от штормов до пиратских рейдов. Так, в ноябре 1646 г. близ Труа-Ривьер произошло «величайшее бедствие из случившихся в Канаде» – кораблекрушение бригантины, в результате которого был потерян не только весь груз для населения поста, в то числе и иезуитский, но и погибло 9 человек, среди которых был донне Гаспар Гюйо, плывший в Гуронию[1571].

Летом 1647 г. супериор Ж. Лалеман и его духовные советники оо. Лежён и Вимон приняли решение о разрешении мехоторговли на территории редукции Сен-Жозеф. При этом четко оговаривалось, что «будет магазин дешевым или нет, мы не можем торговать»[1572]. Тем не менее, уже осенью отцам не удалось избежать скандала, связанного с нарушением неким торговцем монополии Компании абитанов на мехоторговлю, то есть, обязательства реализовывать приобретенную пушнину на складе компании, о чем иезуиты узнали на исповеди и поспешили донести колониальной администрации, скрыв лишь имя нарушителя[1573].

С 1649 г. начала сокращаться территория редукции. В сентябре этого года территорию, на которой находился оставленный госпиталитками Отель-Дье, купила знатная семья де Монсо, основав на ней свое поместье[1574]. В 1650 г. губернатор д'Айбу, воспользовавшись отсутствием официального подтверждения со стороны Компании Новой Франции дарственной де Монманьи 1646 г. (в 100 арпанов), добился предоставления ему права на промысел угря на территории редукции и запретил вести его индейцам. С попустительства губернатора на территорию редукции с этой целью стали вторгаться французские поселенцы[1575]. В условиях сокращения охоты и земледелия, связанного с ирокезской угрозой, подобная узурпация ставила Силлери на грань голода.

[1571] Ibid. Vol. XXVIII. P. 245.
[1572] Ibid. Vol. XXX. P. 187.
[1573] MNF. Vol. VII. P. 64-66.
[1574] Ibid. P. 541-542.
[1575] Ibid. P. 681-684, 686.

Столкнувшись с попытками светских колониальных властей к дальнейшим экспроприациям сеньориальных прав и собственности иезуитов в Силлери, Ж. Лалеман добился в Париже от правления акционеров Компании в 1651 г. признания туземных неофитов сеньорами редукции, в том числе с правом «охоты и ловли без каких-либо ограничений, со всеми правами сеньории, под присмотром и управлением отцов Общества Иисуса». Это аннулировало права всех иных претендентов на ее ресурсы, «ибо без этого невозможна редукция, призванная сделать их оседлыми»[1576]. Своеобразным отзвуком этих конфликтов стал королевский патент для иезуитской миссии, предоставленный Людовиком XIV в июле 1651 г., «дававший им права на рыболовство во всех землях, приобретенных ими и в Северной и в Южной Америке»[1577].

Провозглашение индейцев феодальными собственниками – уникальное явление в развитии сеньориального права в Новой Франции. Иезуиты разработали юридическую базу для легитимизации такого шага, опираясь на понятие «естественного права» столь же часто, как и на религиозную аргументацию. Лалеман исходил из принципа, что эти земли были собственностью туземцев как самых первых жителей страны. Поэтому, «даже неподтвержденная концессия Силлери тверда» (т. е., концессия де Монманьи 1646 г.). «Француз не должен касаться того, что оставлено Дикарям от их земель, которые были узурпированы», прежде всего, земель христианской редукции, призванной укреплять веру и церковь. Более того, признание исконных сеньориальных прав туземцев является «наиболее эффективным средством развивать страну»[1578]. Эти же мысли присутствовали в пространных мемуарах, написанных Деконом и Рагено в ответ на притязания д'Айбу[1579].

Серьезной проблемой, дестабилизирующей и так не вполне упорядоченную жизнь редукций, были эпидемии. Летом-осенью 1639 г. Силлери фактически полностью опустела из-за эпидемии оспы, спасения от которой неофиты искали в лесах. Оспа была принесена алгонкинами Острова из их

[1576] *Rochemonteix C.* Op. cit. T. I. P. 467-469; MNF. Vol. VIII. P. 22-25.
[1577] MNF. Vol. VIII. P. 63-68.
[1578] Ibid. Vol. VII. P. 672-675.
[1579] Ibid. P. 681-682, 684-688.

торговых экспедиций в Новую Англию, прежде всего, к абенаки Мэна, и в дальнейшем распространилась по всему Северо-Востоку, поразив также гуронов и другие племена Великих озер. Франсуа-Ксавье Ненаскумат и Ноэль Негабамат оба заболели и были помещены в Отель-Дьё Квебека, как и о. Декон, заботившийся о больных. Ненаскумат так и не смог оправиться от болезни, скончавшись зимой 1639 г. В то же время Лежён был вынужден отказать четырем семьям, прибывшим для поселения в Силлери, «дабы они не заразились»[1580].

Прибытие в 1639 г. в Новую Францию монахинь-госпиталиток и основание ими Отель-Дьё в Силлери к декабрю 1640 г. в некоторой степени решило эту проблему. Вимон, главный инициатор поселения госпиталиток в Силлери, отмечал, что «больные Дикари неспособны идти в Квебек, и таким образом там была бы больница для Дикарей без Дикарей»[1581]. Госпиталь стал и центром христианизации, и образования, наряду с лечением. Регистр Силлери упоминает 34 крещения в часовне госпиталя в период его функционирования в редукции в 1640-1644 гг.[1582] Жители редукции осваивали христианскую «практику милосердия», посещая больных и ухаживая за ними. Индейские девочки предпочитали получить наставление в Отель-Дьё в Силлери от госпиталиток, нежели совершать путешествие в отдаленный Квебек к урсулинкам, особенно зимой[1583]. Более того, та помощь, которую оказывали в госпитале, весьма способствовала привлечению туда новых жителей. Уже 2 сентября 1640 г. Лежён сообщал о том, что «30 дикарей желали жить рядом» с госпиталем[1584]. Это были алгонкины, для которых к этому времени там были построены дома.

Однако 29 мая 1644 г. госпиталитки покинули Силлери. Из-за угрозы нападения ирокезов почти все население редукции бежало в Труа-Ривьер, и,

[1580] JR. Vol. XVI. P. 101-103, 219.Систематическая запись крещений в регистре Силлери прекращается с 24 июня по 21 ноября 1639, что приблизительно иллюстрирует бездействие этой редукции в период эпидемии (Le registre de Sillery… P. 100-103).
[1581] JR.Vol. XXIV. P. 157-159.
[1582] Le registre de Sillery… P. 30.
[1583] JR. Vol. XIX. P. 17; Vol. XX P. 235, 241; Vol. XXII. P. 17, 155-177; Vol. XXV. P. 217.
[1584] MNF. Vol. IV. P. 518.

оставшись одни и без защиты, монахини ушли в Квебек, где на последние средства основали новый Отель-Дьё (окончательно построенный к концу 1646 г.). Это заставило жителей редукции отправлять своих больных в Квебек, что, конечно, создавало больше трудностей для лечения, нежели, когда госпиталь существовал в Силлери[1585].

Ирокезская угроза для Новой Франции в середине XVII в., вернее, неспособность ее предотвращения, стала одним из главных факторов неудачи проекта редукций. В течение 40-х гг. ирокезы постоянно тревожили французское и индейское население Труа-Ривьер и Монреаля, парализуя все евангелизаторские усилия иезуитов. Зимой 1641/1642 г., как сообщал суперио канадской миссии Вимон, «ирокезы заставили Дикарей покинуть Труа-Ривьер, за исключением немногих»[1586]. Часть этих беглецов укрылась в Силлери, «где Наш Господь сохранил для них жизнь тела, и дал некоторую жизнь для души», другие, искавшие убежище в лесах, были настигнуты и уничтожены ирокезами[1587]. Весной они появились опять, грабя гуронские каноэ и тревожа французских и индейских жителей Труа-Ривьер.

В результате французские власти начали строить в Труа-Ривьер дополнительные «укрепления, которые… помогут возвратить» алгонкинскую паству в Ля Консепсьон. Одновременно была укреплена и редукция Силлери[1588]. Однако летом 1644 г. все жители Силлери укрылись в Труа-Ривьер, спасаясь от ирокезов под защитой его крепости[1589]. В феврале 1646 г. они вновь оставили редукцию, ища убежища от возможной атаки ирокезов в Квебеке[1590]. Иезуиты описывают ту отчаянную ситуацию, которая сложилась в редукциях в начале 40-х: «Страх перед врагами мешает охоте. Каждый день и каждую ночь у них видения; они видят ирокезов в своих полях, они видят их в лесах; они внимательно изучают следы своих врагов на песке; они находят место, где они

[1585] JR. Vol. XXV. P. 193-195; Vol. XXXI. P. 163.
[1586] JR. Vol. XXII. P. 127. Мари де л'Энкарнасьон более категорична: в сентябре 1641 г. она писала, что «все дикари ушли из Труа-Ривьер» (Lettres de la révérende mère Marie de l'Incarnation... P. 123).
[1587] JR. Vol. XXII. P. 249-251.
[1588] JR. Vol. XXII. P. 93; Le registre de Sillery… P. 30.
[1589] JR. Vol. XXV. P. 193.
[1590] Ibid. Vol. XXVIII. P. 169.

спали, деревья, с которых они собирали плоды, они даже слышат их вопли в глубине леса, – они порождают тысячу ложных тревог для наших французов»[1591].

Построенные укрепления оказались не эффективны против ирокезов. Даже в 1649 г. о. Бюте жаловался генералу на то, что «в Труа-Ривьер... нет никакой защиты кроме леса; никаких стен, кроме палисадов, которые легко загораются»[1592]. В марте 1647 г. рейд могауков в Труа-Ривьер завершился пленением сотни алгонкинов, как христиан, так и язычников, и гибелью лидера христиан Пискарета. По сути, это было уничтожение народа кичезипирини. Уцелевшие неофиты укрылись в Силлери, где в июне этого года были построены дополнительные укрепления, а в 1649-1651 гг. – полноценный форт[1593]. Несмотря на усилия отца-супериора П. Рагено по мобилизации населения Труа-Ривьер для строительства мощных укреплений, действительно защитивших его во время нападения 600 могауков в 1653 г., эти нападения нанесли редукции Ля Консепсьон непоправимый урон[1594].

Ирокезы также препятствовали дальнейшему расширению редукционной программы на новые племена и территории: многим, кто «услышал об Иисусе Христе, его доктрина кажется красивой и желанной, – отмечал П. Лежён в 1641 г., – но малая помощь, которую мы можем дать им, и ярость ирокезов, препятствует им присоединиться к нам»[1595].

Поэтому отцы не были против, когда их неофиты в Силлери или Ля Консепсьон присоединялись к военным партиям своих языческих родственников или формировали свои собственные. Более того, иногда миссионеры сопровождали эти отряды в качестве своеобразных капелланов (как, например, поступил о. Дрюйет, уйдя в рейд вместе с индейцами Силлери в июле 1648 г.)[1596]. Отряды по 10-20 человек совершали рейды против ирокезов на реке Св. Лаврентия или даже на территории Лиги, отвлекая на себя большие

[1591] Ibid. Vol. XX. P. 261.
[1592] JR. Vol. XXXIV. P. 21.
[1593] Ibid. Vol. XXX. P. 161, 179, 235; Vol. XXXII. P. 107; Vol. XXXIV. P. 63.
[1594] Lettres de la révérende mère Marie de l'Incarnation... T. II. P. 22.
[1595] JR. Vol. XXI. P. 117.
[1596] Ibid. Vol. XXXII. P. 95.

группы врага и тем самым оказывая колонии серьезную помощь в обороне. С 1640 до заключения мира с Лигой в 1655 г., индейцы редукций вели против нее такую «маленькую войну» (*petite guerre*), как называли эту тактику иезуиты[1597]. Историк XVIII в. Леруа де ля Потри даже утверждал, что рейды, организованные Пискаретом, заставили могауков искать мира у французов в 1653 г.[1598] Однако поражений, и весьма болезненных, тоже хватало. Весной 1650 г. большой отряд из Силлери, включавший в себя и гуронов, был полностью уничтожен могауками[1599].

Вместе с тем, очень часто эти экспедиции оказывались простым «фарсом», разыгранным для получения провизии и амуниции во французских поселениях, наподобие рейда против ирокезов военной партии из Силлери под руководством Негабамата летом 1648 г. в Труа-Ривьер, который «закончился ничем, кроме поедания хлеба и гороха в форте» поселения. Пленный ирокез, ставший свидетелем этого, «имел серьезное основание насмехаться» над христианскими воинами[1600].

Сохраняя воинские традиции, индейцы редукций, вместе с тем, наполнили их новым содержанием. Благодаря проповедям иезуитов, военное противостояние с ирокезами обретало религиозную форму священной войны с неверными. Так, в 1637 г. иезуиты учили христианских воинов монтанье, собиравшихся в военный поход, следующей молитве: «Ты, кто сделал все, помоги нам; помоги нам возлюбить друг друга, мы полюбили бы и ирокезов, наших врагов, но они – грешники; помоги им стать хорошими, или иначе помоги нам убить их»[1601]. А в 1650 г. неофиты Силлери мотивировали свое участие в рейде против ирокезов тем, что собираются «отрезать ноги их врагам, чтобы

[1597] Ibid. Vol. XXX. P. 171-173.
[1598] *La Potherie C.-C.* Op. cit. P. 300-303. С другой стороны, веком позже другой канадский историк Б. Сюльт назвал туземные военные отряды редукций «недисциплинированной и неверной группой, ценность которой сводилась к нулю во время войны» (*Sulte B.* Histoire des Canadiens-Français… T. III. P. 51). Все же, видимо, историческая правда на стороне ля Потри: в первой половине XVII в. без поддержки своих индейских союзников французы были обречены на поражение в «лесной войне» с ирокезами, не только численно превосходившими их, но и обладавшими тактическим и стратегическим преимуществами.
[1599] JR. Vol. XXXV. P. 217-223.
[1600] JR. Vol. XXXII. P. 93-95.
[1601] Ibid. Vol. XI. P. 217.

помешать тому, чтобы они пришли нарушить их молитвы»[1602]. Именно в том походе принял участие молодой алгонкин Жозеф Онахаре, который попал в плен к ирокезам и был подвергнут традиционным пыткам огнем. Во время казни он громко молился и пел христианские гимны, «три дня и три ночи в ужаснейших муках, в насмешках над верой, которую он прославлял до последнего вздоха». Согласно Полю Рагено, Онахаре поднял оружие против ирокезов «лишь с целью сохранения Церкви», и принял «решение пострадать и умереть с твердостью ради этого». Рагено отождествлял конфликт с ирокезами со священной войной, «ибо многие наши христиане не поднимали оружия,.. кроме, как ради спасения христианства в наших новых Церквях»[1603].

Известие об обстоятельствах смерти Онахаре укрепило тенденцию к признанию не только возможности полного обращения в христианство американских туземцев, но и достижения ими высших форм религиозности, в том числе и святости, которая начала формироваться среди иезуитов еще в 30-е гг. В *Реляции* за 1650 г. впервые выдвигалось предположение, что Онахаре мог быть святым. Некоторые христианские гуроны, сообщал летописец, «говорят, что он заслужил венец мученика, ибо действительно он пострадал ради Иисуса Христа»[1604]. Таким образом, иезуит был готов признать Онахаре мучеником и святым, одновременно дистанцируясь от этого, вкладывая данное требование в уста неофитов. Настоятельница квебекских урсулинок Мари л'Энкарнасьон, которая лично знала и любила Онахаре, в письме своему сыну во Франции (опять же, частном) сообщала о горе, но и материнской гордости относительно его «великолепной смерти». «Но есть ли у меня добрый сын? Он – скорее мой отец и мой защитник перед Богом»[1605]. Мать Мари смогла изменить отношение к этому индейцу от «сына» к «отцу»: индеец из духовного ребенка становится зрелым проводником и защитником. Однако потребуется еще полстолетия для того, чтобы подобный подход к проблеме туземной святости смог утвердиться в идеологии ордена.

[1602] Ibid. Vol. XXXV. P. 217-219.
[1603] JR. Vol. XXXV. P. 223-227; Lettres de la révérende mère Marie de l'Incarnation... P. 432.
[1604] JR. Vol. XXXV. P. 223.
[1605] Lettres de la révérende mère Marie de l'Incarnation... P. 432.

Одновременно, неофиты стремились опровергнуть клевету «неверных и плохих христиан» о том, что, по словам вождя монтанье Силлери Этинешкауата, «молитва делает нас трусами и снижает нашу храбрость. Мы должны показать им, что они лгут, и что вера далека от превращения нас в трусов, что, напротив, она оживляет наши сердца среди… опасностей, и делает нас храбрыми в нашей наибольшей слабости»[1606]. Однако, совместные экспедиции язычников и христиан против общего врага редко приводили к успеху в первой половине XVII в. не только по объективным причинам военного превосходства ирокезов, но и в результате внутренних противоречий между религиозными фракциями военных партий. Так, во время совместного похода язычников-кичезипирини и неофитов Силлери против ирокезов зимой 1641 г. эти противоречия возникли с самого начала. Во-первых, кичезипирини, выступившие инициаторами похода, в качестве стимула привлечения к нему христиан редукции обещали покреститься после возвращения. Неофиты, напротив, требовали от них предварительного крещения. Не добившись согласия, большинство воинов Силлери остались дома, а те, кто отправился с язычниками, «все время шли отдельно, становясь на колени в молитве», демонстрируя им свою веру. Неизбежно, эта экспедиция потерпела поражение[1607].

Разгром ирокезами гуронов и иезуитской миссии у них в 1649-1650 гг. кардинальным образом изменил ситуацию во всей канадской миссии ордена. В 1650-1651 гг. до 600 христианских гуронов нашли прибежище у стен Квебека, на Орлеанском острове, где для них создали новую редукцию. Таким образом, количество христианских индейских неофитов под опекой иезуитов резко выросло в три раза, составив вместе с жителями Силлери и Ля Консепсьон ок. 800 чел. в 1651 г. Средств содержать это количество не было ни у них, ни у колонии. Это вело к сокращению не только численности миссионеров, но и редукционной программы: индейцам, стремящимся к

[1606] JR. Vol. XXV. P. 157.
[1607] Ibid. Vol. XX. P. 165-171.

конверсии и льготам в торговле с французами, начинают отказывать в поселении. Так, с великим сожалением, но твердо отец Бюте объяснил в 1651 г. группе аттикамек, просивших позволения поселиться в редукции Ля Консепсьон, что иезуиты не смогут помочь им ни в Труа-Ривьер, ни в Силлери. «Я едва могу решиться послать их к вам, уже обремененным множеством гуронов и алгонкинов», писал он квебекскому супериору П. Рагено[1608]. Обязательства иезуитов перед гуронской общиной Квебека, а с конца 50-х гг. – миссией у ирокезов влекли постепенное оставление алгонкинских редукций.

Деятельность Силлери и Ля Консепсьон занимает все меньше места в *Реляциях*, начиная с 1652 г. Четыре миссионера, назначенные в Силлери, действовали все больше как в обычной миссии, в основном сопровождая неофитов в их охотничьих вояжах. Таким образом, оставались только один или два иезуита в самой редукции, другие оказывались «в летучих миссиях»[1609]. Воспринимаемую прежде как проявление варварства, иезуиты восхваляли кочевую жизнь, указывая, что «общение с животными менее вредно, чем с людьми»[1610]. Это объяснялось ростом алкоголизма в редукциях. Охотничьи экспедиции казались меньшим злом, ибо удаляли неофитов от разлагающего воздействия колониальных центров.

Действительно, некогда казавшаяся миссионерам абсолютно необходимой совместная жизнь индейцев и европейцев, как условие не только «цивилизации», но и христианизации к 50-м гг. уже воспринималась как одно из главных препятствий духовному развитию неофитов. По мере роста иммиграции и заселения колонии, чего так рьяно добивались иезуиты, разрастались и такие пороки Старого света, как алкоголизм, сексуальная распущенность, религиозный индифферентизм или даже атеизм. Уже в 1635 г., когда Новая Франция состояла лишь из одного Квебека, в котором

[1608] Ibid. Vol. XXXVII. P. 31, 37-41, 49-65, 75-77.
[1609] Ibid. Vol. XXXVI. P. 193-195.
[1610] Ibid. Vol. XLVII. P. 167-169.

проживало менее 200 человек[1611], иезуитские миссионеры начинают испытывать беспокойство по поводу моральных качеств прибывавших поселенцев. «Нужно опасаться того, – писал тогда Лежён, – что при увеличении наших французов в этих странах, мир, счастье и доброе чувство могут не увеличиться» в равной мере. Поэтому сюда нельзя допускать «порочных людей, ибо они построят Вавилон»[1612]. Во второй половине столетия эти опасения превратятся в настоящий страх перед угрозой чистоте веры туземных неофитов со стороны французских поселенцев. В результате, иезуиты сами поощряли индейский номадизм (по крайней мере, в Силлери и Тадуссаке, находившихся в непосредственной близости к французским поселениям), будучи уверены, что «в городах порок правит более, чем в лесах»[1613].

Редукции постепенно умирали. Иезуитские документы позволяют проследить эволюцию взглядов самих миссионеров на проект и его успех. В *Иезуитских реляциях* термин «редукция», применительно к миссии Новой Франции, упоминается 6 раз: в 1639 г. (3 раза), на волне успехов Сен-Жозеф-де-Силлери и надежд, с ней связанных, затем еще раз в 1645 и два раза в 1646 гг., то есть, в период недолгого мира с ирокезами, когда жителям редукций не угрожали враги и они функционировали более-менее стабильно. Наконец, последний раз в 1650 г., что вероятно связано с оживлением жизни в редукциях в результате прибытия беженцев-гуронов. Причем, все упоминания, кроме последнего, относятся к редукции в Силлери[1614]. Крестильный регистр Силлери в общих чертах показывает ту же тенденцию. Термин «редукция» использовался регулярно, начиная с 18 апреля 1638 (первый акт крещения) до октября 1641 г. (64 раза), причем с постепенным сокращением количества упоминаний (в 1638 – 37 раз, в 1639 – 17 раз, в 1640 – 9 раз, и в 1641 – 1 раз). Затем ни разу не упоминается до 1649 г., вместо

[1611] *Scriver C. R.* Human Genetics: Lessons from Quebec Populations // Annual Review of Genomics and Human Genetics. 2001. Vol. 2. P. 75.
[1612] JR. Vol. VIII. P. 9.
[1613] Ibid. Vol. XLVII. P. 169.
[1614] Ibid. Vol. XVI. P. 101, 135, 141; Vol. XXVII. P. 163; Vol. XXVIII. P. 269, 277; Vol. XXXV. P. 273.

него используют термин «резиденция». В 1649-1650 гг. употребление термина «редукция» возобновляется (16 раз). Впоследствии, так же молчание: используются выражения «*in sacello*», «*in ecclesia Sti Josephi*» или «*Sti Michaelis*»[1615]. Это изменение терминологии совпадает с констатацией провала редукционного проекта его создателями. Те поселения индейских христиан, которые возникли в долине Св. Лаврентия в 1637-1640 гг. и просуществовали до середины XVIII в., пошли иным путем развития, нежели «классические» редукции Парагвая, и неиспользование данного понятия французскими иезуитами на протяжении 100 лет подчеркивает это. Даже П.-Ф. Шарлевуа, посетивший и Канаду, и Парагвай, нигде не употребляет такой термин в отношении канадских поселений, постоянно называя так парагвайские, и не проводит связи или сравнения между ними, при этом с готовностью сравнивая тапира с канадским лосем[1616].

В 1657 г. резиденция Силлери полностью сгорела в результате пожара и не функционировала почти 6 лет. В том же году на ее жителей обрушилась эпидемия, приведшая к полному ее опустению. В результате бегства христианских гуронов с Орлеанского острова, вызванного нападениями ирокезов, осенью 1659 г. возник проект заселения ими пустующей Силлери. Однако здесь возникло препятствие сугубо юридического характера: официально редукция находилась в сеньориальной собственности алгонкинов и монтанье, поэтому, если заселение и будет осуществлено, особо оговаривалось, что «если те, кто живет в лесах [т. е., покинувшие редукцию алгонкины и монтанье], вернутся туда, она должна перейти в их собственность»[1617].

Тем не менее, иезуиты, «будучи опекунами и защитниками Дикарей», уже с января 1652 г. начали сдавать пустующие земли Силлери в аренду колонистам, невзирая на сеньориальные права индейцев[1618]. Очевидно, что в

[1615] Le registre de Sillery… P. 27-28, 92-109, 116, 142-147.
[1616] *Charlevoix P.-F.-X., de*. The history of Paraguay. Dublin, 1769. Vol. I. P. 190-191.
[1617] JR. Vol. XLV. P. 113-115. Твейтс не понял смысла латинского текста *Журнала иезуитов*, решив, что в данном случае речь идет об «объединении индейской колонии в Силлери с французским населением» (Ibid. P. 12).
[1618] MNF. Vol. VIII. P. 176-194, 197-214; JR. Vol. XLVII. P. 255, 263, 299.

этот момент неофиты не были достаточно многочисленны, чтобы пользоваться всей сеньорией. Уже в это время близ или в самой редукции поселились французы, и в дальнейшем их число постоянно росло (регистр Силлери содержит записи о крещении французских детей с 1655 г.)[1619]. В 1663 г. тем немногим индейцам, которые оставались в редукции, требовалось лишь 7 арпанов некультивированной земли по побережью реки, где находился каменный форт; остальные были предоставлены их иезуитскими опекунами 70 французским семьям[1620].

В 1669-1670 гг. община Сен-Жозеф получает свой последний удар в результате новой эпидемии оспы[1621]. К 1672 г. вождь Силлери Шарль Текверимат перебрался в Шикутими, а с 1675 г. в регистре редукции больше не появилось ни одной записи крещений алгонкинов и монтанье (их теперь заносили в регистр Тадуссака). Иезуит Анжальран нашел редукцию опустевшей в 1676 г.: «Это – полностью брошенный дом, где было до пятнадцати тысяч алгонкинов, но эпидемия среди дикарей, война или спиртное полностью разрушили его; таким образом, у нас только несколько алгонкинских семей, которые приходят сюда иногда, которых мы пытаемся использовать, чтобы учиться их языку...»[1622]. Основание ирокезских редукций на рубеже 60-70-х гг. почти полностью отвлекло внимание миссионеров от редукций алгонкинских. Мигранты из Акадии, абенаки, возродят Силлери в 1676 г., но вскоре покинут ее, перебравшись в 1683 г. в Су де ля Шодьер[1623]. Однако, сама резиденция Силлери, где спорадически будут проживать иезуиты и их индейская паства, просуществует до 1698 г.[1624]

Началом конца Ля Консепсьон стало строительство поселка Труа-Ривьер в 1647-1650 гг. Строительство поселка, окруженного стеной и под

[1619] JR. Vol. XXXVIII. P. 231; Le registre de Sillery… P. 1, 7, 166-167. В 1646 г. «Дикари Силлери убили корову господина Николя, которая травила их зерно» (JR. Vol. XXVIII. P. 225): этот инцидент свидетельствует, что, по крайней мере, к середине 40-х гг. французские фермы находились в непосредственной близости от редукции.
[1620] JR. Vol. XLVII. P. 263.
[1621] Ibid. Vol. LVI. P. 155.
[1622] Ibid. Vol. LX. P. 131.
[1623] *Axtell J.* The Invasion Within... P. 117, 122; *Jetten M.* Op. cit. P. 79.
[1624] Le registre de Sillery… P. 7.

защитой форта, было вызвано ростом ирокезской угрозы, и иезуиты были одними из главных инициаторов этого проекта[1625]. Поскольку обороты мехоторговли в течение 40-х гг. сильно увеличились, сюда устремился поток колонистов, нуждавшихся и в жилищах, и в защите. Иезуиты, владевшие большой земельной собственностью в тех местах, в октябре 1647 г. обменяли 5 арпанов (1,7 *га*), располагавшихся по ручью Платон, на 4 перша (255 *м²*) близ форта, где уже были построены дом и часовня, а также участок в поселке, на котором они построили новый дом и часовню[1626].

В августе 1648 г. они безвозмездно уступили поселенцам часть земли редукции для выпаса скота[1627]. Однако, сменивший в этом году Монманьи, новый губернатор Луи д'Айбу, подобно ранним торговым компаниям в Канаде, видел в иезуитах, препятствовавших нечестной торговле и спаиванию индейцев, конкурентов и стремился ограничить их влияние. Так как владения иезуитов располагались вокруг форта, не давая достаточного места развитию поселения, 9 июня 1650 г. (на следующий день, после возвращения Ж. Ленёфу губернаторского поста в Труа-Ривьер[1628]) он вынудил миссионеров официально отказаться от статуса своих владений в Труа-Ривьер как христианской редукции, а также пожертвовать более 200 арпанами их фьефа, сделав невозможным дальнейшую реализацию там этого проекта[1629]. Это вынудило отцов, в конце концов, покинуть Ля Консепсьон и приступить к организации редукции в Кап-де-ля-Мадлен с 1651 г. Уже к 1665 г. все индейские неофиты перебрались туда, дав начало новой миссии[1630]. Это были в основном алгонкины вескарини и кичезипирини. Аттикамек изредка посещали Труа-Ривьер в течение второй половины XVII в., однако после 1651 г. в крестильных регистрах этот

[1625] JR. Vol. XXXIV. P. 21-23; Vol. XL. P. 257.
[1626] MNF. Vol. VII. P. 67; JR. Vol. XXX. P. 195.
[1627] MNF. Vol. VII. P. 276-278. Из документов не видно, чтобы иезуиты «противились передаче земли», как писал Б. Сюльт, «дошло до угроз» и «монахи были вынуждены уступить» (*Sulte B*. Histoire des Canadiens-Français… T. III. P. 33). Скорее наоборот, вместе с другими собственниками этой территории (Эртелем и Годфруа), они безвозмездно передали эти земли в пользу колонии. Сюльт соединяет события 1648 и 1650 гг., и в последнем случае, действительно, монахи активно сопротивлялись посягательствам д'Айбу на их собственность.
[1628] *Sulte B*. Histoire des Canadiens-Français… T. II. P. 54.
[1629] MNF. Vol. VII. P. 659-661.
[1630] *Sulte B*. Histoire de la ville des Trois-Rivières... P. 113; *Jetten M*. Op. cit. P. 54-55.

этноним больше не упоминался ни разу. Они вернутся на их страницы лишь в 1698 г. под именем *тет-де-бул* (têtes-de-boule – «круглоголовые»)[1631].

Редукции Силлери и Ля Консепсьон сыграли, несмотря на свою короткую и сложную историю, очень важную роль и в истории иезуитского апостолата в Новой Франции, и всей колонии в целом. Это был первый опыт создания постоянных поселений для обращенных индейцев, ставших не только местом религиозного контакта, но шире – точкой соприкосновения разных обществ с различными культурами.

С точки зрения реализации миссионерских задач, Лаврентийские редукции не только демонстрировали христианское рвение своих обитателей, но и стали важным инструментом конверсии других народов. Даже у гуронов, куда были брошены более значительные миссионерские силы, не было столь очевидных успехов, как в случае паствы Силлери и Ля Консепсьон. Более двадцати миссионеров были заняты в гуронской миссии до 1650 г.; но миссия монтанье и алгонкинов, главный источник населения редукций, в течение того же времени, была полем деятельности лишь четырех священников: Поля Лежёна, ее основателя, причем, будучи долгое время супериором, часто занятым другими делами, Жака Бюте, Жана Декона и Габриеля Дрюйета.

Более ярким следствием создания алгонкинских редукций стало их влияние на весь туземный мир Вудленда. Здесь, несомненно, главную роль играла Силлери, влияние которой ощущалось даже в Гурони.

Причиной постепенного запустения и окончательной ликвидации редукций, и в Силлери, и в Труа-Ривьер, стал комплекс причин, связанных с невозможностью полного отказа от охотничьего номадизма, мешавшего установлению оседлого и истинно христианского образа жизни, постоянной ирокезской угрозой жизням и имуществу населения редукций, разлагающим влиянием соседних французов, проявлявшимся, прежде всего, в алкоголизме. Ни Ля Консепсьон, ни Силлери так и не станут автономными

[1631] *Sulte B.* Trois-Rivieres D'Autrefois... P. 75.

и автаркичными структурами, способными обеспечить население защитой и пропитанием, как в Парагвае. Опыт первых (алгонкинских) редукций в Канаде выявил невозможность реализации там «парагвайского проекта», что приведет к серьезной модификации ранних представлений иезуитов об индейской редукции, воплотившейся в новые формы во второй половине XVII в. в редукциях ирокезских, ставших ключевым звеном франко-индейского союза, столь значимого перед лицом английской экспансии.

§ 2. Гуронская миссия Общества Иисуса в Канаде, 1634-1650 гг.

Иезуитская миссия у гуронов в 1634-1650 гг. была всегда предметом наибольшего внимания как со стороны историков деятельности ордена, так и исследователей ранней американской истории. Это действительно, было самым ярким и интересным предприятием Общества Иисуса на североамериканском континенте. Ни до, ни после им не удавалось достичь подобных результатов с другими индейскими племенами, а именно, – в течение нескольких десятилетий не только фактически полностью обратить в христианство многотысячный народ, но и сделать его верным союзником французской колонии, вплоть до ее гибели в середине XVIII в. Ни в одной другой миссии так ярко не проявились «профессиональные» и человеческие качества иезуитских миссионеров: способность к почти полной адаптации в чужеродной культурной и этнической среде, с одной стороны, и готовность умереть, умереть мученически, за свою паству, – с другой.

Превращение Квебека в центр французской светской и духовной колонизации Северной Америки в 20-30-х гг. XVII в. сделало особо важным создание союзов с местными индейскими народами, как с целью развития мехоторговли, так и укрепления обороноспособности молодой колонии. С обеих точек зрения, союз с гуронами, главными посредниками в глобальной торговой сети, растянувшейся от Великих озер до залива Св. Лаврентия, и, вместе с этим, могущественной конфедерацией, имевшей союзные отношения с

большинством племен американского Вудленда, представлялся лидерам Новой Франции наиболее актуальным.

Миссионеры традиционно рассматривались как основной элемент любой колониальной системы, более того, считались ее передовым отрядом и консолидирующим фактором. Основатели Новой Франции также рассчитывали на помощь католической церкви в укреплении и расширении системы военно-коммерческих союзов в регионе Св. Лаврентия. Поскольку с 1632 г. Общество Иисуса получило монополию на право распространения слова Божьего в Канаде, постольку именно на его миссионеров и легла эта непростая задача. С этой точки зрения закономерным было и внимание иезуитов к Гуронской конфедерации.

Но помимо мирских проблем поддержания и развития франко-индейских торговых и политических отношений, перед миссионерами ордена стояли сугубо духовные цели обращения этих народов в христианство и «завоевания их ради Христа». И именно с этой точки зрения, гуроны представлялись супериорам миссии наиболее предпочтительным объектом евангелизации[1632]. Дело в том, что все народы, с которыми с 1611 г. работали иезуитские миссионеры в Новой Франции, были кочевыми охотниками и рыболовами, абсолютно подчиненные сезонным ритмам хозяйства, не оставляющим места не только для христианского образа жизни, но даже для возможности его представить и пропагандировать. Попытки кочевать с индейцами приводили к фатальным последствиям для миссионеров.

В отличие от микмак Акадии или монтанье Квебека, гуроны были оседлым народом, сочетавшим охоту и рыболовство с земледелием в своих больших постоянных поселениях, лишь эпизодически перемещающихся на новое место, исходя из потребностей обороны или в связи с истощением почвы. Как писал основатель Гуронской миссии Жан де Бребёф генералу ордена Вителлески: «мы весьма надеемся на жатву большого урожая душ однажды в этой миссии. Гуроны живут в городах, не скитаясь по образу диких животных, или даже многих других дикарей. У них всего двадцать городов, некоторые из

[1632] JR. Vol. V. P. 33.

которых защищены очень крепкими деревянными стенами. Они достаточно цивилизованны, чтобы обладать превосходным разумом и суждением»[1633]. «Если Канада – священный храм, который Бог воздвиг в мире, страна гуронов – sancta sanctorum. Это поле, на котором наши Отцы надеются создать самую красивую миссию, потому что это оседлая нация», вторил ему будущий мученик Гурониии Шарль Гарнье[1634].

Вместе с этим, гуроны, будучи центральным звеном обширной торговой сети, включавшей десятки племен, становились важным плацдармом для дальнейших духовных завоеваний иезуитов в Северной Америке[1635]. Единственным минусом в этом отношении оставалась географическая удаленность Гурониии от французских поселений (около месяца перехода по рр. Св. Лаврентия и Оттава от форпоста Труа-Ривьер до пограничных селений гуронов). Но в перспективе развития и распространения французского влияния, в том числе и с помощью гуронов, эта проблема была решаема.

Комплекс всех этих, как мирских, так и духовных, факторов делал из гуронов приоритетную цель иезуитского апостолата в Канаде. Поэтому почти с самого начала миссионерской деятельности Общества Иисуса в Новой Франции был рожден и проект Гуронской миссии, воплощать который должны были самые незаурядные представители ордена.

Тем не менее, первыми миссионерами у гуронов (аттиньявантан, племени Медведя) стали все-таки не иезуиты, а реколлекты[1636]. Выполняя поручение Шамплена, в 1615-1616 гг. у гуронов находился о. Ле Карон, а в 1623-1625 там спорадически появлялись и другие монахи этого ордена (Пулен, Сагар, Вьель и др.), «но без великого результата, вследствие незнания ими языка»[1637]. Лишь создание миссии в Квебеке в 1625 г. поставило перед иезуитскими отцами

[1633] Ibid. Vol. XI. P. 7.
[1634] MNF. Vol. III. P. 153.
[1635] JR. Vol. VI. P. 57-59.
[1636] *Sagard G. T.* The Long Journey... P. 91.
[1637] JR. Vol. XXXIX. P. 49. Шарлевуа замечает, что реколлектский словарь, опубликованный впервые в «*Долгом путешествии к гуронам*» Г. Сагара в 1632 г., «доказывает, что ни он, ни любой из тех, с кем он консультировался, не были достаточно сведущи в том языке; следовательно, обращения индейцев не были многочисленными в его время» (*Charlevoix P.-F.-X.* History and General Description... Vol. I. P. 78). Кроме того, миссия 1623-1625 гг. носила в основном политический характер, ставя целью возобновление франко-гуронского союза (*Champlain S. de.* The works... Vol. V. P. 105-108; *Trudel M.* The Beginnings of New France... P. 145).

гуронскую перспективу. Соответственно, первоначально Гуронская миссия должна была стать совместным предприятием реколлектов и иезуитов. От последних туда в 1626 г. отправился о. Жан де Бребёф, активно начавший изучение языка гуронов. В результате английского завоевания Квебека в 1629 г. миссия была прервана, а миссионеры, в т. ч. и Бребёф, были высланы из Канады.

Но и находясь во Франции, иезуиты не оставляли надежды на возвращение и продолжение столь важных и столь перспективных трудов. К 1630 г. были созданы и реколлектами, и Бребёфом общие грамматические правила гуронского языка, без изучения которого миссия среди них была невозможна[1638]. За последующие два десятилетия присутствия иезуитов в Гуронии, эти миссионеры-лингвисты создадут более совершенный (и более сложный) франко-гуронский словарь, детальную грамматику и значительное количество религиозной литературы (катехизис, гимны и проповеди) на гуронском языке[1639]. В этом и во многом другом они могли рассчитывать на помощь колониальных властей.

Шамплен был одним из самых активных сторонников возобновления Гуронской миссии. Необходимо было укреплять и развивать союзнические отношения со своим главным торговым и военным партнером. Христианизация и цивилизация («французация») гуронов, с точки зрения Шамплена, создавали форму франко-гуронских отношений. «Привести их к знанию Бога, – писал он еще в 1619 г., – было бы легче, если бы их страна была населена людьми, которые позаботились бы об их обучении. Недостаточно послать туда братьев [монахов], если нет людей, чтобы поддержать и помочь им. Абитаны и семьи необходимы, чтобы поддерживать их веру и кротким отношением, чтобы вынудить их добиваться большего успеха, и добрым примером, чтобы побуждать их исправлять свою жизнь»[1640].

[1638] MNF. Vol. II. P. 238-242.
[1639] *Steckley J.* Op. cit. P. 479.
[1640] *Champlain S. de*. The works... Vol. III. P. 145.

В дальнейшем, правитель колонии развил эти идеи в стройную концепцию франко-гуронского взаимодействия. На совете с гуронами в Квебеке в 1636 г., Шамплен провозгласил, что «если они желают сохранить и усилить свою дружбу с французами, они должны принять нашу веру и поклониться Богу», который «даст им победу над врагами». В свою очередь, «множество французов войдут в их страну, женятся на их дочерях, когда те станут христианками, научат весь их народ делать топоры, ножи и другие вещи, в которых они весьма нуждаются»[1641]. Главным инструментом достижения такого плана должны были стать иезуитские миссионеры, вернувшиеся в Новую Францию в 1632 г.

Иезуиты приступили к реализации христианского апостолата среди гуронов, прежде всего, силами Жана де Бребёфа, в будущем нареченного Апостолом гуронов. Он был готов отправиться в Гуронию тотчас после прибытия. Однако, ситуация, сложившаяся во взаимоотношениях между гуронами, алгонкинскими племенами Св. Лаврентия и французами в этот период была весьма сложной, что, в конечном счете, не позволило миссионерам достичь Гуронии в 1632-1633 гг.

Гуроны держались в отношении французов настороженно: совсем недавно, в 1632 г., они убили (и съели) Этьена Брюле, французского переводчика и торговца, жившего среди них, в результате конфликта, причины которого остались неясны. Несмотря на то, что никаких санкций со стороны Шамплена не последовало (и не могло последовать, так как Брюле оказался предателем, перейдя на сторону англичан в 1629 г.), гуроны, вероятно, ожидали возможного возмездия сородичей убитого[1642]. Косвенным свидетельством этого стало отсутствие многих гуронских торговцев, прежде всего, жителей селения Тоанче, где был убит Брюле, на сезонных торгах 1633 года. Тем не менее, на совете с Шампленом в Квебеке 29 июля 1633 г., заверенные с помощью крещеного гурона Луи Амантачи в дружественных чувствах французов, они пообещали забрать с собой нескольких священников. «Это наши Отцы, – сказал

[1641] JR. Vol. VIII. P. 49.
[1642] JR. Vol. VIII. P. 99; *Campeau L.* La Mission des Jésuites... P. 117; MNF. Vol. II. P. 809.

им Шамплен, – мы любим их больше собственных детей или самих себя; их очень почитают во Франции; они идут не за вашими мехами. Если вы любите французов, как вы говорите, то полюбите и этих Отцов». По сути, Шамплен дал понять, что присутствие иезуитов в гуронских селениях является залогом дружбы между французами и гуронами. В свою очередь, Бребёф обратился к гуронам с речью на их языке, сказав, между прочим, что они «идут вместе с ними жить и умереть в их стране». 4 августа было решено, что в Гуронию отправятся три миссионера (Бребёф, Даньель и Давос) с тремя слугами; местом миссии была определена деревня Оссоссане, которую французы называли Ла-Рошель[1643].

Ситуацию осложнило убийство французского солдата воином вескарини[1644], что, по всей вероятности, было вызвано раздражением алгонкинов о. Алюмет опасностью установления прямых торговых связей между французами и гуронами и потери ими весьма прибыльного посредничества. Алгонкины Острова фактически поставили гуронам ультиматум: или они отказываются от миссионеров, или их союз будет разорван. Для гуронов, только этой весной потерпевших серьезное поражение от ирокезов-сенека[1645], это означало не только потерю выгодной торговли, но и перспективу остаться одним перед беспощадным врагом. В результате гуронские вожди отказались от приглашения, обещав, однако, забрать их в следующем году, и их каноэ ушли без французских пассажиров[1646].

Однако к середине 30-х годов XVII века гуроны уже полностью зависели от европейских товаров, прежде всего, от металлических ножей, наконечников, предметов утвари[1647]. Французские товары использовались гуронами не только по их прямому назначению, но выступали основной статьей мехового бартера, ведущегося ими с племенами Великих озер и Гудзонова залива. Уже одно это

[1643] JR. Vol. V. P. 245-263; MNF. Vol. II. P. 383-385.
[1644] MNF. Vol. II. P. 372-375.
[1645] JR. Vol. VIII. P. 115-117.
[1646] Ibid. Vol. VI. P. 21-23.
[1647] *Trigger B. G*. Early Native North American Responses... P. 1209.

служило мощным фактором сохранения союза с французами, залогом которого было присутствие их священников в гуронских селениях. Поэтому сезонная флотилия гуронов, спускавшаяся летом к Труа-Ривьер для торговли с французами, по своему возвращению в июле 1634 г. домой, взяла на борт и трех отцов-иезуитов: Жана де Бребёфа, Антуана Даньеля и Амбруаза Давоса, и шесть их слуг. Им вновь пришлось столкнуться с оппозицией кичезипирини и вескарини, по-прежнему не желавших проникновения французов в Гуронию. Однако в этот раз адмирал Теодор Дюплесси-Бошар предложил столь богатые дары вождям алгонкинов, что те, наконец, дали свое согласие пропустить миссионеров[1648].

В августе они поселились в первой своей миссии, получившей название Сен-Жозеф (в честь покровителя Канады св. Иосифа), основанной в небольшом гуронском селении Ихонатирия (Сен-Жозеф I) на территории «нации Медведя» (аттиньявантан), где жили прежние обитатели Тоанче, первой резиденции Бребёфа среди гуронов в 1626-1629 гг. К октябрю для миссионеров была построена традиционная гуронская хижина из коры, ставшей не только их жилищем, но и часовней[1649].

Поселение в периферийной деревне было отходом от иезуитской традиции, требовавшей присутствия миссионеров в центральных селениях, местах средоточия богатства и власти. «Мы решили жить здесь, – сообщал Бребёф, – по следующим причинам: во-первых, урожай душ готов здесь, как нигде, как из-за моего знакомства с местными жителями и привязанности, которую они выказывали мне прежде, так и потому, что они уже частично наставлены в вере. Во-вторых, кроме этой деревни мы могли бы остановиться только в Ла-Рошели, и таковым было наше намерение с прошлого года. Все жители очень желали этого, и приглашали нас туда, говоря, что мы будем [жить] в центре нации. Но, приняв во внимание, что они намеревались этой весной изменить место поселения, мы не захотели строить жилище на одну зиму. Кроме

[1648] JR. Vol. VII. P. 213-217.
[1649] Ibid. Vol. VIII. P. 75, 89-101, 107-109.

того, с самого начала мы посчитали более подходящим держаться в тени, близ небольшой деревни, где жители уже расположены связаться с французами, чем поселиться сразу в большой, где люди не привычны к нашему образу жизни»[1650]. Основываясь на таком подходе, первые миссионеры в Гуронии ставили задачу создания плацдарма для дальнейшей христианизации в отдельном поселении, ибо «если какая-нибудь деревня однажды полностью окажет поддержку вере, есть надежда, что ее пример приведет к Христу очень много деревень»[1651].

Первоначальной задачей миссионеров стала адаптация к образу жизни и культуре гуронов. Главным средством этого в иезуитской миссионной стратегии было изучение языка. Бребёф сообщал: «Все энергично занялись этим, восстановив древнее искусство письма на березовой коре, из-за отсутствия бумаги. Отцы Давос и Даньель работали над этим больше всех. Что касается меня, я понимаю почти все, что они говорят, и могу заставить их правильно понять мои слова, даже в объяснении наших наиболее невыразимых тайн»[1652].

«Кроме того, – продолжал Бребёф, – мы занялись посещением, увещеванием и наставлением больных, которых было очень много»[1653]. Именно в этом путешествии 1634 г. к французам гуроны получили, помимо европейских товаров, и первую европейскую болезнь – оспу[1654]. Бребёф сообщал, «что люди стран, через которые они проходят, почти все больны, и умирают в большом числе. Там была эпидемия…, которая поразила даже французов»[1655]. Эта эпидемия была первой из трех, которые на протяжении 1630-х гг. затронули все индейские племена, находящиеся в контакте с европейцами. Для миссионеров болезни стали, с одной стороны, огромным препятствием на пути к душам гуронов, озлобленных на европейцев и умирающих тысячами, но с другой, – дали миссионерам на деле доказать и

[1650] JR. Vol. VIII. P. 99-103.
[1651] Ibid. Vol. XXV. P. 87.
[1652] Ibid. Vol. VIII. P. 131-133.
[1653] Ibid. P. 133.
[1654] *Campeau L*. La Mission des Jésuites... P. 115-116.
[1655] JR. Vol. VII. P. 221.

самоотверженность и бескорыстие, а также превосходство европейской цивилизации над традиционными путями.

«Вначале, мы особо заботились о детях и пожилых больных людях, которые были близки к смерти; им мы не позволяли умереть без крещения, или, по крайней мере, без наставления тем, кто наиболее нуждался в этом»[1656]. Именно больные, и особенно на грани смерти, традиционно были основными объектами внимания иезуитов на начальных этапах миссии. В течение 30-х годов (времени вспышек эпидемий) миссионеры разработали настоящее руководство по блаженной смерти для индейцев на гуронском языке. *Instructions d'un infidel moribond* (*Наставления умирающему язычнику*) – монолог миссионера перед умирающим гуроном. Монолог был разделен на четыре ежедневных посещения или *Instructions*. Первые три содержали аргументы, используемые миссионером, чтобы убедить гурона стать христианином. Во время третьего посещения гурон, как предполагалось, принимал решение креститься. В последней части третьего посещения и в четвертом посещении автор объяснял обязательства окрещенного христианина[1657].

Как и на св. Лаврентии, миссионеры столкнулись с двойственным отношением гуронов к обряду: либо отторжение его как вредоносной магии, либо принятие как магии лечебной. «Они ищут крещения почти лишь как помощи в болезни, – писал Бребёф в 1636 г. – Мы пробуем очистить это намерение, и заставить их принимать из рук Божьих одинаково и болезнь и здоровье, смерть и жизнь; и учим их, что животворящие воды Святого Крещения преимущественно дают жизнь душе, а не телу. Однако они имеют мнение, глубоко укорененное, что крещёные, особенно дети, больше не заболеют... Результат состоит в том, что они теперь приносят нам детей, чтобы крестить за две, три, да, даже за семь лье отсюда»[1658].

Итак, вторая категория неофитов – дети. Особенно важно было завоевать их привязанность на первых порах существования миссии: естественное

[1656] Ibid. Vol. XVII. P. 11.
[1657] Huron Manuscripts from Rev. Pierre Potier's Collection // 15th Report of the Bureau of Archives for the Province of Ontario, 1918-19. Toronto, 1920. P. 609-22; *Steckley J.* Op. cit. P. 482.
[1658] JR. Vol. X. P. 13.

любопытство и детская непосредственность влекли молодое поколение к пришельцам, что объективно способствовало восприятию им новых идей, тогда как родительская любовь, очень сильная у индейских народов Северной Америки, могла предоставить в дальнейшем и внимание поколения старшего[1659]. В случае гуронов, эта ситуация была осложнена эпидемией и уже начавшими формироваться предубеждениями против чужаков в среде взрослых и стариков. В частности, из-за этих факторов провалилась попытка Бребёфа основать в Ихонатирии школу для мальчиков.

В дальнейшем миссионеры в Гуронии еще больше отойдут от традиционной миссионной стратегии иезуитов, апробированной в Европе и Латинской Америке, прежде всего, от ориентации на элиту общества. Принцип «*чья власть, того и вера*», работающий среди высокоорганизованных обществ, мало соответствовал потребностям миссии среди родоплеменных демократий. Более того, гуронские вожди («капитаны») и старейшины являлись главным оплотом традиции, выполняли религиозные функции, организовывая и руководя обрядами, передавали предания подрастающему поколению. Соответственно, эти слои составили самую сильную оппозицию иезуитам и были обращены одними из последних. Для многих из них обращение в христианство привело к потере высоких статусов.

В результате подобного подхода апостольские завоевания до конца 1634 г. были ограничены всего десятью крещениями взрослых и детей при смерти[1660]. Одновременно, иезуиты стали постепенно расширять ареал миссионной работы, посещая соседние с Ихонатирией деревни. В частности, в октябре Бребёф совершил поездку к племени петун, жившему к западу от гуронов, в горах Блу-Маунтинс, и связанному с гуронами торговыми и союзными отношениями. Также он в течение зимы посетил и большинство других поселений гуронов, проведя, таким образом, необходимую разведку[1661].

[1659] *Axtell J.* The European and the Indian... P. 69.
[1660] JR. Vol. VIII. P. 133-139.
[1661] Ibid. P. 135.

Очень скоро иезуиты вошли в ритм гуронской жизни, которая, внеся неизбежные коррективы, постепенно подчинила их апостольские труды своим законам. Например, со временем, стало очевидным, что возможность более или менее массовой проповеднической деятельности существовала здесь только зимой, когда все мужчины возвращались в селения с охоты, из торговых экспедиций или военной тропы, а женщины и дети заканчивали уборку маиса в полях и сбор ягод в лесах. Поэтому лишь в начале 1635 г. иезуитам удалось собрать большинство населения округи в Ихонатирии, чтобы «ознакомить их с причиной нашего появления в их стране, которое не из-за мехов, но с целью объявить им об истинном Боге и его сыне, Иисусе Христе, всеобщем Спасителе наших душ»[1662]. В апреле миссионеры свидетельствовали о своей вере уже перед всеобщим советом гуронской «нации Медведя», на котором Бребёф прочел письма от Шамплена и адмирала Дюплесси, которые призывали индейцев принять христианство «для цементирования будущего тесного союза с французами». В соответствии с туземной традицией, иезуиты «представили собранию пояс из тысячи двухсот бусин, дабы сгладить трудности дороги в Рай»[1663].

В своих сообщениях Бребёф описал повседневный труд иезуитского миссионера у гуронов: «Обычный метод, которому мы следуем, таков: Мы созываем людей с помощью Капитана деревни, который собирает их всех в нашем доме, как на Совет, или с помощью колокола. Сначала мы поем на коленях *Pater noster*, переведенный на гуронские стихи; и те среди гуронов, преимущественно дети, кто уже знает их, получают удовольствие от пения вместе с нами, а другие, слушая. Дождавшись пока все не усядутся, я встаю и, резюмируя то, что говорил в прошлый раз, объясняю что-нибудь новое. Мы начинаем катехизацию в форме вопросов и ответов с той непререкаемой истины, что их души, которые бессмертны, отправляются после смерти или в

[1662] Ibid. P. 143.
[1663] Ibid. Vol. X. P. 27-29.

Рай, или в Ад. Я добавляю, что у них есть выбор оказаться после смерти в том или другом, и решать они должны сейчас».

Из 26-страничного гуронского перевода «*Христианской доктрины*» Бребёфа туземный новообращенный узнавал, помимо прочего, о крестном знамении, Символе веры, о триединой природе Бога, необходимости «веры, надежды, милосердия и добрых дел», молитву *Отче Наш*, обращение к ангелам-хранителям, святым, реликвиям и Деве Марии, о четырех видах греха, семи таинствах и десяти заповедях[1664].

После этого наступало время экзамена. Миссионеры использовали методы соревнования и материального поощрения для отличившихся учеников: «мы расспрашиваем мальчиков и девочек, давая бусинку из стекла или фарфора тем, кто заслужил. Чтобы пробудить их рвение, мы на каждом уроке повторяем с нашими двумя французскими мальчиками, которые задают друг другу вопросы, что приводит Дикарей в восхищение». Часто уроки катехизиса превращались в дискуссию и даже полемику между миссионерами и гуронами старшего поколения, «которые рассказывают об их трудностях, и иногда заставляют меня слушать в свою очередь положения их веры. Я часто спорю с ними; и тогда показываю, как они неправы, и заставляю противоречить себе, так, чтобы они искренне признали свое невежество, а другие высмеивают их; тем не менее, они не уступают, всегда настаивая на том, что их страна не походит на нашу, что они имеют другого Бога, другой Рай, словом, другие обычаи»[1665].

Летом наступала передышка, все миссионеры в Гуронии «объединялись для духовных упражнений, по обычаю нашего Общества», молясь и обсуждая стратегию апостолата на следующий сезон. Вторым делом было совершенствование в гуронском языке ветеранами миссии, и его изучение вновь прибывшими. В результате такой работы, уже к 1636 г. «мы собрали все слова, которые узнали с прибытия, и составили Словарь гуронского языка,

[1664] MNF. Vol. II. P. 238-242.
[1665] JR. Vol. X. P. 143-147.

который будет очень полезен». Одновременно разрабатывалась и пересматривалась «грамматика» гуронской речи. «Мы знаем теперь, слава Богу, достаточно, чтобы понимать и быть понятыми. Все мы старательно работаем над этим; это одно из наших самых обычных занятий»[1666].

Миссионеры постепенно укрепляли свое положение среди гуронов. «Две вещи, среди прочих, весьма помогли нам: первая, хорошее здоровье, которое Бог даровал нам посреди болезни. Ибо наши гуроны думали, что, если они поверят в Бога и послужат ему, как мы, то не умрут. Вторая, – телесная помощь, которую мы оказывали больным». Иезуиты в качестве лекарства применяли незнакомые гуронам «деликатесы», «давая одному немного чернослива, а другому изюма, другим же еще чего-нибудь. Бедные люди приходили издалека, чтобы получить свою долю». Иезуитские слуги, охотясь с помощью аркебуз, добывали много дичи, «и мы относили часть добычи больным. Это сильно расположило их сердца, поскольку они умирали, не имея ни мяса, ни рыбы»[1667].

Помимо всего прочего, в росте авторитета миссионеров в этот период некоторую роль сыграли несколько случаев, с точки зрения иезуитов, бывшие настоящим чудом. В апреле 1635 г. началась засуха, тянувшаяся до середины июня и погубившая весь урожай кукурузы. Бессилие местных шаманов вызвать дождь попытались компенсировать возможным магическим искусством колдунов пришлых. К иезуитам обратились за помощью, и те, уповая исключительно на волю Божью, дали на то свое согласие. Не последним поводом принять вызов стали и обвинения некоторых недоброжелателей «черных одежд» в злых чарах, напущенных ими на посевы с целью уничтожить всю гуронскую нацию. Иезуиты дали обет отслужить девять месс в честь св. Иосифа, покровителя этой миссии. «Как только новена была окончена, что случилось 13 июня, мы не смогли закончить процессию из-за дождя, низвергнувшегося в изобилии и длившегося… весь месяц, с великим ростом плодов». Подобный же эпизод, с использованием новены в честь св. Игнатия,

[1666] Ibid. P. 53-55.
[1667] JR. Vol. X. P. 147-149.

основателя Общества, произошел в августе с тем же исходом – дождь полил как из ведра[1668].

Наряду с чудесами, миссионеры опирались на традиционный для иезуитской идеологии рационализм. Они заметили, что «строгое соответствие разуму, которое найдено во всех наших принципах», весьма помогает «склонить к истине» гуронов. Иезуиты также использовали для привлечения внимания индейцев и укрепления своего авторитета последние достижения европейской науки и техники. Бребеф поразил гуронов демонстрацией ручной мельницы, часов (которые индейцы посчитали живыми), магнитом, лупой, но особенно искусством письма. Передача мысли, зафиксированной на бумаге или бересте, на расстоянии («искусство описания на бумаге дел, которых нельзя увидеть») стало для туземцев абсолютным доказательством превосходства французских шаманов над доморощенными: «и этим аргументом мы закрываем рты их лжепророков или, скорее, шарлатанов»[1669]. Не последнюю роль в растущем уважении к иезуитам сыграла их способность предсказывать затмения небесных светил, которые могли, например, интерпретировать как доказательства истинности слов миссионеров о последующем воскрешении мертвых, «которое однажды подтвердится также, как это предсказанное нами затмение»[1670].

«Все это служит нам, чтобы получить их привязанность и сделать их более послушными, когда мы начнем объяснять замечательные и непостижимые тайны нашей веры; ибо их вера в наш ум и способности заставляет их безответно принимать все, что мы говорим им»[1671]. В результате, число крещений в течение следующего года (лето 1635 – лето 1636) оказалось значительнее: «86 были крещены, и, добавив к ним 14 прошлого года,

[1668] Ibid. P. 41-43. Интересно, но подобное происходило с миссионерами у гуронов и раньше: в 1628 г. такой инцидент произошел с Бребёфом в Тоанче (Ibid. P. 43-47), а еще раньше, в 1624, реколлекты своими молитвами и процессиями остановили у гуронов дождь (*Sagard G. T.* The Long Journey... P. 181).
[1669] JR. Vol. VIII. P. 109, 113; Vol. XV. P. 121; Vol. XXXIX. P. 149.
[1670] Ibid. Vol. XV. P. 139; Vol. XXX. P. 67.
[1671] Ibid. Vol. VIII. P. 113.

получаем 100 душ всего. Из этого числа Бог призвал десятерых на Небеса». Среди последних был и вождь Ихонатирии Сангуати[1672].

27 мая 1635 г., когда гуроны готовились к поездке для торговли к Труа-Ривьер, Бребёф закончил письмо Лежёну, первую из *Гуронских реляций*, ставших составной частью *Иезуитских реляций*. Подводя итоги первого года работы у гуронов, помимо успехов в развитии апостолата, супериор миссии отмечал появление некоторой оппозиции, прежде всего укрепление в умах гуронов уверенности, что крещение убивало[1673]. В целом, христианизация гуронов продвигалась, с точки зрения Бребёфа, достаточно медленно: «Что касается тайн нашей веры, – отмечал супериор, – хотя они весьма мало знакомы с ними, они все же не противоречат им, или насмехаются или презирают их; нет, скорее они задаются вопросами, хвалят и одобряют, хотя, не держат их в своих умах. Они на все имеют один ответ: "Это не наша традиция; ваш мир отличается от нашего; Бог, который создал ваш, не создавал нашего". Многие, это верно, с удовольствием поклоняются Богу, которого мы проповедуем; но когда снова возникает возможность их старого суеверия, они едва ли воздерживаются от него». Тем не менее, Бребёф не терял оптимизма: «мы весьма надеемся на жатву большого урожая душ однажды в этой миссии», писал он генералу Вителлески в 1636 г.[1674]

Летом 1635 г. иезуиты впервые столкнулись с ирокезской опасностью в Гуронии, опасностью, которая станет фатальной и для гуронов, и для миссии. Весной прошлого года отряд сенека уничтожил военную партию гуронов, продолжая бесконечную и самоубийственную войну за обладание рекой Св. Лаврентия. Несмотря на начавшиеся мирные переговоры, с наступлением лета, военного сезона, в гуронских деревнях, в том числе и в Ихонатирии, началась паника: большинство мужчин-воинов отсутствовало, уехав в торговые экспедиции, и деревни были практически беззащитны перед врагом. Только у светских слуг иезуитов были аркебузы в этой стране. Именно тогда иезуиты

[1672] JR. Vol. X. P. 11.
[1673] Ibid. Vol. VIII. P. 155.
[1674] Ibid. Vol. XI. P. 7-9.

посоветовали людям «столицы» гуронов, Оссоссане, сделать квадратную изгородь с угловыми башнями, «подобно Бастилии». Таким образом, четыре француза, вооруженные аркебузами и занявшие каждую башенку, могли помешать приблизиться врагу. Ирокезы так и не появились. «Однако, – писал позднее Бребёф, – эти опасения не были бесполезны, поскольку мы смогли добиться уважения народа, и стать полезными для них, также, давая им железные наконечники для стрел, стремясь помочь им в их фортах, согласно нашим возможностям... И я решил сопровождать их, помогать им в духовных делах и использовать в своих интересах любые другие случаи, которые могли бы представить себя, чтобы продвинуть славу Бога»[1675].

Фактически, перед нами воплощение основного принципа «иезуитизма», зафиксированного в девизе ордена: *Ad majorem Dei gloriam* («К вящей славе Господней»), порой «профанируемого» в массовом сознании до принципа «цель оправдывает средства». Здесь видна готовность иезуитов сделать все возможное ради реализации их главной цели, которой подчинены были все виды и формы деятельности ордена, – строительства Царства Божьего на земле, и если для этого «христианскому рыцарству» необходимо «встать под штандарты Христа» с оружием в руках, где бы это ни понадобилось, – в Китае, в Парагвае или Канаде, – это необходимо сделать[1676].

Гуроны также пытались задействовать иезуитов в переговорном процессе с племенами Лиги, однако, Бребёф отказался. У. Н. Фентон и, вслед за ним, Ю. П. Аверкиева считали, что этот отказ был вызван нежеланием французов гуроно-ирокезского мира, который отклонил бы поступавшие с территории Великих озер меха от Квебека к голландцам Форт-Оранжа[1677]. Даже если

[1675] JR. Vol. X. P. 51-53; MNF. Vol. IV. P. 37-38.

[1676] См.: *Лойола И.* Духовные Упражнения... С. 44-45; *Дубровская Д. В.* Миссия иезуитов в Китае. М., 2001. С. 123-124; *Bangert W. V.* Op. cit. P. 259.

[1677] *Fenton W. N.* Problems arising from the historic Northeastern position of the Iroquois // Essays in historical anthropology of North America. Wash., 1940. P. 227; *Аверкиева Ю. П.* Ук. соч. С. 223. См. также: *Trudel M.* The Beginnings of New France... P. 145. Возможно, Фентон основывал эту идею на пассаже из «*Истории Канады*» (1636) Г. Сагара, который заявлял, что его попытки примирения гуронов и ирокезов были пресечены светскими властями, так как это угрожало тем, что «гуроны начнут торговлю с фламандцами, и оставят Квебек» (*Sagard G. T.* Histoire du Canada... Vol. III. P. 811). Однако, Сагар был в Новой Франции в 1623-1624 гг., за 10 лет до описываемых событий и почти за 5 до основания Компании Новой Франции, изменившей индейскую политику ранних торговых компаний.

миссионер и имел подобные мотивы, вряд ли они были доминирующими. Скорее, напротив: в 1635 г. для иезуитских миссионеров ирокезы еще ничем принципиально не отличались от гуронов и представлялись столь же перспективной паствой, как и последние. Проникнуть к ирокезам было давней целью иезуитов, еще со времен I Квебекской миссии, и «если бы это произошло, благородная дверь была бы открыта для Евангелия». Но супериор Гуронской миссии руководствовался стратегией, которую в 30-е гг. разделяли все канадские миссионеры: «я не считаю мудрым куда-то идти, пока мы не установили здесь прочную основу Евангельского Закона, и пока мы не протянули нить, которой смогут руководствоваться другие нации, должные быть обращенными»[1678].

Ирокезская опасность вызвала интенсивные процессы этнической консолидации среди гуронов, особенно в «нации Медведя», на территории которой жили иезуиты. Весной 1636 г., перед проведением Праздника Мертвых, периодического (раз в 12 лет) массового перезахоронения предков, пять деревень аттиньявантан решили объединиться в одну, чтобы более эффективно противостоять врагу. Их вожди также решили провести свой Праздник Мертвых, отдельно от остальной конфедерации. С точки зрения племенной традиции, это была попытка раскола. «Это разделение породило недоверие с обеих сторон; – отмечал Бребёф, – дай Бог, что бы это не вызывало никакой помехи для проповеди святого Евангелия». Интересно, что, стремясь укрепить свой авторитет среди соплеменников, вожди аттиньявантан настоятельно предлагали миссионерам переселиться из Ихонатирии, остававшейся лояльной племенной «столице» Оссоссане, в их новое поселение[1679]. Иезуиты символизировали союз с французами, обещавший приоритетное положение в торговле и возможную военную защиту, прежде всего тем племенам и поселениям, среди которых они окажутся. Осознавая, в какое двусмысленное положение это может поставить миссию, Бребёф

[1678] JR. Vol. VIII. P. 115-117.
[1679] Ibid. Vol. X. P. 235, 241-245.

приложил все силы, чтобы избежать быть втянутым в конфликт внутри конфедерации.

На всеобщем совете гуронских старейшин, созванном по поводу проведения Праздника мертвых и, тем самым, решения проблемы единства, возник вопрос о том, где хоронить двух французов, умерших в Гуронии (одним из них был Брюле), и около двух десятков окрещенных индейцев. Обе партии добивались того, чтобы их похоронили в одном из двух возникших местах погребения. Бребёф смог остаться нейтральным, предложив разделить мертвых христиан поровну между сторонами, оговорив, что они должны быть похоронены в отдельных могилах рядом с общим захоронением. В ходе самой церемонии, иезуиты, впечатленные этой манифестацией суетности и бренности земного существования, были готовы воспринять эту туземную практику, вписав ее в христианский контекст: «Мы… надеемся, что этот праздник прекратится, или будет только для христиан, и будет иметь место с церемониями столь же священными, насколько те, что мы видели, были глупыми и бесполезными». Одновременно Бребёф попытался извлечь из этой ситуации максимальную пользу для дела христианизации: «Поскольку это величайший залог дружбы и союза, мы покажем таким образом, что желаем любить их как братьев, и жить и умереть с ними». Более важным для супериора было то, что «таким отделением тел христиан от неверных», возникает отдельное христианское «кладбище, которое мы освятим с этой целью»[1680].

Помимо непосредственной евангелизаторской деятельности на миссионном поле Гуронии, иезуиты попытались реализовать важный проект создания гуронской семинарии в Квебеке. Обратившиеся в христианство родители уступили двенадцать мальчиков, которые должны были уехать с гуронской торговой флотилией летом 1636 г. Антуан Даньель был назначен их наставником и сопровождающим в Квебек. Среди прочих выделялся молодой человек по имени Сатута, который заявлял о готовности следовать за ним везде,

[1680] JR. Vol. X. P. 301, 307-309.

даже отправиться обучаться во Францию[1681]. Однако, буквально накануне отплытия, расстроенные предстоящей разлукой, родители забрали всех детей, кроме Сатуты. С ним Даньель и, присоединившийся к нему осенью из-за болезни, Давос и начали Гуронскую семинарию в Квебеке. Только позднее, используя «административный ресурс» в виде власти вождей, вернувшихся с торга, в семинарию были присланы еще пять учеников, составивших первую когорту христианской молодежи гуронов[1682].

Первая попытка основания гуронской семинарии окончилась трагически: большинство детей умерло, в том числе и Сатута, на которого иезуиты возлагали большие надежды, остальные вернулись домой. Но семинария продолжила деятельность по воспитанию туземных христиан, однажды оказав миссионерам в Гронии огромную помощь, когда первые ее выпускники, Айандасе и Андехуа, вернувшись на родину, стали и первыми туземными проповедниками христианства. Однако, уже в 1638 г. последние гуронские ученики, остававшиеся в семинарии, бежали из Квебека в Гуронию.

Одновременно с реализацией проекта семинарии в Квебеке возникает новый своеобразный миссионерский пост – представитель Гуронской миссии. Действительно, с 1636 г. в колонии всегда присутствовал отец, знающий гуронский язык и выступающий посредником во всех сферах франко-гуронских отношений. Он также выступал как прокуратор Гуронской миссии, следя за отправкой припасов и новых миссионеров в Гуронию. В 1636-1638 гг. эту функцию выполнял о. Даньель, в 1638 г. его сменил о. Пьер Пижар, в 1640-1641 – о. П. Рагено, в 1641-1644 – о. Бребёф, которого до 1650 г. вновь заменил Пижар.

Итак, авторитет иезуитов в течение 1634-1636 гг. вырос довольно сильно: они показали себя не только интересными, но и полезными (особенно во время ирокезской опасности или засухи) людьми. Несомненно, главным фактором принятия французских миссионеров гуронами оставался их союз с Квебеком.

[1681] Ibid. Vol. XII. P. 178.
[1682] Ibid. Vol. IX. P. 279-293.

Миссионеры в Гуронии, также как гуронские дети в Квебеке, с этой точки зрения были никем иным, как заложниками этого союза. Но одного этого для достижения тех евангельских целей, которые стояли перед иезуитами, было мало. Необходимо было расширять сферу своего воздействия на индейцев, интенсифицировать усилия по обращению иных социальных слоев, формировать крепкие христианские объединения в рамках разных гуронских деревень.

С этой целью, уже в течение первого года своего апостолата у гуронов Бребёф обратился с призывом к своим руководителям прислать новых работников на это многообещающее миссионное поле. Призыв был услышан, и именно для работы в Гуронии летом 1635 г. из Франции прибыли будущие апостолы гуронов Франсуа Лемерсье и Пьер Пижар, а следующим летом еще трое: Шарль Гарнье, Пьер Шателлен и Изаак Жог. В сентябре 1637 г. к ним присоединился Поль Рагено. Таким образом, в 1636-1637 гг. в Гуронской миссии работали семь отцов, из которых лишь Жан де Бребёф находился там с самого начала[1683].

В условиях процессов этнической консолидации подкрепление оказалось как нельзя кстати. Миссионеры рассчитывали получить доступ к большему количеству народа для его христианизации. Но этим планам не суждено было сбыться. Осенью 1636 г. вновь ударила оспа, занесенная, вероятно, ирокезскими пленниками, и затем распространившаяся среди всех торговых партнеров гуронов (ниписсинг, алгонкинов и монтанье). В отличие от первой эпидемии 1634 г., эта оказалась намного опасней, длилась более 8 месяцев, и помимо гуронов, поразила и самих миссионеров. Из шести отцов и их четырех слуг семеро оказались прикованы к постели на краю смерти. На ногах оставались лишь Бребёф, Пижар и один из слуг, который полностью посвятил себя поиску пропитания для больных[1684]. В результате, дело конверсии сильно затормозилось. Среди гуронов вновь стали циркулировать

[1683] JR. Vol. IX. P. 209-301; Vol. XIII. P. 21-23, 87-89.
[1684] Факт болезни миссионеров позволил некоторым ученым утверждать, что это была не оспа, а грипп (*Trigger B. G.* The Children of Aataentsic... P. 526-527).

слухи о виновности «черных одежд» в эпидемии: «что мы… были причиной этого мора, и что единственной целью нашего появления в их стране было… их уничтожение»[1685]. Дело дошло до того, что перед иезуитами стали закрывать двери хижин, несколько глав домохозяйств угрожали им физической расправой. В этой ситуации Бребёф счел за нужное свернуть на время евангелизацию, предавшись совершенствованию в языке[1686].

У эпидемии были крайне важные последствия. Во-первых, она ускорила оставление иезуитами Ихонатирии, пределами которой их влияние было фактически ограничено с 1634 г. С этого момента миссионеры начинают располагаться в главных поселках страны, чтобы эффективнее влиять на конфедерацию в целом. Во-вторых, эпидемия обнажила очень серьезный кризис, отражавший начавшуюся поляризацию внутри гуронского общества в отношении к новой религии[1687]. Многие из окрещенных до болезни отступили от веры, «показывая, что вера состоит только в прекрасных словах, и что в своих сердцах они не имеют иного Бога, кроме желудка, и того, кто твердо обещает им вернуть здоровье в болезни»[1688]. Но некоторые остались стойкими, укрепив надежды миссионеров на создание гуронской церкви. Пережив этот кризис, не только сохранив, но и приумножив христианскую общность среди гуронов, иезуиты заложили фундамент будущей успешной христианизации всего этого народа.

Прежде всего, иезуиты вернулись к практике лечения и крещения при смерти. Уже воспринимаемые многими как могущественные шаманы, иезуиты приглашались некоторыми семьями для чтения молитв, рассматриваемых как часть лечебной магии. «Мы посещали их дважды в день, утром и вечером, и носили им суп и мясо, всегда пользуясь случаем, чтобы увещевать их взывать к помощи Бога, и кротко вести их к крещению». Некоторые слуги иезуитов имели начальные сведения в искусстве врачевания, в частности, умели отворять кровь. Многие индейцы «считали себя наполовину вылеченными, когда видели

[1685] JR. Vol. XI. P. 13-15; MNF. Vol. IV. P. 34.
[1686] JR. Vol. XIII. P. 11.
[1687] *Campeau L*. La Mission des Jésuites… P. 138.
[1688] JR. Vol. XIII. P. 165.

свою текущую кровь»[1689]. Более того, иезуиты активно постигали и традиционную медицину индейцев, отвергнув обрядовую сторону и приняв конкретную: используя некие корни, которые им показал один шаман, как для собственного лечения, так и для лечения других, а также прибегнув к потению – широко распространенному у североамериканских индейцев способу лечения. 29 сентября иезуитские миссионеры приняли участие в общем деревенском собрании для вознесения совместных молитв об изгнании болезни[1690]. Наряду с крещением, реальная лечебная помощь оказала благоприятное воздействие на гуронскую аудиторию.

В этой обстановке и начался перенос резиденции миссии из Ихонатирии в один из самых больших поселков гуронов, племенной центр «нации Медведя» – Оссоссане. Целью Бребёфа по-прежнему оставалось полное обращение одной из гуронских деревень, чтобы затем превратить ее в центр распространения христианской вести на другие поселения. Возможно, в этой стратегии он следовал примеру св. Франсуа Ксавье, который не покидал какое-либо поселение, пока не обращал все его население[1691]. Первоначально иезуиты делали ставку на Ихонатирию: это поселение возникло в результате переноса деревни Тоанче, в которой начинали работать еще реколлекты, Бребёф провел три года в период I Квебекской миссии, и именно среди этих людей он основал новую миссию в 1634 г.

Казалось, к концу 1636 г. можно было говорить об обращении большинства жителей Ихонатирии. 29 ноября, когда эпидемия достигла своего апогея, «все главные люди деревни собрались в нашей хижине, твердо решив сделать все, что мы считали надлежащим, чтобы склонить Бога к милосердию». Бребёф объяснил им, «что истинным и единственным средством избежать этого небесного бича, было поверить в Бога и твердо решить служить ему и соблюдать его Заповеди», тем самым отказавшись от всех прежних языческих заблуждений. Иезуиты требовали, чтобы гуроны «оставили свою веру в сны;

[1689] Ibid. P. 113, 181.
[1690] Ibid. P. 103-105, 115.
[1691] *Venn H*. Op. cit. P. 36.

чтобы их браки заключались на всю жизнь, и они соблюдали супружеское целомудрие; бесстыдные собрания людей (я стыжусь говорить более ясно); поедание человеческой плоти», и так далее. Супериор заставил все население Ихонатирии опуститься на колени «перед образом нашего Господа» и принести коллективную клятву «твердо верить в Бога и искренне служить ему, и установить весной небольшую часовню в его честь»[1692]. В то же время подобную клятву обязались принести жители соседней с Ихонатирией деревни Венрио: на общем совете 5 декабря Бребёф повторил перед жителями деревни те же условия, что и в Ихонатирии. В результате поддержки миссионера со стороны местных вождей, «все согласились на то, чего требовал отец, также обязавшись построить красивую часовню весной»[1693].

Однако Ихонатирия, хотя и была наиболее обращена миссионерами, не годилась на роль центра христианизации Гуронии как в силу своего периферийного положения, так и в результате сильнейшего опустошения, вызванного там эпидемией: «почти все рассеяны или мертвы от болезни»[1694]. Деревня угасала на глазах, и многие семьи перебирались именно в Оссоссане, формируя там христианскую общину. «Поэтому мы решили основать еще резиденции в других местах»[1695]. Ко всему прочему, поскольку люди продолжали умирать и после принесения клятвы, жители Ихонатирии вернулись к традиционным обрядам: «Они стали полными отступниками, – сокрушался о. Франсуа Лемерсье, – предав свои клятвы и совершая пожертвования всем колдунам страны»[1696].

В результате, зимой 1636/1637 г. иезуиты начали расширять ареал своего апостолата за пределы Ихонатирии, центром которого стало Оссоссане. В ноябре-декабре 1636 г. миссионеры совершили несколько визитов в селение, проведя разведку и оказывая помощь больным, результатом чего стало крещение 67 человек: 24 взрослых при смерти, «а

[1692] JR. Vol. XIII. P. 159-161, 169-171.
[1693] Ibid. P. 169-175.
[1694] Ibid. Vol. XVII. P. 11.
[1695] Ibid. Vol. XIV. P. 25.
[1696] Ibid. Vol. XIII. P. 175-177.

остальные все маленькие дети, и здоровые и больные». Симон Барон практиковался в лечении путем кровопусканий, «осмотрев более двухсот, а в один день целых пятьдесят» гуронов[1697]. Жители Оссоссане весьма заинтересовались клятвой, данной в Ихонатирии: они «проявили великое желание сделать то же самое, и приказали нам сообщать отцу-супериору, что полностью готовы сделать все, что он посчитает надлежащим в этом случае»[1698].

11 декабря был созван совет, «на котором отец [Бребёф] наставлял их о реальности Бога, который был хозяином нашей жизни, суммируя для них основные тайны нашей веры, объясняя им Божьи заповеди». По окончанию его проповеди «все решили, что впредь они признают Бога как их Господа». На следующий день эта «клятва была провозглашена». Деревенский шаман возвестил на улицах поселения, «что жители Оссоссане отказываются от всех их заблуждений, и обязуются построить весной хижину в честь [Господа], в случае, если ему будет угодно остановить распространение болезни. Какое утешение было видеть Бога, публично прославляемого устами варвара и одного из инструментов сатаны!»[1699].

Однако и там повторилась та же история, что и в Ихонатирии: отсутствие видимых результатов магической церемонии излечения (как, по всей вероятности, представляли себе гуроны принесение обетов под руководством иезуитов) и появление в Оссоссане весьма влиятельного шамана Тоннерауанонта, известного своей исцеляющей силой, привели к нарушению данной клятвы. Вновь начали практиковаться традиционные целительские обряды, несмотря на энергичное противодействие миссионеров. 23 декабря миссионеры были вынуждены покинуть Оссоссане, так как пребывание их там становилось все более опасным[1700].

[1697] Ibid. P. 149, 179.
[1698] JR. Vol. XIII. P. 165-169.
[1699] Ibid. P. 179-187.
[1700] Ibid. P. 203-207.

Тем не менее, иезуиты продолжали попытки укрепиться в этом поселении, совершая туда визиты в течение января, леча и крестя больных[1701]. 25 января от болезни умер шаман Тоннерауанонт, что во многом облегчило иезуитам возвращение в Оссоссане: «Начиная со смерти этого маленького колдуна, Бог изменил их сердца»[1702].

Однако до полного признания было еще далеко: оппозиция других шаманов продолжала оставаться достаточно сильной, многие гуроны сохраняли веру в миссионеров как колдунов, наславших порчу на их деревни. В этих условиях Бребёф решил вновь снизить активность миссии, призвав своих коллег к более интенсивному изучению гуронского языка, «ибо здесь нужны работники не для того, чтобы пожинать, но сеять, или скорее изучать язык, что бы слово Божье могло быть посеяно. Ибо, если они не сведущи в языке, они не могут сеять, и еще менее пожинать». «В изучении языка отец Шарль Гарнье занимает первое место», отмечал суперио в письме Вителлески[1703]. Учитывая то, что Гарнье был всего год в Гурони, его успехи в изучении этого трудного языка свидетельствовали о незаурядном таланте лингвиста.

С марта 1637 г. христианизация гуронов возобновилась. В течение месяца миссионеры посетили около десяти гуронских деревень, в том числе и селения других племен, наряду с аттиньявантан составляющих Гуронскую конфедерацию: аттиньеенонгнахак («нацию Веревки») и тахонтаенрат («нацию Оленя»). В частности, 29 марта Бребёф и Гарнье посетили Теаностайе, административный центр нации Веревки и самый многочисленный поселок во всей конфедерации. Миссионеры обсуждали не только возможность принятия христианства, но и проблему ликвидации того раскола между деревнями нации Медведя, свидетелями которого они стали летом 1636 г.[1704] В апреле Гарнье посетил петун, в то время также страдавших от оспы, приведя к крещению еще 15 человек[1705].

[1701] Ibid. P. 213-215, 223, 235.
[1702] Ibid. P. 243, 251.
[1703] Ibid. Vol. XI. P. 11, 19.
[1704] JR. Vol. XIV. P. 15-33.
[1705] Ibid. P. 35.

Но только в мае 1637 г. совет Оссоссане дал добро на строительство иезуитской резиденции в поселке, которая была закончена к июню с помощью всех жителей. Ее настоятелем был назначен Пьер Пижар, к которому вскоре присоединился Шарль Гарнье. «Насколько большими станут наши возможности проповедовать им теперь, когда мы поселились в Оссоссане, которое на самом деле является сердцем страны», – отмечал Ф. Лемерсье[1706]. Как образно выразился будущий суперио Гуронской миссии Жером Лалеман, «мы вошли с развевающимися знамёнами» в это селение[1707]. 5 июня 1637 г. о. Пижар отслужил в Оссоссане первую мессу, пока в хижине, где жили миссионеры. Но сразу же началось строительство первой в Гуронской стране деревянной часовни в европейском стиле, получившей название Непорочного зачатия Богоматери (Ля Консепсьон), как и вся резиденция[1708].

Одновременно Бребёф начал планировать основание еще одной резиденции в племенном центре аттиньеенонгнахак – Теаностайе. Именно с этой целью он посетил это селение в марте 1637 г.[1709] В июне Пижар отправился в Квебек, посланный Бребёфом как для обсуждения с суперио вопроса о переносе резиденции из Ихонатирии в Теаностайе, так и для сопровождения новой партии детей (около 10 человек) для семинарии в Нотр-Дам-дез-Анж. С собой он также увез вторую *Гуронскую Реляцию*, написанную на этот раз Франсуа Лемерсье. Остальной персонал резиденции составили Ш. Гарнье, П. Шателлен, И. Жог и Поль Рагено, прибывший в Гуронию вместе с Теуатироном, одним из первых выпускников Гуронской семинарии в Квебеке, 1 сентября[1710].

К лету 1637 г. иезуиты имели 350 крещений с начала их присутствия в Гуронии, или около 250 за прошедший год (1636-1637)[1711]. Учитывая контингент крестившихся (в основном больные и дети), можно предположить, что большинство из них умерло, но часть (особенно дети) была жива. 7 июня 1637 г.

[1706] Ibid. P. 25, 105.
[1707] Ibid. Vol. XVII. P. 11.
[1708] Ibid. Vol. XIV. P. 55-75.
[1709] MNF. Vol. III. P. 494; JR. Vol. XI. P. 17.
[1710] JR. Vol. XII. P. 113; Vol. XIV. P. 109, 141; *Campeau L*. La Mission des Jésuites… P. 147.
[1711] JR. Vol. XIII. P. 35.

в Ихонатирии после трехлетнего искуса был крещен первый гуронский мужчина около 50 лет в полном здравии – Тсиуэндаэнтахэй, получивший в крещении имя Пьер. Для миссионеров он, действительно, представлялся новым ап. Петром: «Мы надеемся, что он будет служить краеугольным камнем христианства в этой стране». Церемония крещения стала манифестацией миссионерского послания туземцам: «он был крещён публично и с церемониями Церкви, в присутствии главных людей этой деревни, некоторые из которых расценили этот акт с удивлением, а другие с желанием подражать ему»[1712].

16 августа того же года в Оссоссане был окрещен 35-летний племянник великого вождя аттиньявантан Шихоатенхва с именем Жозеф, ставший со временем истинным апостолом гуронов, наряду с де Бребёфом или Гарнье. Крещеный в болезни при смерти, он, однако, поправился и не только не отступил от принятой веры, но и публично провозгласил ее на специально созванном им пиру для жителей деревни[1713]. Это было традицией у многих североамериканских народов – сообщение важных событий личного характера перед всей общиной. Теперь это стало также нормой поведения гуронских неофитов: обратившиеся в христианство мужчины публично заявляли о своем выборе перед соплеменниками. Л. Кампо считает, что в этот период среди гуронов было от 100 до 200 христиан, рассеянных по разным поселкам[1714]. Именно с целью предоставления этой разрозненной общности единого центра и создавалась резиденция Ля Консепсьон в Оссоссане и Сен-Жозеф в Теаностайе[1715].

Можно сказать, что летом 1637 г. кризис достиг апогея. Увеличение гуронской аудитории иезуитов вызвало как успехи в апостолате, так и новые противоречия между ними и традиционалистски настроенным большинством конфедерации. Поводом стало резкое усиление эпидемии, эпицентром которой стало именно Оссоссане. По всей вероятности, иезуиты оказались косвенной причиной этого, ибо открытие там часовни и начавшаяся практика

[1712] JR. Vol. XIV. P. 77-99; MNF. Vol. III. P. 494-495.
[1713] JR. Vol. XV. P. 77-85.
[1714] *Campeau L.* La Mission des Jésuites… P. 144-145.
[1715] JR. Vol. XV. P. 59-61.

торжественных публичных крещений, «привлекло людей со всех концов» Гронии и, несомненно, способствовало распространению инфекции[1716]. Ситуация накалялась с каждой смертью, особенно предварительно крестившихся, иезуитов начали избегать: «Наши часы больше не рассматривались, поскольку они полагали, что это Демон смерти, а наши священные картины… были ничем иным как причиной того, что случилось с их больными. Одна деревня... решила больше не пользоваться французскими котелками, воображая, что все полученное от нас, было способно заражать. Просто видя нас идущими куда-либо, они думали, что мы занимаемся колдовством». Гроны подозревали, что миссионеры хранят в дарохранительнице тело мертвого ребенка, которое и было источником болезни. «Созерцайте нас, наконец, жалких изгоев; ибо с этого времени все покинули нас, и к нам относились только со страхом»[1717].

И вот, наконец, 4 августа 1637 года в Оссоссане собрался всеобщий совет гронской конфедерации, чтобы решить вопросы о войне с ирокезами и о судьбе миссионеров[1718]. Иезуиты были обвинены подавляющим большинством вождей и старейшин гронов в распространении болезни и смерти людей. «Не было никого из присутствующих, кто открыто встал бы на нашу защиту». В последующие недели ситуация продолжала нагнетаться: проводились малые и большие советы, наполненные призывами к смерти колдунов, гронская молодежь открыто выражала свою ненависть и готовность к расправе, 3 октября хижина миссионеров в Оссоссане сгорела по непонятным причинам[1719]. Тем не менее, пойти на крайние меры в отношении французов старейшины не решились. «Короче говоря, они

[1716] JR. Vol. XV. P. 13, 17-19; Vol. XIV. P. 77-79. По некоторым подсчетам, в результате эпидемии 1636-1637 гг. погибло до 5 тыс. гронов (MNF. Vol. IV. P. 154; *Warrick G. A*. A Population History of the Huron-Petun, A. D. 900-1650. Montreal, 1990. P. 399), т. е. почти 20% численности их конфедерации. Исследователи спорят о природе этой эпидемии. Большинство считает, что это была новая болезнь, возможно, скарлатина (*Trigger B. G*. The Children of Aataentsic... P. 528; *Dobyns H. F*. Their Number Become Thinned: native American population dynamics in eastern North America. Knoxville, 1983. P. 322).
[1717] JR. Vol. XV. P. 21, 35; MNF. Vol. IV. P. 22.
[1718] Отсутствовали только тахонтаенрат, «Олени», самый младший член конфедерации (JR. Vol. XV. P. 39).
[1719] Ibid. P. 51-53.

отложили заключение вопроса до возвращения гуронов, которые спустились до Квебека»[1720].

Получив отсрочку, Бребёф 28 октября написал от имени всех миссионеров завещание, которое передал в руки оставшихся верными индейцев. «Я считаю желательным для наших Отцов и слуг, – заканчивал он, – уйти в дома тех, кого они считают лучшими друзьями; отнести… все, что принадлежит ризнице, и прежде всего, сделать все возможное, чтобы спрятать наш Словарь, и все, что у нас есть о языке, в безопасном месте. Что касается меня самого, если Бог предоставляет мне милость Небес, я буду просить его о них, о бедных гуронах». Затем отцы пригласили гуронов Оссоссане на *Атсатайон*, то есть, прощальный праздник тех, кто собирается умирать. Подобное поведение, неожиданное для чужака, удивило и успокоило индейцев, как и доводы части вождей, по-прежнему заинтересованных в сохранении мира с французами. Возвращение мужчин-воинов с торгов смягчило ситуацию, сделав ее, по крайней мере, не опасной для жизни миссионеров. «Во всяком случае, с 6 ноября 1637 мы наслаждались невероятным миром»[1721]. Но противостояние продолжалось: речь шла о самом существовании Гуронской миссии.

Смягчение оппозиции миссионерам среди гуронов, особенно взрослого мужского населения, могло быть связано с августовскими событиями 1637 г. в Труа-Ривьер, во время ежегодных торгов между французами, гуронами и племенами Св. Лаврентия. 2 августа там начался большой межплеменной совет, на котором присутствовали губернатор Монманьи, супериор миссии о. Лежён, настоятель редукции Ля Консепсьон о. Бюте и его помощник о. Дюмарше. Из Квебека пришли также о. Даньель, встречавший новую партию гуронских учеников для семинарии, о. К. Пижар и о. П. Рагено, собиравшийся отправиться в Гуронию с торговым караваном. Монманьи убеждал гуронов «привести сюда несколько семей, которые будет жить мирно рядом с нашими французами».

[1720] Ibid. P. 37-47.
[1721] Ibid. P. 61-67.

Одновременно он подчеркивал все возможные выгоды для них от сохранения союза с Квебеком и согласия на его предложения. Все это было подкреплено щедрыми дарами[1722].

6 августа гуронские каноэ, отправившиеся в обратный путь, забрав с собой о. Рагено, или еще спускавшиеся к Труа-Ривьер, подверглись нападению могауков, которые захватили множество пленных и вынудили к бегству остальных. Среди погибших или плененных оказались и многие будущие семинаристы. После этого они двинулись к Труа-Ривьер, против находившихся там алгонкинов и монтанье, а также укрывшихся гуронов. Французы, по-видимому, не рассматривались ирокезами как враги, однако Монманьи встал на защиту своих союзников, получив подкрепления из Квебека. Иезуиты активно включились в оборону форта: Лежён «назначил отца Бюте защищать монтанье и заботиться о раненых, а отца Даньеля – гуронов. Отец Клод Пижар должен был вместе с хирургом помогать нашим французам; отец Дюмарше охранять часовню и слушать исповеди тех, кто мог преставиться». Сам суперио́р «находился во всех этих местах», наблюдая за происходящим. Однако ирокезы не решились напасть и отступили[1723]. В результате, по замечанию Лемерсье, прибывшие из Труа-Ривьер гуроны «были самыми довольными людьми в мире», что являлось «замечательным следствием приема, оказанного им на совете… в Труа-Ривьер. Они больше не верят, что мы вызвали их смерти»[1724].

В связи с этими событиями Лежён впервые выражал озабоченность возможными материальными проблемами, с которыми могла столкнуться Гуронская миссия в условиях ирокезского разбоя на речных коммуникациях. С ростом миссионного персонала «у наших Отцов не хватит средств для существования, ни одежды, ни возможности купить пищу. Я очень боюсь, что они будут вынуждены носить первую одежду, сделанную Богом для Адама и его жены»[1725]. Очень скоро его опасения оправдаются, в течение следующего десятилетия миссионеры в Гуронии будут фактически полностью отрезаны от

[1722] Ibid. Vol. XII. P. 195, 257.
[1723] JR. Vol. XII. P. 199-207, 215.
[1724] Ibid. Vol. XV. P. 53-55.
[1725] Ibid. Vol. XII. P. 229-231.

французской колонии. Однако это приведет не к краху миссии, а ее приспособлению к ситуации, созданию собственной экономической базы, позволившей ей существовать практически автономно до самого конца.

В этой ситуации иезуиты пересмотрели приоритеты конверсии: теперь наряду с больными и детьми большое внимание начинает уделяться главам домохозяйств, зрелым мужчинам, воинам и торговцам, изначально относящихся к французам, в том числе и к иезуитам, более благосклонно. Шихоатенхва, например, был главой пяти семей, живших в одном длинном доме, большинство из членов которых тоже крестились вслед за ним. Сам глава семейства воплощал в жизнь самые смелые ожидания своих наставников: «Он проповедует Иисуса Христа смело и по всякому случаю, и примером и словами, – отмечал Лемерсье. – Даже пытался этой зимой научиться писать, чтобы запомнить и повторить все то, о чем ему говорилось; но, прежде всего, чтобы иметь более четкое представление о числе своих грехов»[1726]. Его дом, таким образом, стал первым ядром христианской общины Оссоссане (не более 10 человек в 1638 г.). Эта благосклонность взрослого мужского населения конфедерации будет расти по мере усиления противостояния с ирокезами в течение 40-х годов XVII в., когда в Квебеке будут нуждаться не столько как в торговом партнере, сколько как в военном союзнике.

Был еще один фактор, связанный с этим, но имеющий субъективный характер: ужесточение военных конфликтов, частые поражения гуронов, несущие жестокую смерть от врага, создавали психологические предпосылки для восприятия воинами и их вождями христианского послания. Не случайно именно в это время вождь аттиньявантан Атсан, «первейший военный Капитан во всей стране», обратился к миссионерам с просьбой о крещении и покорно согласился принять наставление и ждать столько, сколько потребуется для своего обучения[1727].

[1726] JR. Vol. XV. P. 95, 111-113.
[1727] Ibid. P. 95, 131.

Не последнюю роль в этом сыграли также определенные элементы этого послания, особенно картины ада. Следуя практике визуализации (которая была основой *Духовных упражнений*, обязательных для каждого иезуита), миссионеры рисовали настолько впечатляющие образы адских мучений, что вызывали подчас ужас у своих слушателей[1728]. Тем более что за конкретными примерами далеко ходить было не надо: практика пыток пленных, в том числе и огнем, была хорошо развита как у гуронов, так и у их врагов. Представление, что подобные пытки могут длиться вечно, сильно впечатляло гуронских воинов. Так, в *Instructions d'un infidel moribond* четко проводилась мысль, что страдание пленника не может сравниться с тем, что претерпевают грешные души в аду. Боль «длится только короткое время для тех, кто связан, замучен и умирает», но грешников Бог наказывает «вечно»: «Они вдыхают огонь... Они готовят для себя еду из огня. Они пьют огонь... Огонь служит им ложем... Кровь кипит в их венах. Мозги кипят в их головах. Кипение никогда не закончится... Ах, как страшно под землей»[1729].

В иезуитских проповедях в связи с этим появляется новый мотив: демонизация ирокезов. Надо сказать, что «ирокезскую карту» миссионеры разыгрывали мастерски: «если для того, чтобы избежать рук ирокезов, они используют любое средство, какая еще должна существовать причина… не попасться однажды в руки жестокого врага, который будет мучить их вечно?»[1730]. Постепенно формировалась новая традиция: испрашивать у миссионеров крещение или, по крайней мере, благословение перед военным походом. «Некоторые молодые люди заняли место на нашей стороне, начиная с зимы, и их наставление заняло большую часть нашего времени; они предложили себя нам с их собственного согласия, со многими свидетельствами доброй воли», – сообщал Лемерсье в *Реляции* 1638 года[1731].

С этой зимы 1637/1638 г. миссионеры стали выступать с публичными проповедями в Оссоссане, наряду с прежней практикой посещения отдельных

[1728] Ibid. Vol. X. P. 29; Vol. XI. P. 9, 107, 207.
[1729] Huron Manuscripts... P. 611-619.
[1730] JR. Vol. XV. P. 117.
[1731] JR. Vol. XV. P. 125.

жилищ. Свои выступления иезуиты оформили в традиционных для гуронов рамках общественных пиршеств, на которых хозяева обращались к гостям со всевозможными речами. Миссионеры дважды устраивали такие пиры (9 января и 1 февраля 1638 г.), выступая с проповедями о жизни после смерти и альтернативе рая и ада, наряду с дальнейшей демонизацией ирокезов. Потребовалось более двух недель, чтобы организовать подобные встречи (на январском пире присутствовали 150 «капитанов», на февральском – «еще бóльшая аудитория»), но результат превзошел всякие ожидания: «они все решили, что должны, в конце концов, поверить нам и поверить в Бога!» К лету 1638 г. в Оссоссане было крещено 100 человек, «сорок четыре из которых, как мы верим, теперь на Небесах; по крайней мере, мы вполне уверены относительно двадцати двух маленьких невинных душ, которых смерть взяла из колыбели». Более того, гуроны, «с общего согласия, впредь признали отца-настоятеля одним из Капитанов деревни, и, следовательно, он мог собирать совет в нашей хижине в любой момент, по своему усмотрению»[1732].

Предоставление звания «капитана» Бребёфу отражало социально-политические нормы взаимоотношений в традиционном обществе. Каждый член общины мог быть облечен теми или иными полномочиями, исходя из его возможностей и талантов («рациональный авторитет» Э. Фромма). Миссионеры, выступавшие посредниками во франко-гуронских отношениях, с одной стороны, и заявившие о себе, как об особой религиозной группе, с другой, – приобрели собственный статус в гуронском обществе, что выразилось в этом своеобразном «аноблировании». Бребёф, как глава миссии, стал «капитаном», функциями которого было посредничество в отношениях с французами и направление деятельности новой религиозной группы, состоящей из европейских пришельцев и туземных жителей Оссоссане. Первая функция, видимо, подразумевалась изначально, например, во время переговоров гуронов с сенека в 1635 г., когда Бребёфа просили принять участие в них, прежде всего, как представителя союзника. Теперь определился и второй, религиозный аспект его деятельности.

[1732] JR. Vol. XV. P. 69, 113-119; MNF. Vol. IV. P. 32.

Тем самым, традиционное гуронское общество признавало новый социальный и религиозный феномен в своей структуре, пока только в рамках Оссоссане.

Видимо, в то же самое время (в 1638-1639 гг.), иезуитские миссионеры получили свои гуронские имена, что тоже было выражением их своеобразной адопции («усыновления») племенем. Священники, жившие в Оссоссане, получили имена: *Эшон* (Жан де Бребёф), *Шоозе* (Франсуа Лемерсье), *Анвеннен* (Антуан Даньель), *Аондешет* (Поль Рагено) и *Ораша* (Шарль Гарнье). Пьер Пижар (его гуронское имя неизвестно, возможно, он его не получил из-за отсутствия в Гуронии в это время), *Ариу* (Пьер Шателлен) и *Ондессон(к)* (Изаак Жог) оставались в резиденции Сен-Жозеф в Ихонатирии, подготавливая перенос резиденции «в самый большой поселок гуронов, называемый Теаностайе»[1733].

Новая резиденция была открыта 25 июня 1638 г. торжественной мессой, став преемником миссии в Ихонатирии, полностью к этому времени опустевшей. Поэтому и имя святого патрона Иосифа было передано этой новой деревне (Сен-Жозеф II)[1734]. Иезуиты разделились: Лемерсье, занявший место настоятеля в связи с отъездом Пижара в Квебек, Шателлен и Гарнье остались в Оссоссане, тогда как Бребёф, Жог и присоединившийся к ним позднее Поль Рагено окормляли паству Сен-Жозеф. Миссионерам в Теаностайе пришлось проделать ту же трудную и опасную работу по завоеванию доверия нации Веревки, которую пришлось проделать среди аттиньявантан Ихонатирии и Оссоссане. «Ибо эта деревня была прежде одним из основных источников самых черных клевет и наиболее злодейских заговоров против нас»[1735]. За последующий год иезуиты совершили в этом оплоте традиционализма 121 крещение[1736].

[1733] JR. Vol. XV. P. 111; MNF. Vol. IV. P. 30. Большинство этих имен представляет собой гуронское произношение французских имен миссионеров (как, например, *Уан* – Лемуан), хотя есть и попытки их трансляции, как, например, имя Пьера Шателлена *Ариу*, являющееся гуронским переводом его значения (фр. *Pierre* и гуронск. *yari8'ta* – камень), или следование аборигенной традиции наделения именем в связи с особенностями того, кого им именовали (имя Бребефа *Echon* означало некое лекарственное растение, что, видимо, отражало представление о нем гуронов как о сильном шамане, а имя Жога *Ondessonk* означало «хищную птицу») (см. *Steckley J.* Words of the Huron. Waterloo, 2007. P. 243-244; *Axtell J.* The Invasion Within… P. 83).
[1734] JR. Vol. XIV. P. 59-61.
[1735] Ibid. Vol. XVII. P. 59.
[1736] Ibid. P. 61-65.

Повседневный образ жизни иезуитских миссионеров в Гуронии в конце 30-х гг. мало изменился по сравнению с начальным периодом. «В четыре часа звонят колокола; затем следует молитва, в конце которой начинаются мессы и продолжаются до восьми часов; в течение этого периода все хранят молчание, читают духовные книги и молятся... В восемь часов дверь оставляют открытой для дикарей до четырех вечера; разрешают говорить с дикарями в это время, как с тем, чтобы по возможности наставить их, так и с тем, чтобы изучить их язык. В это время, также, наши Отцы посещают хижины города, чтобы крестить больных и наставлять здоровых». Вновь прибывшие в это время занимаются изучением языка, заботятся о хижине, помогают христианам и новообращенным в молитве. Все миссионеры активно трудятся в школе для детей неофитов. Часто там бывают «только один, два или три ученика с полудня до двух часов, когда колокол звонит для экспертизы совести. Затем следует обед, в течение которого читается какая-нибудь глава из Библии». На ужине вслух читается какое-нибудь религиозное сочинение, а также произносятся молитвы «на гуронском, из-за дикарей, которые присутствуют. Мы обедаем вокруг очага, сидя на бревне. По воскресеньям, вторникам и четвергам наставление дается самым важным людям деревни, как христианам, так и нет; по четвергам только христианам и катехуменам; в воскресенье утром только христианам. В большие церковные праздники празднуется торжественная месса. После обеда по воскресеньям в один час поется вечерня; затем следует наставление христиан и новообращенных; в пять часов поются повечерия, а в субботу вечером *Salve*, с литаниями Деве. В тот же день, при закрытии школы, дается короткая катехизическая инструкция детям; и один раз в месяц общий катехизис дается всей деревне помимо ежедневного наставления в их хижинах. В четыре часа вечера дикари-нехристиане отсылаются, и мы спокойно молимся… все вместе, после чего беседуем об успехах и помехах для веры в этих странах; затем мы беседуем о языке до ужина, который бывает в половине седьмого; в восемь часов литании, исповедь и затем мы удаляемся спать. Никто не имеет здесь безмятежного отдыха, как во Франции; все наши

Отцы и слуги поднимаются четыре или пять раз каждую ночь, что вызвано пищей и образом сна, т. е. лежа на земле, на циновке, и полностью одетым»[1737].

1638 г. стал поворотным в развитии миссионерской программы в Гуронии. Прежде всего, миссия поменяла начальника. Это был знак, что в Париже и Риме за развитием ситуации в Канаде следили с большим вниманием: французский провинциал Бине, с разрешения Вителлески, назначил суперио́ром Гуронской миссии о. Жерома Лалемана, 45-летнего профессa, ректора коллежа в Блуа. Он был значимой фигурой в иезуитском ордене, но при этом европейское руководство демонстрировало плохое понимание условий канадской миссии в целом. Человек этого возраста, без знания языка и опыта в такой стране, как Канада, мог стать обузой, к тому же в столь трудной миссии, как гуронская. К счастью, исключительные качества Лалемана компенсируют эти недостатки, хотя полностью гуронским языком он так и не овладеет[1738]. Его энергия и организаторский талант приведут к масштабной реформе всего миссионерского предприятия в Гуронии, давшей великолепные результаты. Имя, которое ему дадут гуроны – *Ашиандассе*, станет общим названием всех суперио́ров гуронской миссии[1739].

Вместе с ним летом 1638 г. в Гуронию отправились Франсуа Дюперон (гуронск. *Аноншиара*) и Симон Лемуан (гуронск. *Уан*), прибывшие в Новую Францию именно ради этой миссии. Их сопровождали также первые четыре донне – слуги-миряне, отдавшие себя в пожизненное услужение иезуитским миссионерам: плотник Шарль Буавен, сапожник Кристоф Реньо, аптекарь Жозеф Молер и Жак Леврье (профессия неизвестна)[1740]. Еще весной алгонкины распространили слухи в Квебеке об опасном положении миссионеров в Гуронии, и даже смерти некоторых из них. Губернатор Монманьи не

[1737] JR. Vol. XV. P. 165-167.
[1738] *Campeau L.* La Mission des Jésuites… P. 162. О. Жером Лалеман, брат Шарля Лалемана, будущий суперио́р миссии гуронов и дважды генерал-суперио́р миссии Новой Франции, был священником уже четыре года и преподавал физику в коллеже Клермон, когда впервые написал в 1626 г. письмо генералу Вителлески с просьбой о назначении в канадскую миссию. Несмотря на сильное желание, которое генерал поощрял в своем ответном письме, лишь в 1638 г. Жером получил приказ отправляться в Америку (MNF. Vol. II. P. 128, 130-131; Vol. III. P. 144; Vol. IV. P. 7).
[1739] JR. Vol. XVI. P. 239; *Trigger B. G.* The Children of Aataentsic... Vol. II. P. 366.
[1740] JR. Vol. XV. P. 151; Vol. XVII. P. 29.

осмеливался посылать туда новые партии французов, чтобы не погубить их. Два гуронских семинариста, Теуатирон и Андехуа, вызвались идти домой; о. Даньель и иезуитский слуга Гийом Кутюр – их сопровождать. В результате миссия в этот момент состояла из 10 иезуитских отцов: Ж. Лалеман, супериор миссии; Ж. де Бребёф, глава резиденции Сен-Жозеф в Теаностайе, под началом которого находились И. Жог, П. Рагено и С. Лемуан; Ф. Лемерсье, настоятель резиденции Ля Консепсьон в Оссоссане, где находились А. Даньель, П. Шателлен, Ш. Гарнье и Ф. Дюперон. 12 слуг, «нескольких молодых людей, предоставленных нам для заботы о мирских делах, и заменяющих нам светских братьев[-коадъюторов]», были разделены между резиденциями. «Что касается других французов, то их здесь нет»[1741].

Именно активное привлечение светских слуг (*donnés*) стало одним из важнейших изменений в миссионерской работе не только в Гуронии, но и в иезуитской миссии в Канаде в целом. Огромная польза этого нового института в рамках Гуронской миссии была сразу оценена ее участниками. Она, столь удаленная от французских поселений, не могла, конечно, полностью обойтись без светского обслуживания. Традиционно у иезуитов эти обязанности выполняли коадъюторы: готовка пищи, уборка помещений, подготовка проведения ритуалов. Но у гуронов такими делами могли заниматься и сами миссионеры. Другое дело, плохо согласующиеся с монашеским образом жизни и обетами, потребности в использовании оружия, либо для охоты, либо для защиты миссионеров, рубке деревьев для строительства или очага и так далее. Коадъюторы здесь помочь могли мало, ибо сами давали монашеские обеты и являлись членами конгрегации. «Светский слуга может сделать то же, что и брат коадъютор, но коадъютор не может того, что может сделать слуга, например, пользоваться аркебузой», отмечали защитники этого нового вида слуг[1742].

[1741] JR. Vol. XV. P. 157-159; Vol. XVIII. P. 11; MNF. Vol. IV. P. 258-259, 768. Из этих первых донне, двое станут позже братьями-коадъюторами (Молер и Реньо), а двое других (Лекок и Леврье) останутся в услужении до самой смерти (MNF. Vol. IV. P. 259).
[1742] MNF. Vol. V. P. 51.

Другим нововведением стало применение «летучей миссии», опробованной Бребёфом вместе с лидером неофитов Оссоссане Жозефом Шихоатенхвой впервые зимой 1638/1639 г., и в результате которой возникли две новых миссионерских станции среди других племен гуронской конфедерации – Сен-Мишель (племенной центр тахонтаенрат Сканонаенрат) и Сен-Иньяс (деревня аттиньеенонгнахак Таенхатентарон)[1743]. Создание приходских объединений (в Ля Консепсьон и Сен-Жозеф) не освобождало иезуитов от заботы о менее важных деревнях. «Мы не удовлетворяемся работой в деревнях, где имеем резиденции; но, чувствуя себя немного сильнее, чем в прошлом, в работниках, знакомых с языком, мы предприняли миссии в деревнях, больших и маленьких, – особенно в течение зимы, единственное время, подходящее для этого»[1744]. Речь шла о методичных поездках по округе, центром которой являлась одна из обеих резиденций. По двое, иезуиты проходили по деревням, ища христиан, чтобы их наставлять, больных, чтобы крестить, и, если возможно, остальных, чтобы их привлекать в Церковь и обучать. Одновременно, «летучая миссия» оказывалась хорошей школой для вновь прибывших миссионеров: «Мы решили, что, поскольку трех старших с одним новичком будет достаточно для работы в винограднике каждой резиденции, один старший с одним новичком могли бы заняться исследованием страны, и помогать исполнить планы божественного провидения для какой-нибудь предопределенной души»[1745].

Лалеман принял идею «летучих миссий», и повторил их весной 1639 г., когда четверо миссионеров, наиболее изучивших гуронский язык, посетили множество индейских селений, «стараясь не пропустить ни одной хижины Дикарей». «Эти миссии, от Пасхи до Праздника вознесения [апрель-июнь], дали нам 28 крещёных, из коих несколько отправились на Небеса», прежде всего, 11 пленных ирокезов-сенека, крестившихся перед казнью[1746]. В результате реализации «летучих миссий» иезуитские миссионеры, наконец, смогли

[1743] JR. Vol. XV. P. 169-171; Vol. XVII. P. 95, 99.
[1744] Ibid. Vol. XVI. P. 249.
[1745] Ibid. Vol. XVII. P. 87.
[1746] JR. Vol. XV. P. 185; Vol. XVII. P. 103-107, 111.

охватить всю Гуронию, заложив основы дальнейшего прогресса их миссии: зимой 1639/1640 г. «не осталось ни одной хижины в наших тридцати двух деревнях, куда бы не принесли слово Божье»[1747]. В дальнейшем «летучие миссии» стали основой инициированной Лалеманом миссионерской экспансии за пределы Гуронии, к петун, нейтральным, ниписсинг и другим соседним народам.

И, наконец, важнейшее изменение было связано со строительством центральной иезуитской резиденции, вне каких-либо гуронских поселений, но в самом сердце страны Вендат. Основными причинами для этого шага стали особенности образа жизни гуронов: совет Оссоссане (Ля Консепсьон) принял решение перенести поселение к весне 1640 г. Строительство там большой часовни во французском стиле, законченное под руководством донне-плотника Ш. Буавена к этому времени (лето 1638 г.), такое же строительство, ведущееся в Теаностайе (Сен-Жозеф II), в данной перспективе делало подобные деревенские резиденции, мягко говоря, нерентабельными. Супериор, рассмотрев «два метода, которыми можно продолжать далее обращение этих людей, – или путем резиденций, или путем миссий», сделал выбор в пользу последних, хотя этот путь был «намного более беспокойным и трудным»[1748].

Система увеличения резиденций оказывалась дорогостоящей: «И так, чтобы по прошествии нескольких лет мы не были вынуждены менять место, как делают Дикари, которые перемещает свою деревню с одного места на другое после восьми или девяти лет, мы выбрали место, где решили, что сможем обосноваться постоянно; откуда мы могли бы направить достаточное число миссионеров, с целью идти с наибольшей свободой, и передавать деревням и ближайшим нациям святое Имя Нашего Господа»[1749]. Главная миссия Сент-Мари (совр. канадская пров. Онтарио) начала строиться летом 1639 г., и в сентябре иезуиты, предоставив необходимые дары атаронронон,

[1747] Ibid. Vol. XVIII. P. 23.
[1748] Ibid. Vol. XIX. P. 123-125.
[1749] Ibid. P. 133.

хозяевам этой территории, перешли туда из Оссоссане. В марте 1640 г. к ним присоединились миссионеры из Теаностайе[1750].

У выбранного для новой резиденции места были большие преимущества. Она располагалась в устье маленькой реки Уай, впадавшей в Джорджиан-Бей и служившей удобной коммуникацией для доставки подкрепления и ресурсов в миссию. Это место также находилось в центре Гуронии, обеспечивая связь со всеми нациями конфедерации и, одновременно, реализуя столь почитаемый членами ордена принцип централизма. Теперь, во время полевого и торгового сезона (то есть, летом), когда большинство взрослого населения гуронских деревень отсутствовало в них, миссионеры могли удалиться в свою постоянную резиденцию для совершенствования в языке, духовных упражнений, просто отдыха и подготовки к возобновлению апостолата, начинавшегося осенью с возвращением мужчин с торгов или военной тропы, а женщин – с полей, и продолжавшемся всю зиму и большую часть весны[1751].

Здесь, также, была «достаточно хорошая земля для туземного зерна», то есть, маиса. В 1640-1644 гг. гуроны предоставляли кукурузу европейцам, так как в период строительства уделить культивации почвы достаточно внимания не могли, и только в 1645 г. возникла иезуитская распашка в Сент-Мари[1752].

Первоначальный облик резиденции был весьма скромен: это был традиционный гуронский длинный дом 12 *м* длиной и 6 *м* шириной, разделенный внутри перегородкой на жилое помещение и часовню[1753]. В 1640 г. началось масштабное строительство силами шестерых донне и восьми наемных работников[1754]. В 1642-1643 гг. в Сент-Мари донне построили госпиталь, церковь и раздельные дома для неофитов и нехристиан, «место, где неверующие, кого допускают только днем, во время их путешествия, могут всегда услышать несколько добрых слов об их спасении». Рядом с церковью было заложено христианское кладбище. «С тех пор, умирающие христиане не

[1750] JR. Vol. XIX. P. 135; *Côté J.* Op. cit. P. 113; *Campeau L.* La Mission des Jésuites… P. 177.
[1751] JR. Vol. XIX. P. 137.
[1752] Ibid. P. 117, 135.
[1753] *Jury W.*, *Jury M. E.* Sainte-Marie among the Hurons... P. 23; MNF. Vol. IV. P. 480-481.
[1754] *Côté J.* Op. cit. P. 68.

только деревни ля Консепсьон, но и Сен-Жозеф, в пяти лье [ок. 25 *км*] от нашего Дома, желали быть похоронены на нашем кладбище»[1755].

Резиденция была укреплена каменной стеной; позднее (в 1648 г.) была построена вторая стена с четырьмя бастионами по углам, также из камня[1756]. В 1644 г., в результате прибытия в Гуронию отряда 22 французских солдат, в Сент-Мари были возведены несколько бараков на каменном фундаменте, а также прорыт канал более 100 *м* длиной, ведущий в р. Уай, снабжавший резиденцию водой и облегчавший доставку припасов[1757].

Сложно сказать, что явилось главной причиной строительства настоящего форта в Гуронской миссии. Возможно, рост оппозиции присутствию французов среди гуронов в условиях эпидемии 1639-1640 гг., хотя проект резиденции был создан до ее вспышки[1758]. Некоторые историки (например, Биггар и др.) считают, что строительство форта было вызвано стремлением французских властей закрепиться в этом регионе, бывшим главным источником мехов, перед лицом усиления английской и голландской экспансии в Северной Америке[1759].

Сами иезуиты инициировали такие опасения, сообщая в метрополию о вооружении голландцами и англичанами ирокезов огнестрельным оружием, явно направленным против Франции. С этой идеей согласуется известие о дотации кардинала Ришелье Гуронской миссии (1000 ливров), якобы предоставленной в 1638 г., которую, возможно, использовали для строительства форта[1760].

Резиденция Сент-Мари, помимо своей главной функции – административного центра миссии, выполняла и иные задачи, связанные, прежде всего, с организацией религиозной жизнедеятельности миссионеров.

[1755] JR. Vol. XXVI. P. 201-203, 209-211.

[1756] При строительстве укреплений иезуиты сами изготовили цемент, по мнению американского редактора *Реляций*, «равный лучшему портлендскому, и секрет [производства] которого был утерян» (Ibid. Vol. XIX. P. 271-272)

[1757] *Jury W.*, *Jury M. E.* Sainte-Marie among the Hurons... P. 62, 71, 111.

[1758] JR. Vol. XVII. P. 145-215.

[1759] *Du Creux F.* Op. cit. Vol. I. P. xvii.

[1760] MNF. Vol. IV. P. 67; JR. Vol. XV. P. 217; Vol. XVII. P. 219; *Shea J. G.* Op. cit. P. 125; *Martin F.* Hurons et Iroquois... P. 191.

Будучи монахами, иезуиты обязаны были уделять определенное время собственным духовным обязанностям и потребностям, что было весьма затруднительно в гуронских селениях. Прежде всего, необходимость в ежегодном уединении для медитаций и занятий духовными упражнениями. Строительство Сент-Мари снимало эту проблему. «Три раза в году, – сообщал П. Рагено, – нас утешало зрелище нашего воссоединения с целью обсудить средства, необходимые для обращения этих народов, и оживить друг друга, дабы вынести все, и сделать все в наших силах, чтобы Богу поклонялись»[1761].

Многие исследователи считают, что при создании Сент-Мари в Гуронии Лалеман руководствовался той же идеей редукций, что и П. Лежён двумя годами раньше в Квебеке[1762]. Помимо того факта, что миссионеры в Гуронии следили за развитием «парагвайского проекта», получая сведения о нем в письмах из Европы[1763], это подтверждается изначально существовавшим проектом поселения в самой резиденции, или близ нее, христианских гуронов. По сути, первый христианский гурон, Жозеф Шихоатенхва, прибыл в резиденцию уже вместе с миссионерами, прожил там определенное время, получив «некоторое представление о духовных упражнениях»[1764]. Летом 1641 г. несколько семей неофитов поселились в Сент-Мари, и в дальнейшем их количество продолжало расти. Среди гуронских христиан складывается традиция посещать мессу в Сент-Мари по воскресеньям. Так как некоторые из них жили достаточно далеко от поста, они приходили в субботу вечером, а уходили в понедельник утром. Чтобы обеспечить этих гостей крышей над головой, донне построили для них на территории миссии в 1641-1642 гг. гуронские дома из коры. Посещения резиденции чередовались с визитами миссионеров в их деревни, так что неофиты посещали резиденцию с периодичностью в две недели[1765].

[1761] JR. Vol. XXIX. P. 257-259.
[1762] *Rochemonteix C.* Op. cit. T. I. P. 385-386; *Wynne J. J.* Op. cit. P. 133; *Côté J.* Op. cit. P. 101, 150.
[1763] JR. Vol. XVIII. P. 37.
[1764] Ibid. Vol. XIX. P. 137-139.
[1765] Ibid. Vol. XXI. P. 141-143; Vol. XXIII. P. 21; Vol. XXVI. P. 211.

С 1644 г. эти посещения приобрели форму паломничеств – Сент-Мари стало святыней. Бреве папы Урбана VIII от 18 февраля 1644 г. предоставило полное отпущение грехов всем пилигримам, посетившим часовню св. Иосифа в Сент-Мари[1766].

В результате основания Сент-Мари изменилась вся структура миссионной территории. Осенью 1639 г. Лалеман разделил всю конфедерацию на пять округов, в целом, соответствующих племенным границам гуронской конфедерации, куда направил по два миссионера из тринадцати, присутствовавших на тот момент в Гуронии. Первый округ сохранил имя Ля Консепсьон, с центром в Оссоссане, обслуживающий цепь поселков и деревень аттиньявантан на западе гуронской страны (ок. 12)[1767]. Возглавил его Поль Рагено, которому помогали Франсуа Дюперон и только что прибывший (10 сентября) Пьер-Жозеф-Мари Шомоно. Второй округ назывался Сен-Жозеф, с центром в Теаностайе, и включал два поселка: Сен-Мишель тахонтаенрат и Сен-Иньяс аттиньеенонгнахак. Эту миссию взяли на себя Бребёф и Шателлен[1768]. Третий, насчитывавший три поселка арендаронон (Контареа, Сен-Жоаким и Сент-Элизабет), до сих пор не получивших достаточного наставления, был назван Сен-Жан-Батист, с центром в селении Контареа. Пасторами диоцеза стали Антуан Даньель и Симон Лемуан[1769]. У округа, созданного вокруг главной резиденции и включавшего четыре поселка атаронронон (Сент-Анн, Сен-Луи, Сен-Дени и Сен-Жан), было и соответствующее название – Сент-Мари. Его настоятелями стали Лемерсье и вернувшийся в Гуронию Пьер Пижар. Последняя команда, Шарль Гарнье и Изаак Жог, отправилась к петун, союзной с гуронами лиге, составленной из двух племен, обитавших в 9 поселениях. В результате возник последний миссионерский округ – Св. Апостолов, построенный на основе «летучих

[1766] MNF. Vol. VI. P. 10-11.
[1767] Помимо Ля Консепсьон (Оссоссане), этот округ включал в себя следующие поселки: Сен-Франсуа-Ксавье, Сен-Шарль, Сент-Агнес, Сент-Мадлен (Аренте), Сент-Женевьев, Сен-Мартен, Сен-Антуан, Сент-Сесиль, Сент-Катрин, Сент-Терез, Сент-Барб, Сен-Этьен (*Campeau L.* La Mission des Jésuites… P. 176).
[1768] JR. Vol. XIX. P. 183-185.
[1769] В 1641 г., в связи с расширением ареала миссионерской работы на нейтральных и ниписсинг, а также ухода Ж. де Бребёфа в Квебек, миссии Сен-Жозеф и Сен-Жан-Батист были объединены в одну под руководством Даньеля и Лемуана (*Campeau L.* La Mission des Jésuites… P. 200).

миссий»[1770]. «В День всех святых [1 ноября 1639 г.] мы рассеялись… до весны, чтобы найти мужчин, женщин и детей в их хижинах; хотя это самое неудобное время для путешествия»[1771]. В то время как каждая миссионерская команда проходила по своему округу, она давала имя святого патрона каждому поселку и составляла перепись населения. В результате собранных сведений было подсчитано, что в 1639 г. в Гуронии и у петун в 32 селениях проживало 12 тыс. человек (10 тыс. гуронов и 2 тыс. петун), из которых около 100 открыто исповедовали новую веру[1772].

И вот результат этой реформы: в апреле 1639 Ф. Дюперон насчитывал 300 крещений, а 1 апреля 1640 г. Лалеман сообщил о более тысячи крещений за прошедший год, что, добавляя к 1 200 крещений предыдущих лет, дает более двух тысяч обращенных гуронов[1773]. Практика публичных торжественных крещений становится постоянной, что свидетельствует о существовании постоянного катехумената, и они приобретают массовый характер. Приоритетным становится крещение не отдельных лиц, а семей, что показывает понимание миссионерами специфики родственных отношений гуронов, известных своей крепостью и силой. В Оссоссане зимой 1638/1639 гг., в только что построенной донне по всем канонам европейской архитектуры часовне, были крещены десять семей «со всеми церемониями Церкви... все из разных наций» (то есть, гуронов и венро), всего около 50 человек[1774]. В Теаностайе на Новый год крестились сразу 15 человек, среди которых были первые здоровые взрослые. К весне же их количество составило 50 человек[1775]. Даже в недавно открытой миссии в Сен-Мишель «шестеро или семеро были крещены с церемониями Церкви»[1776]. Ж. Лалеман был настолько воодушевлен количеством и пылом этих неофитов, что объявил день праздника Непорочного Зачатия Девы Марии (8 декабря), к

[1770] JR. Vol. XX. P. 43-51.
[1771] Ibid. Vol. XIX. P. 125.
[1772] JR. Vol. XVIII. P. 11; JR. Vol. XIX. P. 125-127; MNF. Vol. IV. P. 230; *Campeau L.* La Mission des Jésuites… P. 176.
[1773] JR. Vol. XV. P. 187; Vol. XIX. P. 77; MNF. Vol. IV. P. 228, 468-470.
[1774] JR. Vol. XV. P. 169, 173-177, 189; Vol. XVII. P. 33.
[1775] Ibid. Vol. XVII. P. 81-83, 95-97; Vol. XV. P. 189.
[1776] Ibid. Vol. XV. P. 189.

которому было приурочено торжественное крещение наиболее крупной группы жителей Оссоссане, днем «рождения этой новой Церкви, и начала счастья и благословения для этой страны», а 31 декабря, соответственно, днем возникновения церкви Сен-Жозеф II[1777].

Христианская община в Оссоссане, насчитывавшая в прошлом году 5-6 человек из хижины Шихоатенхвы, весной 1639 г. состояла почти из 60 членов, то есть, больше половины всех гуронских христиан. Еще около 50 человек были катехуменами, ожидавшими крещения[1778]. В Теаностайе к лету 1639 г. сформировалась община из 28 неофитов, открыто исповедующих христианство[1779]. Христианское рвение неофитов всячески расхваливалось иезуитами в их письмах и реляциях. «Хотя они не ходят к мессе, кроме как по торжественным праздникам и по воскресеньям, – сообщал в мае 1639 г. Симон Лемуан из Оссоссане, – все же они приходят в нашу часовню из коры каждое утро, и часто каждый вечер, вознести свои молитвы». К этому времени миссионеры перевели на гуронский язык крестное знамение, *Actus contritionis* (молитва раскаяния), *Pater*, *Ave* и нескольких других молитв, «которые эти верные неофиты, более всего их взрослые и старики, произносят… со всех сторон, с большим чувством»[1780].

К этому времени гуронские неофиты освоили практику коленопреклонения перед алтарем и во время совершения таинств. Когда гуроны впервые посетили иезуитскую часовню в Квебеке в 1633 г., они все сели на корточки, «как обезьяны», перед алтарем, потому что стояние на коленях было для них положением «и странным, и необыкновенным». Но уже к 1637 г. гуронский новообращённый был способен молиться на коленях до трех четвертей часа. На Рождественской службе 1639 г. он стоял на коленях в течение 5 месс подряд. «Для индейца, который никогда не знал такого

[1777] JR. Vol. XVII. P. 33, 83; MNF. Vol. IV. P. 232.
[1778] JR. Vol. XVII. P. 25, 37.
[1779] Ibid. P. 61-65.
[1780] Ibid. Vol. XV. P. 193.

положения, – отмечал о. Ж. Лалеман, – это могло бы сравниться с малым мученичеством»[1781].

Тем не менее, пропорция смертей на число крестившихся оставалась по-прежнему высокой, – иезуиты еще сохраняли практику крещения, прежде всего, больных детей («360 детей младше семи лет»), ведь 1639-1640 гг. стали временем третьей эпидемии оспы в Гуронии[1782]. Из всей этой тысячи, отмечал Ж. Лалеман, «нет и двадцати крещёных вне опасности смерти», тогда как из крестившихся «в состоянии здоровья, едва ли встретятся четверо или пятеро», как правило, «добрые старцы за восемьдесят»[1783]. Как писал Ж.-М. Шомоно, «результаты были скорее для Церкви торжествующей, чем воинствующей»[1784]. Эпидемия началась в июле 1639 г., вновь в результате торгового контакта в Труа-Ривьер, где присутствовали алгонкины, заразившиеся во время их пребывания в Новой Англии[1785].

Рецидив болезни вызвал новые гонения на миссионеров и массовое отступничество ранее обращенных гуронов. Вновь возродились обвинения иезуитов в колдовстве. «Они больше не говорят ни о чем [другом], они кричат громко о том, что французы должны быть уничтожены», сообщал о. Ж. Лалеман. «В течение всей зимы каждый день мы ждали известий о смерти кого-нибудь из наших миссионеров», вторил ему Шомоно[1786]. Наибольшие гонения произошли в Оссоссане, казавшемся иезуитам настоящим оплотом христианства в Гуронии. Индейцы сбросили кресты над хижинами миссионеров, угрожали им смертью, едва не убили о. Рагено[1787]. Среди всех этих потрясений лишь Жозеф Шихоатенхва, Рене Тсондиуане и старая женщина по имени Анна, несмотря на то, что в их семьях были жертвы болезни (Тсондиуане потерял 11 родственников, Анна – всех), остались верны обетам крещения. Эти люди, фактически, и составляли к 1640 г. всю христианскую

[1781] Ibid. Vol. V. P. 265; Vol. XVII. P. 39, 43.
[1782] Ibid. Vol. XIX. P. 79.
[1783] Ibid. P. 123, 267.
[1784] Ibid. Vol. XVIII. P. 11-13, 23; Vol. XIX. P. 123
[1785] Ibid. Vol. XIX. P. 89.
[1786] Ibid. Vol. XIX. P. 91, 197-199; Vol. XVIII. P. 25.
[1787] Ibid. Vol. XIX. P. 93, 97, 115, 129, 213-215.

общину Оссоссане[1788]. С их помощью иезуиты смогли крестить в течение зимы более 250 человек в Ля Консепсьон[1789].

«Вера находится... в позоре не только в этой деревне, но также и во всех соседних деревнях». В Теаностайе перед священниками закрывали двери домов, осыпая их проклятьями и оскорблениями. Вождь аттиньеенонгнахак Ондиуахареа, ранее крестившийся, отрекся от веры и приказал изгнать миссионеров. Отца Бребёфа, которого особенно ненавидели и боялись, зверски избили дубинками. «В умах этих бедных Дикарей он всегда признавался за самого великого колдуна французов, и источника всех бедствий, которые разрушают страну»[1790]. Во многом из-за этой нетерпимости весной 1640 г. миссионерский персонал Сен-Жозеф во главе с Ж. де Бребёфом покинул свою резиденцию и отправился в Сент-Мари, успев, тем не менее, совершить 260 крещений[1791].

Поселения тахонтаенрат и аттиньеенонгнахак, где миссионеры только что основали посты Сен-Мишель и Сен-Иньяс, были «торжественно закрыты для нас Капитанами и Старейшинами». Лишь арендаронон Сен-Жан-Батист сохранили относительную лояльность французам. Во время очередного всеобщего совета конфедерации, проведенного весной 1640 г. в Сен-Луи, когда все кланы высказались вновь за казнь миссионеров, арендаронон выступили против[1792]. Возможно, это спасло иезуитам жизнь. Казалось, все труды и страдания предыдущих лет были абсолютно бесплодны. Оптимизм, свойственный *реляциям* из Гуронии в 1638 и 1639 гг., сменился глубоким разочарованием и опасением за судьбы только что рожденной Гуронской церкви. Говоря о Гуронской церкви, Лалеман с горечью писал: «Теперь мы увидели, к нашему великому сожалению, природу почвы, на которой она была построена; это оказался в основном песок, ветры и штормы почти обрушили все на землю». Миссионеры констатировали, что хотя они и

[1788] *Campeau L*. La Mission des Jésuites... P. 184.
[1789] JR. Vol. XIX. P. 219.
[1790] Ibid. P. 193-195
[1791] Ibid. P. 135, 185.
[1792] JR. Vol. XIX. P. 177-179, 193-195, 207-213; MNF. Vol. IV. P. 698.

«остались с семенем, но с малым и скудным, – три или четыре главы семейств, да несколько старух»[1793].

В период последней эпидемии гонениям подверглись не только иезуиты, но и принявшие христианство гуроны, что свидетельствовало о росте их количества и влияния в конфедерации. Многие из них были даже вынуждены искать защиты от разъяренных соплеменников за стенами Сент-Мари.

Миссионеры этой зимой также засвидетельствовали первые признаки культурной адаптации гуронами христианского послания, ведшей к формированию синкретизма. В селении Сен-Жан-Батист накануне Рождества одному индейцу явился «демон в виде высокого и красивого молодого человека», и заявил, что он – «хозяин земли, которого вы, гуроны, почитаете под именем Иоскеха, а французы неправильно называют Иисусом, но они не знают меня». Свое явление Иоскеха объяснил печалью о судьбе гуронов и готовностью помочь им: «я пришел, чтобы рассказать тебе о причинах и лекарствах от твоей беды. Чужаки, вот единственная причина этого... Ты можешь предотвратить эту беду; изгони из твоей деревни черные одежды». Даже, возможно, в предложенном Иоскехой лечении, присутствовали христианские элементы, прежде всего, вода – как основное средство исцеления: «собери столько-то воды… и скажи старшим отнести и раздать эту микстуру в течение ночи». Форма же обряда исцеления оставалась традиционной: коллективное действо, в котором участвовала вся община под руководством вождей[1794].

Тем не менее, миссионерам, с помощью Жозефа Шихоатенхвы, удалось остановить развитие этого культа, и даже обратить себе на пользу, выступив с публичными проповедями на советах, собранных по поводу видения и обрядов исцеления. Многие арендаронон восприняли аргументы иезуитов, как утверждение их более сильной магии, чем у последователей Иоскехи-Иисуса, и обратились к ним с просьбой о крещении. В результате, этой зимой в Сен-Жан-

[1793] JR. Vol. XVII. P. 229-231; Vol. XIX. P. 199.
[1794] JR. Vol. XX. P. 27-31.

Батист было крещено 140 человек, «большинство из которых умерло, и среди прочих, 40 маленьких детей». Крещения просили еще многие другие, «но мы не торопимся, их нужно испытать»[1795].

Это – знаковая фраза. Именно с этого времени миссионеры постепенно стали отходить от практики поспешных крещений при смерти, место которых занимает долгий (до трех лет) катехуменат здоровых людей, сопровождаемый постоянным надзором и наставлением. «Прежде всего, мы стремимся к обнаружению почвы или людей, где семя и зачаток слова Божьего, возможно, пустят корни, чтобы уделить наше внимание им впоследствии и вырастить их как катехуменов», писал Ж. Лалеман в 1639 г.[1796] К 1641 г. кризис был преодолен. В мае Ж. Лалеман мог уверенно сообщить читательской аудитории его *Реляции* о положении в Гуронии, что «этот дом – дом мира», в котором жили уже 50 членов христианской церкви, «та закваска, которая, постепенно вырастая, в свое время окажет влияние». В Ля Консепсьон насчитывалось около 30, и в Сен-Жозеф – 20 неофитов[1797]. Показательно количество крещений в 1640-1641 гг. – всего 100, по сравнению с 1000 предыдущего года[1798].

Лалеман приступил к разработке новых стратегий обращения, исходя из стабилизации положения миссии. В частности, в той же *Реляции* 1641 г. он делает упор на работе по укреплению индейских браков – залоге будущего христианского образа жизни. С этой целью были даже собраны средства во Франции, где «определенные влиятельные люди решили предоставить постоянные фонды из десяти или двенадцать экю, необходимые для создания этих браков». Некоторые из этих персон «желают, чтобы их имена были даны семьям, созданным браками, обеспеченных усилиями их милосердия»[1799]. О необходимости укрепить браки среди гуронов как наиважнейшей задаче супериор писал генералу Вителлески в марте 1644 г.[1800]

[1795] Ibid. P. 35-37.
[1796] Ibid. Vol. XVI. P. 243-245.
[1797] Ibid. Vol. XXI. P. 135. Бребёф в письме Вителлески из Квебека от 20 августа 1641 г. говорит о 60 членах Гуронской церкви (Ibid. Vol. XX. P. 103).
[1798] Ibid. Vol. XXI. P. 143.
[1799] Ibid. P. 135-137.
[1800] MNF. Vol. VI. P. 16; см. также: JR. Vol. XXVII. P. 69-71.

В целом, можно говорить о качественном сдвиге в иезуитском апостолате в Гуронии, начиная с 1640 г. Во многом, конечно, он был результатом долгого и упорного труда миссионеров, и не только иезуитских. Однако представляется, что более мощным фактором начавшейся массовой христианизации гуронов стал комплекс экономических, политических и психологических процессов, вызванных изменением баланса сил в североамериканском Вудленде. Резкое усиление экспансии ирокезов в долину р. Св. Лаврентия на рубеже 30-40-х гг. увеличило для гуронов нужду в союзе с французами. Им невозможно было сохранить роль торгового посредника между племенами запада и Квебеком без контроля над водными коммуникациями, такими, как реки Оттава и Св. Лаврентия. Нейтральные, петун, ниписсинг, алгонкины и монтанье, ставшие объектами ирокезских нападений в течение 30-х гг., к концу десятилетия полностью уступили свои позиции в межплеменной торговле гуронам. Но эта выгодная конъюнктура была бы бесполезна без партнерства с французской колонией или в условиях изоляции Гуронии со стороны ирокезов. Поэтому союз с Квебеком, представителями которого в Гуронии были именно иезуиты (не было других французов, кроме миссионеров и их слуг), обеспечил им не только безопасность во время эпидемий 30-х гг., но и согласие на их присутствие и деятельность.

Однако сама по себе потребность в союзе с французами не могла вызвать отказ от традиционных социальных и религиозных норм и представлений. Требовались серьезные психологические предпосылки для этого. Именно опустошительные эпидемии 1634-1640 гг. подготовили почву для принятия нового учения и новой картины мира (в том числе в традиционном дискурсе лечебной магии), жестокие поражения в войнах с ирокезами в 1640-1650 гг. усилили и закрепили их.

Проводя свою реформу, Лалеман ставил перед собой не только цели увеличения эффективности апостольских трудов у гуронов, но и реализацию амбициозных планов проникновения далее на запад, где возможно был «выход к

Китайскому морю», а «затем... дальше и дальше, пока не выполним нашу задачу, которая ограничена лишь заходящим Солнцем»[1801]. Для супериора Гуронская миссия имела значение не сама по себе, а как база и инструмент широкой и мощной экспансии христианства на новые территории, прежде всего, в регион Великих озер, откуда в Гуронию и французские поселения шел основной поток мехов. «Мы только на пороге страны, которая простирается на Запад до Китая, полной наций, более многочисленных, чем гуроны, к которым у нас может быть доступ только через эти двери»[1802]. Поскольку это были в основном алгонкиноязычные народы (оджибве, оттава, маскутен и др.), Ж. Лалеман поставил перед миссионерами задачу овладения этим языком, наряду с гуронским. Видимо с этой целью в августе 1640 г. в Квебек были отправлены оо. П. Рагено и Ж. Поне: или для обучения алгонкинскому языку, или для рекрутирования миссионеров уже его освоивших[1803]. В ответ на эту просьбу супериор Вимон послал в Гуронию двух миссионеров, уже три года изучавших алгонкинский язык – К. Пижара и Ш. Реймбо, с которыми отправился и брат Д. Скот, первый коадъютор в Гуронии. Летом 1641 г. к ним присоединился еще один знаток алгонкинского языка – Рене Менар[1804].

Ввиду той же перспективы экспансии, иезуиты охотно крестили «чужаков из других наций, которые, однажды вернувшись в свою страну, рано или поздно, окажутся весьма полезны в выполнении… Божьего плана»[1805]. В исполнение этих проектов в 1639-1640 были посланы миссии к петун и нейтральной нации (конгломерат народов к юго-западу от гуронов), начались «летучие миссии» к кочевым алгонкинским племенам (ниписсинг и оттава), и даже к ирокезам.

Петун (фр. *Gens du Petun*, «Нация Табака») и нейтральные (фр. *Nation du Neutre*, названные так за их традиционный нейтралитет в войнах между

[1801] JR. Vol. XVI. P. 249; Vol. XVIII. P. 237.
[1802] Ibid. Vol. XXVIII. P. 67.
[1803] JR. Vol. XVI. P. 253; *Campeau L.* La Mission des Jésuites... P. 187. Л. Кампо считает, что одной из причин отправления Поне в Квебек была его непригодность к миссионерской работе среди гуронов (*Campeau L.* The Jesuits and Early Montreal... P. 61).
[1804] JR. Vol. XXI. P. 67-75, 141.
[1805] Ibid. Vol. XVII. P. 37.

ирокезами и гуронами), обитавшие на побережье озер Гурон и Эри, издавна были связаны с Вендат торговым союзом[1806]. Будучи важным звеном в их торговой сети, они привлекли внимание и французов. Первые контакты с ними были установлены Шампленом во время его путешествия в Гуронию в 1615-1616 гг. В 1626 г. нейтральных посетил реколлект Рош д'Айон, однако его миссия была безуспешна. Таким образом, иезуиты начинали свой апостолат среди этих народов, фактически, с чистого листа.

Как и гуроны, петун и нейтральные сильно пострадали от эпидемии оспы, которая разразилась у них весной 1637 г., вероятно, в результате контактов с гуронами. Именно с целью лечения и крещения больных в апреле того года петун посетил о. Шарль Гарнье. Поэтому, когда позднее гуроны распространили слухи о вредоносной магии «черных одежд», у петун и нейтральных был весьма серьезный повод к враждебности в отношении миссионеров.

Возможность укрепления контакта с нейтральными возникла у иезуитских миссионеров летом 1638 г., когда в Гурони укрылись остатки разгромленного ирокезами племени венро (более 600 чел.), бывшим членом конфедерации Нейтральной нации или ее союзником. Большинство беженцев, по приглашению Жозефа Шихоатенхва, поселилось в Оссоссане, где иезуиты весьма успешно помогли им, утешая духовно и телесно, оказав медицинские услуги. В результате, многие венро, во главе со своими вождями, приняли новую веру[1807]. Этот успех можно объяснить также отсутствием у венро, в отличие от гуронов, предубеждений в отношении миссионеров, порожденных опустошительными эпидемиями.

Зимой 1639/1640 г. де Бребёф и Шомоно отправились с миссией к нейтральным, которые встретили их весьма холодно: «они не желали слушать благую весть, и даже препятствовали нам входить в их деревни, угрожая убить и съесть нас... Причина этого великого отвращения явилась в

[1806] К 1640 численность петун составляла 2 тыс., а нейтральных 12 тыс. чел., обитавших в 40 поселениях. Возможно, до эпидемий, петун насчитывали до 8 тыс. чел. (JR. Vol. XX. P. 95; *Dickason O. P.* The Myth of the Savage... P. 115; *Campeau L.* La Mission des Jésuites… P. 176).
[1807] JR. Vol. XVI. P. 253; Vol. XVII. P. 25-29, 37.

результате клеветы, распространенной некоторыми злыми жителями страны, из которой мы прибыли». Гуроны, всячески старавшиеся не допустить установления непосредственных отношений между французами и их соседями, убедили нейтральных, что миссионеры были «колдунами, мошенниками, пришедшими, чтобы завладеть их страной, погубив их нашими заклинаниями». Однако причинить какой-либо вред французам индейцы не решились. «Несмотря на дьявола и его препоны, – отмечал Шомоно, – мы провели всю зиму в посещениях деревень дикарей, угрожая им адом, если они не обратятся, и никто не посмел коснуться ни единого волоса на наших головах». Основным клиентом миссионеров в результате стали больные дети, множество которых иезуиты «окрестили без ведома их родителей... Многие из этих детей уже отбыли на небеса». Назвав основанную ими миссию у нейтральных миссией Святых ангелов, видение которых посетило Бребёфа во время путешествия, иезуиты вернулись в Гуронию весной 1640 г. в надежде «следующей осенью… провести вторую зиму среди этих бедных дикарей»[1808].

Одновременно с миссией к нейтральным силами Ш. Гарнье и И. Жога была организована миссия к петун, оказавшаяся еще менее продуктивной, хотя и «богатой… на кресты и страдания». Их путешествие рассматривалось как часть организационных преобразований Ж. Лалемана и предполагало установление там миссии, получившей название Св. Апостолов. Поэтому оно носило не только апостольский, но и исследовательский характер: миссионеры посетили все 9 поселений петун, дав им соответствующие их предприятию имена (Св. Петра и Павла, Св. Андрея, Св. Иакова, Св. Фомы, Св. Иоанна, Св. Иакова и Филиппа, Св. Варфоломея, Св. Матфея, Св. Симона и Иуды). Деревня Эхвае (Св. Петра и Павла) стала центральной в этом миссионерском округе[1809].

Также как и у нейтральных, вся страна петун была «наполнена злыми сообщениями» об иезуитах. На фоне эпидемии и голода, гуроны создали

[1808] JR. Vol. XVIII. P. 39-41; *Chaumonot P. J. M*. Op. cit. P. 69.
[1809] JR. Vol. XX. P. 43, 308.

настолько негативную репутацию миссионерам, что те «не смогли найти дом для Нашего Господа, вообще, хоть какое-то место, где можно было бы служить обедню». Им отказывали в крове и пище. В результате, один из миссионеров заболел цингой, и если бы на помощь иезуитам не прибыл Жозеф Шихоатенхва, вернувший их обратно в Гуронию, неизвестно, какой была бы их дальнейшая судьба[1810].

Поздней осенью 1640 г. Ж. Лалеман повторил попытку основать миссию у петун и нейтральных. Две партии миссионеров одновременно, 2 ноября, покинули Сент-Мари: П. Пижар и Ш. Гарнье отправились к петун, а Ж. де Бребёф и Ж.-М. Шомоно – к нейтральным[1811].

Прибывшие к петун миссионеры обнаружили серьезные изменения в расположении их поселений, вызванные миграциями, спровоцированными войной с маскутен. Считавшаяся центральной деревней Эхвае (Петра и Павла) была уничтожена врагом, но появилась новая деревня на востоке (Экаренниондн), которую иезуиты назвали Сен-Матье. «Столицей» и центром миссии назвали Сен-Жан (Этарита), также на востоке территории петун, ставшей к этому времени наиболее населенной. В этот раз индейцы были более терпимы к иезуитам, позволив им выступить перед советом племени и допустив в свои селения[1812].

Возможно, на этом совете иезуиты предложили в качестве дара так называемый «Миссионерский пояс», сделанный гуронами под руководством миссионеров. Он являлся символом принятия гуронами христианской религии, и акт его дарения подразумевал то же самое со стороны петун. В центре пояса находится овальная или ромбовидная фигура, традиционное изображение очага совета у народов Вудленда. По бокам этого символа были изображены две сверхъестественные фигуры, представлявшие голубя и агнца; за ними три греческих креста, указывавшие на Троицу. По всей вероятности, этот дар не был принят в тот раз, ибо петун отказались от всех

[1810] Ibid. P. 47-59.
[1811] Ibid. P. 97, 145.
[1812] Ibid. Vol. XXI. P. 177-181.

подарков, предложенных иезуитами. Но позднее, в течение первой половины 40-х гг., пояс был принят, однако не как свидетельство принятия новой религии, но как признак их готовности слушать миссионерские учения[1813]. Общим результатом миссии, помимо крещения нескольких детей при смерти, стало сообщение петун христианского послания, открывшего новый этап в попытках их обращения.

Перед миссионерами к нейтральным, «одной из самых важных наций в этих странах», была поставлена задача «установить… постоянное жилье, которое должно стать убежищем для соседних миссионеров»[1814]. Фактически, Лалеман ставил задачу разделения Гуронской миссии и создание аналогичной Сент-Мари структуры у нейтральных, получившей название Сент-Анж (Святых Ангелов). Бребёф и Шомоно, в сопровождении двух донне, смогли посетить 18 деревень нейтральных из 40, расположенных к западу от р. Ниагара, «всем дав имя» и везде столкнувшись «со многими страданиями и клеветами»[1815]. Как и петун, нейтральные отвергли подарки иезуитов, в том числе вампум «из двух тысяч бусин фарфора», аналогичный «миссионерскому поясу» петун. «Это означало, что не было никакой безопасности для них в стране». Миссионеры провели там пять месяцев, упорно преодолевая страх и предубеждения этих племен: «Немногие предоставили нам благосклонное внимание; большинство же сердились, клеветали и обижали нас»[1816].

Более всего индейцев пугал Бребёф: гуроны создали ему репутацию опасного колдуна и ирокезского шпиона, в результате чего иезуитов изгоняли из всех поселений, в которых они пытались проповедовать. Нейтральные подверглись ударам эпидемии оспы, полученной от гуронов, в ту зиму, когда у них появились иезуиты. Именно в Сент-Анж Жан де Бребёф получил свое первое пророческое видение о будущем Гуронской миссии иезуитов: «Огромный крест явился ему, прибыв со стороны ирокезских наций. Он

[1813] *Hale H. E.* Four Huron wampum records: a study of aboriginal American history and mnemonic symbols. London, 1897. P. 239-240; JR. Vol. XXI. P. 179.
[1814] JR. Vol. XXI. P. 189.
[1815] Ibid. Vol. XX. P. 95; Vol. XXI. P. 205, 207-209, 223.
[1816] Ibid. Vol. XX. P. 103-105; Vol. XXI. P. 209-213, 219-221.

упомянул только, что этот крест был настолько большим, что мог держать не только одного человека, но всех нас, кто был в этих странах»[1817].

Лишь в поселении Кхиетоа (Сен-Мишель), где жили представители племени венро, родичи которых были христианизированы в Гуронии, приняли миссионеров с радушием и предоставили возможность зимовки. За это время Бребёф и Шомоно смогли более полно освоить язык нейтральных, родственный гуронскому, но сильно отличавшийся от него: «они смогли согласовать словарь и синтаксис гуронского языка с языками этих племен»[1818].

В конце концов, супериор решил отозвать миссионеров из миссии страны нейтральных, ибо «мы беспокоились о том, что случилось с ними». Гуронские неофиты Ля Консепсьон, вместе с иезуитскими донне, вызвались служить эскортом при их возвращении. Как в случае с петун, итогом миссии к нейтральным стали лишь манифестация намерений миссионеров и начало проповеди христианского вероучения. Были крещены несколько «детей, стариков и больных, к кому они смогли приблизиться и кого они посчитали подготовленным для этого», в основном в деревне Сен-Мишель. «Все же, когда мы оставляли их, главные люди пригласили нас вернуться»[1819]. Еще одним итогом миссии к нейтральным было открытие и описание иезуитами озера Эри[1820].

Бребёф и Шомоно оставили страну нейтральных 12 марта 1641 г., и прибыли в Сент-Мари 19-го, на праздник св. Иосифа. В течение этого путешествия Бребёф упал на льду, сломав левую ключицу. Так как в резиденции не было врача, он хранил тайну о своей травме в течение двух лет, когда прибывший в 1643 г. донне-хирург Франсуа Жандрон, поставил соответствующий диагноз[1821]. Именно это происшествие заставило Ж. Лалемана спроектировать госпиталь в Сент-Мари и искать профессионального

[1817] Ibid. Vol. XXXIV. P. 163.
[1818] JR. Vol. XXI. P. 225, 229-233.
[1819] Ibid. Vol. XX. P. 105; Vol. XXI. P. 231-233.
[1820] *Акимов Ю. А*. Очерки... С. 101.
[1821] *Campeau L*. La Mission des Jésuites… P. 207.

врача для нужд миссии, что в конечном итоге приведет в Новую Францию, а затем и к мученической смерти в Ирокезии Рене Гупиля.

В дальнейшем интенсивность миссионерских путешествий к петун и нейтральным стала падать. Зимой 1641/1642 гг. иезуиты лишь «совершили несколько поездок в миссию Апостолов, едва ли задержавшись там, и оставили страну нейтральных». Прекращение миссии Сент-Анж было, прежде всего, связано с отсутствием Бребёфа, отправившегося в Квебек на лечение[1822].

Ниписсинг и оттава впервые попали в орбиту французского внимания в 1615-1616 гг., когда их посетил Шамплен во время своего путешествия к гуронам[1823]. Обитавшие на берегах одноименного озера, ниписсинг играли важную роль поставщиков и посредников в торговых маршрутах от Великих озер к р. Св. Лаврентия. Обладавшие собственными богатейшими охотничьими угодьями (в основном, бобер), они также приобретали меха у чиппева и кри. Гуроны покупали меха в основном у ниписсинг, которые каждой зимой прибывали в Гуронию для торгов[1824]. Вместе с основанием миссии у гуронов, реколлекты пытались утвердиться и у ниписсинг. О. Гийом Пулен провел среди них зиму 1621-1622, а о. Жак де Ля Фуайе и бр. Бонавентуре де Ля Прель зиму 1624-1625 гг. (то есть, пока ниписсинг находились в Гуронии), однако, в дальнейшем миссия там не была продолжена.

С началом иезуитской миссии у гуронов в 1634 г., контакт миссионеров с ниписсинг возобновился. В августе 1636 г., во время их торгового вояжа в Гуронию, их посетил Ш. Гарнье[1825]. Активизации миссионерской деятельности у ниписсинг послужило появление их делегации летом 1640 г. в Труа-Ривьер с предложением установления непосредственной торговли. Ниписсинг были важнейшими посредниками в мехоторговле с племенами Гудзонова залива, «следовательно, мы говорили с ними не об отказе от их страны и обосновании

[1822] JR. Vol. XXI. P. 283.
[1823] *Champlain S. de*. The works... Vol. III. P. 39-44, 95-96.
[1824] JR. Vol. XXI. P. 239.
[1825] JR. Vol. XII. P. 129-131.

около других алгонкинов, уже поселенных [в редукции], а скорее о принятии нескольких наших Отцов среди них, чтобы они могли быть наставлены»[1826].

Однако их язык, входящий в алгонкинскую языковую семью, кардинально отличался от гуронского. Требовались миссионеры, знающие алгонкинские языки – именно для работы с ниписсинг в 1640 г. в Гуронию отправились Клод Пижар и Шарль Реймбо, совершившие к ним несколько визитов уже в течение зимы[1827]. Так была основана алгонкинская миссия в Гурониии, в дальнейшем названная Сен-Эспри (Св. Духа). К этому времени ниписсинг, также пострадавшие в результате эпидемии 1639-1640 гг., насчитывали лишь 250 душ (по крайней мере, те группы, которые кочевали в пределах гуронской территории)[1828].

В мае 1641 г. началось систематичное наставление этого народа уже на его территории, в том числе, чтобы «набраться опыта в практике их языка». «Мы служим святую мессу каждый день в их хижинах», – сообщал в Квебек К. Пижар. Иезуиты были очарованы новой паствой: «Эти люди кажутся... очень кроткими, истинно скромными и нисколько не гордыми; они очень бережливы, женщины не знают, что такое праздность... Молодые люди показывают большое рвение изучить доктрины Иисуса Христа..., и им очень нравится петь»[1829]. Ниписсинг не сопротивлялись ни крещению своих больных, ни наставлению здоровых. Вождь племени оказывал миссионерам всевозможную помощь[1830]. Видимо, сказывалось отсутствие ужасного эффекта эпидемий для разрозненных кочевых групп, в отличие от компактно поселенных гуронов. Пижар был уверен в успехе этой миссии и требовал новых миссионеров, освоивших алгонкинский язык, ибо «все эти области заполнены народами, которые говорят на нем». Одновременно миссионеры просили своих коллег в Труа-Ривьер продолжать

[1826] Ibid. Vol. XXI. P. 123, 241.
[1827] Ibid. P. 121, 131-133.
[1828] MNF. Vol. IV. P. 33*.
[1829] JR. Vol. XXI. P. 121-123, 245.
[1830] Ibid. P. 243.

работу с теми ниписсинг, которые прибывали для торговли, особенно привлекая «новых христиан», чей пример «окажет большое влияние на наших Дикарей»[1831].

Иезуиты установили контакт и с другими алгонкинскими группами вокруг оз. Ниписсинг, заложив основы миссии у верхних алгонкинов: «около 500 человек из других племен, которым мимоходом рассказали о Царстве Божьем, и заставили их петь хвалу Господу». Среди наиболее радушно встретивших миссионеров были тонтратаронон, алгонкинское племя, насчитывавшее 15 хижин и обычно зимовавшее на территории арендаронон (миссия Сен-Жан-Батист)[1832].

В начале сентября на празднике Мертвых, организованном ниписсинг, на северном берегу озера Гурон собрались все алгонкинские народы этого региона. Были приглашены и иезуитские миссионеры во главе с Ж. Лалеманом. Во время праздника, группа оджибве, обитавшая вокруг пролива, соединявшего озера Верхнее и Гурон (будущая миссия Су-Сент-Мари), пригласила иезуитов посетить их в их стране. Лалеман увидел в этом приглашении шанс расширить миссионное поле[1833]. В результате Ш. Реймбо, назначенный на эту миссию, был отозван обратно в Гуронию, а К. Пижар остался с алгонкинами в течение следующей зимы 1641/1642 г.

В конце сентября 1641 г. Ш. Реймбо и И. Жог отправились в путешествие к Верхнему озеру. Впервые после Ж. Николе, посетившего этот район в 1634 г., французы проникли так далеко на запад. Миссионеры нашли в Су-Сент-Мари приблизительно две тысячи туземцев, собравшихся в этом межплеменном торговом центре. Они узнали о множестве других оседлых народов, живущих дальше на западе. На собранном по случаю их прибытия великом совете, они были приглашены для наставления племен Великих озер, что иезуиты с готовностью обещали, при условии наличия необходимых ресурсов.

По возвращению, Реймбо снова отправился вместе с Р. Менаром на зимовку с ниписсинг, сменив К. Пижара, духовно окормлявшего алгонкинские

[1831] Ibid. P. 123.
[1832] Ibid. P. 245-247.
[1833] JR. Vol. XXIII. P. 209-213, 223-225.

группы, укрывшиеся в Гуронии от ирокезских отрядов. Однако здоровье Ш. Реймбо было настолько подорвано, что он был отправлен обратно в Квебек, где умер после трехмесячной болезни 22 октября 1642 г., став «первым членом нашего Общества, умершим в этих местах». Он был похоронен рядом с могилой С. де Шамплена[1834]. К. Пижар останется апостолом этого народа вплоть до уничтожения Гуронской миссии в 1650 г.

Супериор Ж. Лалеман явно переоценивал позиции иезуитов в Гуронии. Отнюдь не все гуроны приняли иезуитов как часть их жизни (особенно аттиньеенонгнахак и тахонтаенрат), по прежнему существовала сильная оппозиция христианству в лице шаманов и старейшин, гуронские неофиты чаще рассматривались как парии в обществе, нежели лидеры, они составляли пусть активное, но все же меньшинство. Да и сама попытка расширить миссию на другие народы была воспринята гуронами как нарушение их торговой монополии с французами, что привело к фактическому провалу попыток установить миссию на западе[1835]. Недовольство этой экспедицией в среде гуронов было настолько велико, что на Шомоно после возвращения от нейтральных было совершено покушение в Сен-Мишель, а Бребёф был даже вынужден на два года покинуть Гуронию и перебраться в Квебек[1836].

В среде миссионеров в Гуронии зрело недовольство своим начальником. Весной 1642 г. противоречия вышли за рамки миссии: Лалеман и его основной противник Поль Рагено представили доводы на суд высшей инстанции, генералу ордена в Риме. Для Лалемана мученическая смерть была закономерным итогом истинно апостольской работы, так же как и необходимость донести слово Божие до всех возможных народов: «Я спрашиваю себя о том, стоит ли использовать всех наших рабочих [среди гуронов], или разделиться, направив часть к нашим гуронам, а другую к соседним народам. Что касается меня, я склоняюсь ко второму методу. И это,

[1834] Ibid. P. 227-229, 273-275.
[1835] Видимо, по тем же причинам провалилась миссия реколлекта Роша д'Айона в 1626 г., а Этьен Брюле распрощался с жизнью в 1632 (JR. Vol. XXI. P. 211; *Campeau L.* La Mission des Jésuites… P. 202, 276-277).
[1836] JR. Vol. XXI. P. 235-237. Именно он, по-видимому, принес в Квебек знаменитый «*Мемуар о донне*», написанный Ж. Лалеманом для генерала Вителлески (*Côté J.* Op. cit. P. 30).

мне кажется, соответствует лучше духу и практике Общества, всегда стремящегося к всеобщему благу»[1837]. Рагено критиковал не только стратегию супериора, чреватую разбрасыванием сил и возможной гибелью, но и стиль его руководства: «его управление было бы приятнее, если б он подавлял иногда порывы нетерпеливой природы. Порой он даже не слушает с достаточным вниманием доводы тех, у кого есть иное мнение»[1838]. Эту точку зрения разделяло большинство ветеранов Гуронской миссии и, прежде всего, духовные советники супериора[1839].

Хотя в Риме склонялись в пользу Лалемана, и генерал лично писал гуронскому супериору об одобрении его стратегии расширения миссии, квебекский супериорат, более информированный о положении в стране, был на стороне Рагено[1840]. Противоречия были разрешены компромиссом: Жером Лалеман в 1644 г. был назначен отцом-настоятелем всей канадской миссии, а Поль Рагено – супериором Гуронской[1841]. Однако еще до получения писем из метрополии с этим решением их противоречий, гуронские миссионеры смогли найти консенсус, сохранив единство своей маленькой общины[1842]. Ж. Лалеман принял точку зрения своих духовных советников, согласившись сосредоточиться на обращении гуронов и отказавшись от экспансии к соседним народам. «Мы посчитали более целесообразным пока объединить наши силы, а не расширять наши труды на более отдаленные нации, – писал он в *Реляции* 1642 г., – пока те, которые более всех ближе к нам, не будут завоеваны и не признают истины, которые мы пришли проповедовать им. Опыт показывает нам, что это лучший и самый выгодный путь обращения этих народов, которые, без сомнения, легко подчинятся, один за другим, когда те, с кем мы работали,

[1837] MNF. Vol. V. P. 258-259.
[1838] Ibid. P. 255-256.
[1839] MNF. Vol. V. P. 268-270; JR. Vol. XXV. P. 83.
[1840] MNF. Vol. V. P. 560-561.
[1841] *Campeau L.* La Mission des Jésuites… P. 244.
[1842] Корреспонденция из Европы, посланная в 1642 г. «была захвачена ирокезами, вместе с добрым отцом Жогом» (JR. Vol. XXIII. P. 237).

станут добрыми христианами; и будут проповедовать лучше, чем мы сами, словом и еще более эффективно своим примером»[1843].

Важно отметить последний пассаж супериора: это признание иезуитами возможности туземного миссионерства, более того, его большей эффективности в деле распространения христианства в Америке, чем их собственные усилия. К середине 40-х гг. оно стало общим мнением всех членов Канадской миссии, активно прибегавших к помощи туземной паствы в своем апостолате. Именно благодаря изменению отношения к христианству и его проповедникам со стороны гуронов иезуиты будут, в конце концов, приняты их соседями: нейтральными, петун, ниписсинг и другими народами Великих озер. Так, уже в 1642 г. «несколько Капитанов Нейтральной страны… пригласили нас вернуться и повидать их», однако это приглашение теперь посчитали преждевременным, пока не закончена христианизация гуронов, да и Ж. де Бребёф, ответственный за миссию Ангелов, находился еще в Квебеке[1844].

Победа более реалистического направления в христианизации гуронов привела к дальнейшему росту влияния иезуитов в их среде. Уже зимой 1641/1642 г. в результате фактического провала миссий к петун и нейтральным миссионеры смогли полностью «посвятить себя возделыванию основных деревень гуронов»[1845]. В итоге христианская община в Оссоссане вновь увеличилась, достигнув числа в «тридцать взрослых людей, которые не дрогнули перед нападками грешников». Это относилось, прежде всего, к Шарлю Сондатсаа, недавно крестившемуся в Квебеке, который, будучи родственником великого вождя конфедерации, подвергся наибольшему давлению. Главной целью было заставить христиан участвовать в общественных ритуалах лечения и благосостояния, отказ от чего воспринимался как антисоциальная позиция[1846].

В 1642 г. поселок тахонтаенрат Сен-Мишель, входивший ранее в округ Сен-Жан-Батист, был выделен в отдельную миссию, ибо «казался самым многообещающим». Это было связано, в том числе, и с тем, что весной этого

[1843] Ibid. P. 179-181.
[1844] JR. Vol. XXIII. P. 181.
[1845] Ibid. Vol. XXI. P. 281.
[1846] Ibid. Vol. XXII. P. 89.

года туда из Квебека вернулись окрещенные в Силлери Поль Атондо, один из вождей тахонтаенрат, и Жан-Батист Аотиокуандорон. Они возглавили христианскую общину Сен-Мишель и настояли на создании постоянной миссии в поселке. Там была построена часовня, и Шомоно и Дюперон взяли на себя обязанности ее настоятелей[1847].

Всего в 1641-1642 г. были крещены более 120 человек. Несмотря на сохранение средних показателей предыдущих лет, эти крещения, тем не менее, сильно отличались от прежней практики предоставления данного таинства. Уже годом раньше иезуиты пытались учредить постоянный катехуменат, как главное условие крещения. К 1642 г. им это удалось: все обряды были проведены публично в Сент-Мари для здоровых взрослых людей. «Мы задерживаем большинство этих крещений до праздников Рождества, Пасхи и Пятидесятницы, – сообщал Ж. Лалеман, – на которые наши христиане, собравшиеся там со всех мест, всегда прибывали с заметным ростом их веры»[1848]. Все крещеные были действительно полноценными членами гуронской христианской общины, численность которой, таким образом, возросла с 50-60 до почти 200 человек.

Тон миссионерских сообщений вновь приобретает оптимистическую окраску, вызванную не столько количеством, сколько качеством новых христиан. Вновь в *Реляциях* появляются призывы к коллегам во Франции о помощи в работе с растущей Гуронской церковью: «Мы очень нуждаемся в работниках», писал Ж. Лалеман в 1642 г.[1849]

В этот период христианские гуроны начинают постепенно выходить из изоляции. К немногочисленным женщинам и детям, а также выздоровевшим мужчинам, крещенным в 30-х гг., добавились сотни крещений в здравии, причем не только обычных людей, но и вождей, и даже старейшин. Гуроны-христиане отказывались от участия в общественных церемониях, не признавали авторитета

[1847] Ibid. Vol. XXII. P. 149, 153; Vol. XXIII. P. 169; Vol. XXVI. P. 293-299.
[1848] Ibid. Vol. XXIII. P. 23.
[1849] Ibid. P. 183.

знахарей, публично проповедовали свою веру на созываемых ими пирах[1850]. В период изоляции были сформированы две основные христианские общины: в Оссоссане и Сен-Жозеф, но маленькие локальные объединения существовали во всех округах Гуронии. К 40-м годам были созданы основные организационные структуры этих общин, которые концентрировались вокруг фигуры «дожика». Дожики собирали паству на утреннюю и вечернюю молитвы и предстательствовали на них, помогали мудрым советом, выступали от лица общины перед соплеменниками и миссионерами[1851].

Таким дожиком в Ля Консепсьон был Рене Тсондиуане, 60-летний гурон, большой друг Жозефа Шихоатенхвы, который когда-то привлек его к новой вере. После гибели Шихоатенхвы в 1640 г. он возглавил христианскую общину Оссоссане, получив от иезуитов ключ от часовни, построенной к октябрю 1640 г. «Именно он заботится о соблюдении… воскресенья, сообщая о каждом дне недели с помощью декады своего розария. Они встречаются вместе в этой часовне каждое воскресенье, или чтобы услышать Мессу и публичное наставление, когда мы там, или вместе повторять розарий»[1852]. В Сен-Жозеф с 1642 г. подобные функции исполнял Этьен Тотири, так же, как и его коллега из Оссоссане – представитель старшего поколения, превративший свою хижину в часовню для неофитов Теаностайе[1853].

Именно в Сен-Жозеф иезуиты впервые добились обращения военного вождя поселка и всей нации аттиньеенонгнахак Ахатсистари. Он уже три года просил крещения, как и некоторые другие военные лидеры гуронов, но миссионеры, сомневаясь в его твердости, отказывали ему. В апреле 1642 г., готовясь выступить против ирокезов, Ахатсистари пришел в Сент-Мари за окончательным вердиктом. Он был окрещен на Страстную субботу, 19 апреля, с именем Юсташа. Уже на следующий день Юсташ Ахатсистари выступил в военный поход с несколькими другими христианскими воинами, отдельно от

[1850] JR. Vol. XXIII. P. 55-57.
[1851] Ibid. Vol. XV. P. 137; Vol. XXXV. P. 263, 277.
[1852] JR. Vol. XXI. P. 159. Розарий (лат. rosarium – венок из роз) – традиционные католические чётки, а также молитва, читаемая по этим чёткам, состоящая из 15 декад Аве Мария, каждой из которых предшествуют Отче наш и Слава (*Gloria Patri*) (New Catholic encyclopedia. Vol. 12. Wash., 2003. P. 373).
[1853] JR. Vol. XXI. P. 285-287; Vol. XXIII. P. 135-137.

остального отряда[1854]. Вероятно, большую роль в подобных обращениях воинов сыграло торжественное крещение Шарля Сондатсаа в Квебеке в 1641 г., во время которого ему подарили аркебузу. Все это произвело большое впечатление на присутствовавших гуронов и стимулировало многих видных гуронских военных предводителей принять новую веру. Однако, как правильно замечает Дж. Штекли, данное решение нельзя рассматривать мотивированным исключительно корыстными соображениями. Защита или «оружие», которые воины стремились получить от иезуитов, были проявлением духовной силой их христианского «Владыки Жизни», к которой теперь приобщались и крестившиеся[1855].

Обращение вождей, главного оплота религиозных традиций, вызвало новый виток противостояния между язычниками и неофитами в Сен-Жозеф в марте 1643 г. Традиционалисты требовали не допускать христиан к советам и общественным мероприятиям, разорвать с ними все отношения, созвать всеобщий совет, чтобы либо принудить их к отступничеству, либо изгнать из племени. «Они утверждали, что это ослабляет страну; что больные остаются без помощи; что война разоряет все сильнее; что им угрожает голод; что самые безопасные развлечения (так они назвали свои грехи) почти исчезли; что их предки не жили в таком воздержании». Общественное давление сопровождалось обструкцией неофитов внутри их семей. В ответ, христиане созвали собственный совет под председательством Этьена Тотири, на котором решили: «Не будем бояться ничего, кроме греха». Каждый публично носил свои четки на шее, в знак приверженности вере[1856].

Гуронские христиане больше не скрывались. «Они все молятся Богу публично, утром и вечером; они понимают и наслаждаются нашими тайнами; они исповедуются, по крайней мере, один раз в неделю; они практикуют добродетель, и имеют ужас порока; одним словом, их жизни проповедуют более красноречиво, чем наши слова»[1857]. Готовность противостоять общественному осуждению и опасности изгнания были, очевидно, наиболее

[1854] Ibid. Vol. XXI. P. 287.
[1855] *Steckley J.* Untold Tales: Four 17th Century Huron. Toronto, 1992. P. 27.
[1856] JR. Vol. XXVI. P. 279-283.
[1857] Ibid. P. 255.

яркими свидетельствами стойкости новых гуронских христиан. В результате, неофиты Оссоссане не только сохранили право исповедовать новую веру, но и продемонстрировали модель поведения, которая произвела весьма сильное впечатление на их соплеменников. Можно сказать, что с той поры христианская община Оссоссане получила право на существование в рамках племени аттиньявантан. Ни один из лидеров, принявший христианство, не был лишен своих полномочий, при этом твердо уклоняясь от участия в традиционных обрядах, что считалось одной из главных обязанностей вождя. Той же весной 1643 г. в поселке донне под руководством Ш. Буавена была построена большая часовня во французском стиле, что не вызвало никакого сопротивления со стороны «язычников»[1858].

В дальнейшем обращений гуронских лидеров становилось все больше. К 1645 г. были крещены ведущие вожди, как мирные, так и военные, которые открыто исповедовали новую веру, сохраняя свои обязанности: Морис Хотиауйтаентонк в Ля Консепсьон, Шарль Ондаэондионт и Тома Сондаква в Сен-Жозеф, Жан-Батист Атиронта в Сен-Жан-Батист, Поль Атондо в Сен-Мишель[1859]. Часто результатом их конверсии становился компромисс, при котором обязанности «капитана» разделялись между язычником и христианином: первый «брал на себя ответственность за дела, запрещенные Верой», а второй «продолжал управлять общественными делами», сохраняя за собой титул[1860].

Постепенно дожики и другие представители христианского меньшинства стали более активны в общественных делах. Именно гуронским неофитам принадлежит инициатива восстановления миссии среди петун и нейтральных, выполнив «вместо нас… обязанность Апостолов, возможно с большим успехом, чем мы». Зимой 1642/1643 г. дожик Сен-Жозеф Этьен Тотири получил видение «креста в Небе, красного от крови; и наш Господь простирался за ним, главой на Восток и ногами на Запад». Он видел «толпу людей, идущих с Запада,

[1858] Ibid. P. 263, 307-309.
[1859] Ibid. Vol. XXXI. P. 73-75.
[1860] Ibid. Vol. XXVIII. P. 87-89.

кого наш Господь привлек своими взглядами любви, и кто не смел приблизиться к его священной голове, но смиренно оставался в ногах». Он понял это видение как призыв повести «эти народы Запада… поклониться кресту Иисуса Христа». В результате, он отправился к нейтральным «и проповедовал Веру». Другим миссионером к нейтральным стал Барнабе Отсинонаннонт из Сен-Мишель, отправившийся той же зимой «проповедовать имя Бога в самых отдаленных частях Нейтральной страны». Он даже предоставил крещение некоторым умирающим индейцам[1861].

В результате их деятельности, в марте 1643 г. в Сент-Мари явилась делегация нейтральных с приглашением иезуитам вернуться в их страну для основания миссии, «обещая, что их страна не будет сопротивляться принятию Веры. Как только мы достаточно преуспеем среди гуронов, – заключал Ж. Лалеман, – мы сможем пойти к ним»[1862]. Возможно, серьезным фактором, повлиявшим на изменение нейтральными своего отношения к миссионерам, стало усиление давления со стороны Ирокезской лиги на их земли, приведший уже к 1643 г. полному изгнанию или уничтожению остатков венро, еще не укрывшихся у гуронов.

Одновременно произошел прорыв в христианизации алгонкинов, находящихся на территории гуронов. С 1642 г. главным помощником К. Пижара в миссии к алгонкинским племенам в Гуронии стал Рене Менар. Весной этого года К. Пижар посетил петун, где зимовали несколько алгонкинских групп, среди которых было несколько христиан-вескарини, крестившихся в Труа-Ривьер. Укрепив их в их вере, в конце апреля 1642 г. оба миссионера снова отправились в страну ниписсинг, где пробыли до сентября[1863]. Однако в этот раз их ждало сильное разочарование: прежде добродушные туземцы превратились в подозрительных и опасных дикарей, готовых к самым крайним мерам в отношении миссионеров. В ответ на критику «тех, у кого было две жены», запреты «обращения за помощью к дьявольскому

[1861] JR. Vol. XXVII. P. 21-25.
[1862] Ibid. P. 25.
[1863] Ibid. Vol. XXIII. P. 233; Vol. XXVII. P. 47-49.

суеверию», иезуиты «столкнулись с большей оппозицией», прежде всего, тех «орудий Дьявола, которые выдают себя за магов». Дело дошло до насилия в отношении французских гостей, когда «один из этих орудий Сатаны однажды рассердился на одного из Отцов, помчался неистово на него, повалил и попытался задушить»[1864].

Не вполне ясно, что могло изменить первоначальное миролюбие и терпимость ниписсинг в ксенофобию, возможно, те же гуронские интриги, которые помешали христианизации петун и нейтральных, или антимиссионерская пропаганда алгонкинских беженцев, становящихся все более многочисленными в Гуронии, «но наши Отцы не видели, пока еще, во всем этом достаточного для основания Церкви, которая должна быть стойкой». Было решено вернуться с индейцами в Гуронию для их традиционной зимовки, и «крестить только тех, кого они видели на грани смерти, а других отложить для искуса на всю зиму». В конце декабря ниписсинг и другие алгонкинские группы, такие, как вескарини или ироке, прибыли к гуронам, «почти к нашим дверям». Благодаря продолжавшемуся в течение всей зимы наставлению К. Пижара, иезуиты добились крещения первого взрослого здорового ниписсинга – военного вождя Алимуескана, получившего имя Юсташа[1865]. С 1643 г. крещения взрослых становятся регулярными, однако к концу года до 300 ниписсинг мигрировали на территорию французской колонии, к Квебеку, в поисках защиты от ирокезов[1866].

Осенью 1644 г. к Пижару и Менару присоединился Леонар Гарро, включившийся в их работу среди алгонкинских племен Великих озер[1867]. С его приездом миссионеры разделились. Менар отправился к алгонкинским группам ироке, вескарини, атонтратароннон, укрывшимся в Гуронии от военных рейдов ирокезов. «Целая деревня этих бедных скитальцев», которую иезуиты назвали Сент-Элизабет, была основана близ Сен-Жан-Батист. Среди этих беженцев уже «было десять или двенадцать христиан, ранее крещёных в Труа-Ривьер или в

[1864] Ibid. Vol. XXVII. P. 51-53.
[1865] Ibid. P. 53-55.
[1866] JR. Vol. XXV. P. 27-29; Lettres de la révérende mère Marie de l'Incarnation... P. 192.
[1867] JR. Vol. XXVI. P. 73.

Квебеке», но большинство оставались язычниками. Было совершено несколько крещений. «Отец без труда покорил сердца всех после нескольких посещений. Если страх ирокезов не заставит их бояться жить около французов, через несколько лет мы сделали бы из них полностью христианский народ»[1868].

К. Пижар и Л. Гарро провели зиму 1644/1645 г. вместе с ниписсинг на берегах оз. Гурон. К моменту возвращения в Гуронию в мае 1645 г., они крестили нескольких детей, но, прежде всего, начали евангелизацию ашилигуан, одной из групп оджибве, присоединившейся к ниписсинг в их зимнем кочевье. На следующий зимний сезон ниписсинг решили рассеяться, поэтому оба иезуита были вынуждены возвратиться осенью 1645 г. обратно к гуронам, тем более, Гарро, заболевший дизентерией, находился настолько «близко к смерти, что, предполагая его вступившим в последний бой», товарищи «сделали ему гроб»[1869]. Миссия Св. Духа (Сен-Эспри) у ниписсинг была возобновлена лишь зимой 1647/1648 г.

К 1643-1644 гг. гуронская христианская община стала значимым фактором в конфедерации. Крещения воинов и их вождей в условиях растущей опасности ирокезских вторжений делало их религиозные предпочтения важными для остальной части гуронской нации. В 1643 г. были торжественно крещены около 100 человек, в основном представителей взрослого мужского населения. Численность Гуронской церкви составила почти 300 членов. В 1644 г., после крещения еще 170 человек (с июня 1643 по май 1644), Ж. Лалеман заявлял, что «христианская община… становится более значительной, и приобретает большинство в некоторых деревнях»[1870]. Б. Вимон, основываясь на сообщениях из Гуронии, отмечал в 1643 г., что «главные гуроны начинают принимать вещи Бога всерьез, и предоставлять себя к крещению». Тогда же в Труа-Ривьер супериор наблюдал, как «гуронские христиане начали отделяться, и публично, так, что на одной стороне была ежедневно увеличивающаяся

[1868] Ibid. Vol. XXVII. P. 37-39.
[1869] Ibid. Vol. XXX. P. 109-125.
[1870] Ibid. Vol. XXVII. P. 69; Vol. XXVIII. P. 61.

группа верующих, открыто исповедующая христианство; а на другой, неверных, которые начинают уменьшаться и в уважении и в смелости»[1871].

Видимо, можно констатировать развитие конфессиональной фракционности среди гуронов к середине 40-х гг. XVII в. Отмеченные выше факты разделения военных и торговых гуронских партий на христиан и язычников подтверждают это. Данный процесс был замечен и непосредственными наблюдателями. В сентябре 1643 г. гуронский супериор Ж. Лалеман, описывая подготовку к проведению традиционного обряда лечения, привел слова вождя-язычника, обращенные ко всем жителям Ля Консепсьон: «Смелее, мои племянники, вы, у кого нет веры, идите на этот танец, как и ваши предки; идите, и вылечите больного, который просит у вас этой помощи. Вы, кто христиане, уходите в свои хижины, которые священны. Я не войду в них, потому что сегодня мы грешим. У нас нет разума. Не подражайте нам и будьте мудрее, чем мы». Даже если иезуит не смог разглядеть иронию в этих словах, сам факт признания альтернативных паттернов поведения в столь важном для всей общины деле как обряд излечения, эффективность которого напрямую зависела от количества участников, говорил о многом. «Если это правда, – заключал Лалеман, – что Царство, разделенное надвое, близко к своему крушению, могу ли я не сказать здесь, что Царство Сатаны недалеко от своего падения, так как его самые сильные приверженцы работают для своего собственного крушения, поддерживая Божью партию?»[1872].

К середине 40-х гг. динамика обращений усиливается. Ж. Лалеман в последнем письме генералу из Гуронии, 14 апреля 1645 г., заявлял: «Я оставляю в общем каталоге более трех тысяч трехсот записанных крестившихся. Можно думать с полным правом, что половина этого числа, по большей части дети, отправилась на небеса. Что касается других, которые выжили, некоторые, окрещенные в болезни, забыли признать веру; другие, признав, затем от нее отказались; другие, наконец, остаются твердыми в вере, но не во всем». Л.

[1871] Ibid. Vol. XXIII. P. 267.
[1872] JR. Vol. XXVI. P. 255-257.

Кампо считает, что к тому времени гуронская церковь насчитывала не менее 1000 активных членов (при неизвестном количестве катехуменов), что составляло 10% от всего населения гуронской конфедерации[1873].

Рост гуронской христианской церкви породил дефицит миссионерского персонала. В письмах и *реляциях* из Гронии продолжали настойчиво звучать призывы к коллегам во Франции присоединиться к миссии «новых и ярких апостольских работников»[1874]. Одновременно Лалеман вновь начал нанимать донне: если в 1642 г. их было 6, то в следующем году их число возросло до 11[1875]. В том же 1643 г. супериор вновь вернулся к системе резиденций, то есть постоянного проживания миссионеров в больших гуронских селениях – центрах пяти округов. Миссионерам стало сложно контролировать увеличивающуюся туземную паству: «[Мы] должны быть в миссии шесть месяцев непрерывно, – и осенью и зимой, и даже летом; совершать частые путешествия в деревню, над которой мы имеем попечение», писал Ш. Гарнье в августе 1643 г. Поэтому, «наши миссии были изменены в резиденции, и часовни были всюду увеличены», как в марте 1644 г. сообщил супериор[1876]. Были построены четыре новых часовни в Сен-Жозеф, Сен-Мишель, Сен-Иньяс и Сен-Жан-Батист и расширена часовня в Оссоссане[1877]. Это не было ревизией административной реформы 1639 г., так как центральное положение Сент-Мари не изменилось, но демонстрировало изменение отношения к христианству в среде гуронов. «Из-за недостатка колоколов мы вынуждены были повесить старые котлы, по просьбе наших христиан. Кладбища освящались; в деревнях проходили процессии, и похороны отправлялись согласно традиции Церкви; кресты были возведены и торжественно почитались на глазах у варваров»[1878].

Жером Лалеман покинул Гуронскую миссию летом 1645 г., оставив «посреди этого варварства семь маленьких Церквей, в которых правит Дух

[1873] MNF. Vol. VI. P. 249-250.
[1874] MNF. Vol. V. P. 574-575; Vol. VI. P. 250, 256; JR. Vol. XXVIII. P. 99.
[1875] *Côté J.* Op. cit. P. 69-70.
[1876] JR. Vol. XXIII. P. 239-241; Vol. XXVII. P. 67.
[1877] *Jones A. E.* "8endake Ehen" or Old Huronia. Toronto, 1909. P. 361.
[1878] JR. Vol. XXVII. P. 67.

Веры, и нет ничего варварского в сердцах тех, кто хочет подчиняться»[1879]. Их обслуживали 13 иезуитских священников во главе с новым суперіором Полем Рагено (Ф. Лемерсье, А. Даньель, Ш. Гарнье, К. Пижар, Ф. Дюперон, Ж. Бребёф, Ж.-М. Шомоно, Л. Гарро, Н. Шабанель, П. Шателлен, Р. Менар, С. Лемуан, Ж.-Ф. Брессани, вернувшийся из Франции в сентябре) и брат-коадъютор Л. Гобер (Д. Скот, заболевший туберкулезом, отправился вместе с суперіором в Квебек, а оттуда во Францию), а также 12 донне и около 10 наемных слуг[1880]. Вместе с Лалеманом Гуронию покинули и те солдаты, которых в 1644 г. направил туда губернатор Монманьи.

Миссионерский персонал достиг в период супериората П. Рагено (1645-1650 гг.) максимального числа: в 1648-1649 гг. в Гуронской миссии трудились 23 иезуита, из которых лишь четверо были коадъюторами. В 1648 г. к ветеранам присоединились несколько новичков: Адриен Даран, Габриель Лалеман, племянник Жерома и Шарля Лалеманов, Жак Бонен и Адриен Греслон[1881]. Получив согласие римского супериората на существование института донне, новый суперіор энергично приступил к его расширению. Если в 1646 г. их было только 14, то в 1647 уже 17, а в 1648 – 23 человека[1882]. Руководство Рагено отличалось взвешенностью и стабильностью. Показателен факт, что, если в отношении Ж. Лалемана, как суперіора, всегда существовали весьма противоречивые суждения, то относительно его преемника все свидетели единогласны в высокой оценке его качеств и как начальника, и как человека.

Рагено, в качестве суперіора, во многом продолжил стратегию своего предшественника в отношении христианизации гуронов. Пять миссий в Гуронии, кроме алгонкинской, порученной К. Пижару, Л. Гарро и Ж. Поне, окончательно превратились в постоянные резиденции, в каждой из которых находились миссионеры: П.-Ж. Шомоно был пастором Ля Консепсьон, Сен-Жан-Батист возглавлял А. Даньель, Сен-Мишель – видимо, С. Лемуан, Сен-Иньяс – Ж. де Бребёф (с помощью Н. Шабанеля, которого в феврале 1649 г.

[1879] Ibid. Vol. XXVIII. P. 61.
[1880] MNF. Vol. VI. P. 435-436; JR. Vol. XXVII. P. 85-87; *Côté J.* Op. cit. P. 83.
[1881] MNF. Vol. VII. P. 640-641, 822-823.
[1882] *Côté J.* Op. cit. P. 88, 91, 96.

сменил Г. Лалеман). Летом 1647 г., дабы облегчить работу отцов Ля Консепсьон, часть деревень, входивших в этот миссионерский округ, была выделена Рагено в отдельную миссию Сент-Мадлен, порученную заботам о. Ф. Дюперона. В 1648 г. новая миссия была основана на острове Ахуэндоэ, названном Сен-Жозеф, под управлением о. Р. Менара[1883]. Создание новых миссий было связано с миграцией арендаронон (округ Сен-Жан-Батист) от границы вглубь страны, вызванной ростом количества ирокезских набегов. Сам Рагено, как супериор, посещал все резиденции по очереди, пребывая остальное время в Сент-Мари или Сен-Жозеф. В каждой миссии были построены часовни, наконец снабженные колоколами, «слышными на значительном расстоянии», ежедневно созывающими паству на мессу и вечерню[1884].

Резиденция Сент-Мари оставалась организационным и духовным центром миссии. Там постоянно пребывало лишь три миссионера: «один как духовный директор» (о. П. Шателлен), «другой как прокуратор и министр» (после возвращения в 1644 г. П. Пижара в колонию эту функцию выполнял о. Ф. Лемерсье), «третий, чтобы заботиться о потребностях христиан, которые прибывают к нам отовсюду» (возможно, о. Ж.-Ф. Брессани)[1885]. Гуронские неофиты, как правило, посещали резиденцию по четырем главным праздникам года (Пасха, Троица, Рождество и праздник святого Иосифа, патрона страны) для участия в службе.

Основание Сент-Мари и привлечение донне к середине 40-х гг. сделало иезуитскую миссию экономически самостоятельной. Учитывая тот факт, что с 1640 (когда все припасы для гуронской миссии были уничтожены в результате пожара в Квебеке), и вплоть до закрытия резиденции в 1649 г., миссионеры у гуронов не получали достаточной материальной помощи из колонии из-за ирокезской блокады р. Св. Лаврентия, вопрос самообеспечения становился важнейшим для функционирования миссии. Даже успешная экспедиция в Гуронию в августе 1644 г., в результате которой в миссию вернулся Жан де

[1883] JR. Vol. XXXIII. P. 143.
[1884] JR. Vol. XXIX. P. 257-259; Vol. XXXIII. P. 81; *Campeau L.* La Mission des Jésuites... P. 279.
[1885] JR. Vol. XXXIII. P. 257; Vol. XXI. P. 145; Vol. XXVI. P. 201.

Бребёф, в сопровождении Леонара Гарро и Ноэля Шабанеля, а также 22 солдата, доставила миссионерам не припасы, а лишь рабочую силу и защиту[1886].

С 1645 г., после заключения перемирия с могауками, французы в Гуронии больше не испытывали материального кризиса: запасы регулярно прибывали, за исключением 1647 г. В 1646 г. флотилия доставила из Квебека «50 пакетов» и двух тельцов[1887]. В 1648 г., несмотря на увеличение персонала миссии, финансовая помощь не возросла, а поставки продовольствия сократились[1888].

С середины 1640-х гг. у метрополии перестали просить дотаций, но лишь новых миссионеров и слуг, в перспективе открытия новых миссий: «Мы можем обещать, что, если нам пришлют десять или даже больше Отцов, мы не увеличим наших расходов, – писал Рагено генералу Карафе в 1648 и 1649 гг. – Лучше сократить то, чего мы и так просим все меньше и меньше с каждым годом, – посылаемую нам материальную помощь. Мы сможем достаточно продержаться на том, что производим здесь. Мы получаем от [рыбной] ловли и охоты больше, чем прежде. И не только рыбу, но и куриные яйца, и свинину, и молоко; есть даже быки, от которых мы ждем большой пользы для нашего хозяйства»[1889]. Сравнивая с рационом питания 1640 г. («У нас нет соли, масла, фруктов, хлеба, нет вина, кроме того, что мы держим для мессы. Все наше питание состоит из своего рода супа, сделанного из маиса, растертого между двумя камнями, и, временами, копченой рыбы»[1890]), материальный прогресс миссии налицо. На рубеже 30-40-х гг. пропитание миссионеров еще полностью зависело от гуронов, так как они «не имели никакой собственной земли, кроме небольшого заимствованного поля, где французское зерно посажено только для того, чтобы делать хлеб для святой мессы». Все остальное приходилось покупать за «стеклянные бусины, кольца, шила, маленькие карманные ножи и окрашенные бусины; это – все наши деньги»[1891].

[1886] *Côté J.* Op. cit. P. 128.
[1887] JR. Vol. XXVIII. P. 187.
[1888] Ibid. Vol. XXVIII. P. 229; Vol. XXXIII. P. 69-71, 255.
[1889] MNF. Vol. VII. P. 247-248; JR. Vol. XXXIII. P. 255.
[1890] JR. Vol. XVIII. P. 11.
[1891] Ibid. Vol. XV. P. 159.

Теперь иезуиты смогли обеспечить не только миссионный персонал, который в 1648 г. составлял 63 чел.[1892], но и многочисленных туземных посетителей их резиденции. В 1647-1648 г. в Сент-Мари побывало более трех тысяч визитеров, «иногда, в течение двух недель», которых необходимо было «кормить три раза в день», не говоря уже о кратковременных визитах[1893]. В 1648-1649 г. это число выросло вдвое[1894].

Серьезным вливанием в развитие Гуронской миссии стала дотация семьи Сен-Жилей – Пьера Даньо де Сен-Жиля и его матери, предоставленная в 1646 г. Эта знатная благочестивая семья, связанная родством с будущим суперинтендантом финансов Франции Н. Фуке, спонсировала 30 тыс. ливров для основания «коллежа в Гуронии», как условие вступления Пьера в Общество Иисуса, а до этого, в разное время еще около 11 тыс. ливров, которые использовались при строительстве Сент-Мари. Предоставленные средства давали миссии годовой доход в 1750 ливров[1895]. Как и в случае с дотацией Гамаша, официально она направлялась на строительство коллежа, единственный разрешенный *Конституциями* ордена способ финансирования, хотя в действительности ее целью было предоставить Гуронской миссии регулярный доход[1896].

Основания, заложенные в период супериората Ж. Лалемана, обеспечили возрастающее количество крещений гуронов в течение правления П. Рагено. Если в первый год его супериората было крещено 164 человека (к маю 1646 г.), то к лету следующего года – 525, а к лету 1648 г. – 732 человека[1897]. После 1640 г., то есть, окончания эпидемий и отказа от быстрых крещений при смерти, наибольшим количеством крещеных было 170 человек (1644 г.), и такой резкий скачок крещений в 1647-1648 гг. может быть объяснен двумя факторами:

[1892] *Côté J*. Op. cit. P. 96.
[1893] JR. Vol. XXXIII. P. 77.
[1894] Ibid. P. 257-259.
[1895] MNF. Vol. III. P. 49-50; Vol. VI. P. 498-505.
[1896] П. Дж. Робинсон, автор предисловия к «*Истории Новой Франции*» Ф. Дюкре, ошибочно считает, что в Гуронии действительно был построен коллеж, исходя из официального направления дотации Сен-Жилей (*Du Creux F*. Op. cit. Vol. I. P. xiv). Это не подтверждается ни нарративными, ни археологическими источниками.
[1897] JR. Vol. XXIX. P. 261; Vol. XXXIII. P. 69; MNF. Vol. VII. P. 31.

функционированием постоянного катехумената (в среднем около трех лет) и ростом ирокезской угрозы.

Активность христианской общины усилилась. С 1645 г. ее лидеры стали выступать с публичными проповедями перед своими соплеменниками. Этьен Тотири, дожик Сен-Жозеф, «был первым, кто начал это», воспользовавшись публичной казнью ирокезского пленника в Сен-Иньяс, «где собралась вся страна». Он призвал гуронов увидеть «в этом человеке образ страдания, которое ждет вас в вечности», прибегая к испытанному примеру пытки как образа адских мучений. При этом к самому пленному Этьен обращался «мой товарищ», которому он «желал лишь добра». Дожик наставил его и, несмотря на сопротивление «неверных гуронов», требовавших, чтобы «его душа вечно сожигалась Демонами Ада», крестил[1898]. Другая его проповедь, произнесенная по поводу осквернения детьми христианского кладбища, была настолько эффективна, что языческие родители запретили своим детям приближаться к нему[1899].

Проповеди произносились на советах, посвященных выборам вождей или подготовке к войне с ирокезами, во время празднеств, на пирах и в семейном кругу. Одним из аргументов против традиционной религии, выдвигаемых неофитами в то время, заключался в отсутствии у гуронов письменных свидетельств ее истинности. «Где Писание, которое даст нам веру в то, что ты говоришь? – вопрошал один из обращенных вождя, рассказывавшего в совете миф о творении мира Черепахой. – Если каждому разрешить придумывать то, что он хочет, действительно ли будет странным, что мы не знаем ничего истинного, так как мы должны признать, что гуроны были лгунами испокон веку? Но французы не говорят с чьих-то слов; они хранят с далекой древности священные книги, в которых записано само слово Божье, без разрешения кому

[1898] JR. Vol. XXIX. P. 263-269.
[1899] Ibid. P. 275-277.

бы то ни было в мире изменять его»[1900]. К 1648 г. первые гуроны стали миссионерскими слугами, возможно, на условиях донне[1901].

Традиционалистски настроенное большинство гуронского общества не могло, конечно, не отреагировать на рост влияния христианской общины. 1645-1648 гг. ознаменовались новой вспышкой «языческой» реакции, которая, однако, уже не носила столь бескомпромиссного характера, как на рубеже 30-40-х гг., и не была направлена исключительно против иезуитских миссионеров. Тем не менее, эксцессов избежать не удалось. Осенью 1645 г. в Сен-Жозеф вновь произошло покушение на жизнь миссионера, предотвращенное вмешательством одного из неофитов, вскоре умершего, возможно, из-за полученных ран[1902].

Изменялись принципы взаимоотношений между гуронскими христианами и нехристианами: они упорядочиваются на основе традиционных социальных паттернов компенсации. Так, осенью 1645 г. представители общины неофитов Сен-Иньяс, «опасаясь, что неверные Капитаны могли принудить более слабых в той Церкви к суеверию страны, и… отвратить от веры тех, у кого еще не было достаточной твердости в ней, решили предотвратить искушение. Они нашли этих Капитанов, чтобы передать им дары для общественных нужд, и просить оставить их Церковь в покое». Несмотря на страх большинства миссионеров, что «неверные могут воспользоваться этим случаем, чтобы раздражать христиан в надежде на получение от них подобных подарков», Рагено одобрил эту практику, гарантирующую сохранение социального мира в гуронских селениях[1903].

В других местах противостояние между традиционалистами и христианами принимало еще более мягкие формы. В одной из деревень, где традиционные практики почти не соблюдались, «Капитаны… ходили по улицам, громко крича о жалости к стране, которая погибает, ибо старыми обычаями пренебрегают; что вера слишком сурова, никогда не гарантируя спасения своими законами; и что, по крайней мере, люди могут прекратить раз

[1900] Ibid. Vol. XXX. P. 61-63.
[1901] Ibid. Vol. XXXII. P. 99.
[1902] Ibid. Vol. XXX. P. 101-103.
[1903] Ibid. Vol. XXIX. P. 271.

и навсегда исполнять христианское служение»[1904]. «Кажется, – замечал П. Рагено, – что сами неверные не доверяют своим силам»[1905].

В этот период «язычники» начали все чаще прибегать к чисто религиозным аргументам, стремясь подчеркнуть суровость и лживость новой религии в противовес мягкости подтвержденных временем традиционных практик. Возросла частота видений, в которых оспаривались различные элементы христианского вероучения. В частности, рассказывали о «городах, населенных только душами», которые заявили, что «рассказы о Рае и Аде – басни; что верно, что души бессмертны, но выйдя из первых тел, которые они имели, они... получают полностью новые тела, более сильные, чем первые, и лучшую страну». Сообщали, что «в лесах появился фантом потрясающего размера, который носит в одной руке початок маиса, а в другой – великое изобилие рыбы», что «именно он один создал людей, научил их обрабатывать землю и наполнил все озера и моря рыбой, дав средства для существования людей». Этот, доселе скрытый бог, однажды покажет людям, что именно ему они обязаны всем. «Он также сказал, что вера, что все они предназначены месту пыток и огней под землей, была ложью, которой, однако, мы предательски стремимся напугать их»[1906].

Некая гуронская женщина, «из тех, кто похоронен на нашем кладбище, поднялась снова», чтобы сообщить о том, «что французы – мошенники». «Ее душа, оставив тело, была действительно взята на Небо; французы приветствовали ее там, но так, как принимается ирокезский пленник при входе в их деревни, – головешками и горящими факелами, жестокостью и невообразимой пыткой. Она сообщила, что все Небо – сплошной огонь, и французы забавляются, сжигая то одних, то других». Именно для того, «чтобы заполучить множество этих плененных душ, которые являются целью их наслаждений, они пересекают моря и идут в эти страны, так же, как гуроны получают удовольствие, подвергаясь всем трудностям и опасностям войны, в

[1904] JR. Vol. XXIX. P. 273.
[1905] Ibid. Vol. XXX. P. 25.
[1906] Ibid. P. 25-27.

надежде захватить какого-нибудь пленника. Те, кто таким образом был сожжен на Небе как военнопленный, – христианские гуроны, алгонкины и монтанье, а те, кто не захотел в этом мире стать рабами французов или подчиниться их законам, идут после этой жизни в место наслаждений, где все хорошее имеется в большом количестве, и откуда все зло изгнано»[1907].

Во всех этих сообщениях весьма силен синкретический момент, возникший в результате рецепции различных аспектов христианской доктрины. Возможно, именно это придавало им убедительности. «Эти новости скоро распространились всюду: им поверили в стране безоглядно, – отмечал П. Рагено. – Это стало символом веры для всех неверных, и даже некоторые из христиан почти поверили этому»[1908]. Интересно отметить инверсию образа адского пламени: оно помещается не под землей, как убеждали гуронов миссионеры, а на небе. Иезуитское изображение геенны огненной было принято, но ее место и цель были изменены, что отражает или насмешку, или недоверие их проповедям.

Традиционалисты прибегали и к другим методам воздействия на религиозные принципы их отпавших соплеменников. «Неверные подстрекали, даже публично и посреди их праздников, непристойных девушек покорять сердца христиан, надеясь, что, потеряв целомудрие, их вера ослабнет и погибнет в распущенности». Действенность подобных приемов отразилась в словах одного из неофитов, сказавшего миссионеру, что даже в плену у ирокезов он испытал «меньше ужаса, чем тот, который чувствовал при приближении этих несчастных созданий»[1909].

Своего апофеоза антихристианские настроения достигли к весне 1648 г., когда от рук традиционалистов пал донне Жак Дуар, единственный француз, после Э. Брюле, убитый гуронами.

Жак Дуар, донне 22 лет, жил в Сент-Мари с 1642 г. (т. е., с 16 лет, принят как донне в 20-летнем возрасте). 28 апреля 1648 г. он был найден в лесу,

[1907] Ibid. P. 29-31.
[1908] JR. Vol. XXX. P. 31.
[1909] Ibid. P. 33-35.

зарубленным топором, и похоронен на кладбище Сент-Мари. Скоро стало известно, что это убийство стало результатом заговора шести влиятельных вождей трех поселков, целью которого был разрыв союза с французами и война с ними. Исходя из этого, первой жертвой должны были стать миссионеры и их слуги. Однако убийство вызвало не только дальнейшую поляризацию отношений между языческой и христианской фракциями в конфедерации, но и между про- и анти-французски настроенными ее членами. «Наши христианские Капитаны сообщили нам, что они [убийцы] желали напасть на Иисуса Христа, в лице тех, кто признает и поклоняется ему. Это убийство говорит, что есть заговор против вас. Мы готовы умереть в защиту наших Отцов, и поддержать Веру против всех, кто пожелает напасть на нее»[1910]. Был созван всеобщий совет, на котором традиционалистская фракция потребовала изгнать иезуитов из страны. Христианские вожди были готовы на окончательный раскол конфедерации, заявив, что «они охотно оставят своих родичей и страну». Эта бескомпромиссная позиция, сформулированная перед лицом возможного ирокезского вторжения, решила конфликт в пользу христиан. После нескольких дней переговоров, «их сторона преобладала, поскольку включала много Капитанов и значимых людей, которые повели даже большинство неверующих за собой»[1911].

В этом конфликте иезуиты заняли весьма взвешенную и эффективную позицию. Рагено, призванного на совет, просили «пожалеть» гуронов. «Эта страна, – заявил оратор, – теперь лишь иссушенный скелет без плоти, без вен, без сухожилий, и без артерий, просто кости, скрепленные очень тонкой нитью. Удар, который пал на голову твоего племянника, разрубил эту связь. Демон из Ада вложил топор в руку того, кто совершил то убийство. Он, несчастный убийца, думал, что целится в голову молодого француза; но тем же ударом он поразил свою страну, и нанес ей смертельную рану. Мой брат, пожалей твою страну. Я говорю твою, ибо ты ее хозяин, и мы пришли сюда, как преступники,

[1910] Ibid. Vol. XXXIII. P. 231.
[1911] Ibid. P. 231-233.

чтобы получить наш приговор, если ты желаешь действовать без милосердия к нам. Ты тот, кто усилил эту страну, поселившись в ней. Если ты уйдешь от нас, мы станем похожи на солому, вырванную из земли, которая служит игрушкой для ветров. Поэтому, говори теперь, и проси любое удовлетворение, какое хочешь, ибо наши жизни и наши владения принадлежат тебе»[1912].

В разрешении этого конфликта еще раз ярко проявилась аккомодационная стратегия иезуитских миссионеров: «Было бы невозможным, и даже усугубило ситуацию, вместо того, чтобы улучшить, судить Дикарей согласно методу, которым отправляется правосудие во Франции, где тот, кто осужден в убийстве, должен быть казнен. Каждая страна имеет свои обычаи, которые находятся в соответствии с различной природой каждой нации. Исходя из характера Дикарей, их правосудие, без сомнения, очень эффективно для того, чтобы подавить зло, хотя во Франции оно считалось бы несправедливым»[1913]. Руководствуясь этими соображениями, Рагено согласился на традиционную для североамериканских индейцев систему выкупа, причем не только по сути, но и по форме: он представил связку палочек, каждая из которых означала подарок, который он просил в возмещение убийства. Палки были розданы вождям, которые отправились в свои деревни для сбора подарков. В мае 1648 г. в Сент-Мари были предложены более сотни подарков (традиционно ограничивались 30-50-ю), которые иезуиты распределили между гуронскими племенами, чтобы возобновить союз с французами и убрать препятствия для распространения веры. В результате, как отмечал о. Бребёф в письме генералу, «вера, далекая от прикосновения какого-либо вреда от этого, скорее увеличилась в результате»[1914].

«Дело Дуара» стало еще одним важным этапом в развитии иезуитского апостолата в Гуронии. Разрешив его в традиционной для индейцев манере,

[1912] JR. Vol. XXXIII. P. 235-239.
[1913] Ibid. P. 233-235.
[1914] JR. Vol. XXXIII. P. 243-249; Vol. XXXII. P. 61. Интересно сравнить поведение в подобном случае конкурентов иезуитов на миссионном поле Канады – реколлектов. Когда в 1618 г. монтанье убили двух французов и предложили решить дело традиционной компенсацией дарами, реколлекты Ле Карон и Юэ выступили против этого на том основании, что жизни христиан не могут быть предметом торга, и требовали правосудия по французским законам (*Champlain S. de*. The works... Vol. III. P. 190-191).

иезуиты и их слуги были включены во всю гуронскую конфедерацию. Христианская гуронская община официально признавалась на самом высоком социально-политическом уровне, существовавшем в стране. Более того, в селениях с давно существующими христианскими объединениями их члены начали постепенно выходить на первый план в решении вопросов, касавшихся всех жителей. Так, совет Оссоссане, где христиане уже составили большинство, в конце 1648 г. постановил запретить все «сомнительные» с точки зрения миссионеров обряды. Возглавлявший эту миссию о. Шомоно получил возможность «отрезать в их обычаях то, что противоречит Вере» и «исправить в других, незначительных самих по себе, все зло, которое могло бы развратить, использующих их». Гуроны Оссоссане обещали «повиноваться ему во всем, и расценивать его как слово Божье, и как вождя их Капитанов»[1915].

Одновременно инцидент с Дуаром стал свидетельством той глубины проникновения и аккомодации иезуитских миссионеров к гуронской культуре. Во многом, это было заслугой супериора П. Рагено, который, в отличие от своего предшественника, смог отказаться от расовых и культурных предубеждений и искренне заинтересоваться традициями своих подопечных. Именно он, возможно, опираясь на сообщения о. Жога об ирокезской религии, смог идентифицировать гуронского «Великого духа» – бога-творца Агрескуи. «Хотя они были варварами, в их сердцах оставалась скрытая идея Божества и первоосновы, творца всего, кого они призывали, не зная его. В лесах и во время охоты, на водах и в опасности кораблекрушения, они называют его Арескуи Сутандитенр, и взывают к его помощи». Ссылаясь на Тертуллиана, Рагено утверждал, что даже язычников «природа посреди опасностей заставляет говорить голосом христианина, и обращаться за помощью к Богу, кого они призывают почти не зная его, *Ignoto Deo*»[1916]. Необходимо добавить, что современные исследователи до сих пор спорят относительно природы этого божества, склоняясь или к иезуитской версии прамонотеизма, или сводя его к

[1915] JR. Vol. XXXIV. P. 103-105, 217.
[1916] JR. Vol. XXXIII. P. 225-227.

ограниченным функциям божества войны или охоты, или считая результатом влияния христианской доктрины[1917].

В *Реляции* 1648 г. гуронский супериор окончательно сформулировал ту аккомодационную стратегию, которая стала классической для всего иезуитского миссионерского предприятия в Северной Америке в течение следующих ста лет. «Будь у меня совет для тех, кто стремится к труду ради обращения Дикарей, – писал Рагено, – я охотно сказал бы им, что нужно быть очень осторожным прежде, чем осудить тысячу вещей среди их обычаев, которые оскорбляют разум, воспитанный и вскормленный в другом мире. Легко назвать неверием то, что является просто глупостью, и принять за дьявольскую работу что-то, что является ничем иным, как человеческим; и поэтому, каждый думает, что обязан запретить как нечестивые те вещи, которые сделаны со всей невинностью, или, самое большее, есть глупые, но не преступные обычаи. Они могли быть отменены более кротко и, я могу сказать, более эффективно, побуждая Дикарей самим постепенно понять их нелепость, смеяться над ними и оставить их, – не исходя из мотивов совести, как будто это преступления, но через их собственное суждение и понимание их безумия. Трудно увидеть все за один день, и время – самый верный учитель, с которым можно советоваться»[1918].

Это новое понимание вело к необходимости изменения прежних методов миссионерской работы с американскими туземцами. Еще в *Реляции* 1646 г. Рагено начал критику августинианской традиции ранней миссии: «Дикари не настолько дики, как считают во Франции, – писал он, – и я могу заверить, что интеллект многих ни в чем не уступает нашему. Я признаю, что их обычаи и их естественные тенденции чрезвычайно отвратительны, – по крайней мере, для тех, кто не привык к ним, и кто отклоняет их слишком быстро, не узнав их достаточно. Но… вера, входя в разум варвара, исправляет в нем все порочное, и

[1917] См.: MNF. Vol. V. P. 28-29*; *Goddard I.* Agreskwe, A Northern Iroquoian Deity // Extending the rafters: interdisciplinary approaches to Iroquoian studies. Albany, 1984. P. 235.
[1918] JR. Vol. XXXIII. P. 145.

дает ему чувства разума и благодарности, которую испытывают те, кто рождается в христианстве… Хотя они живут в лесу, они, тем не менее, люди»[1919].

Два года спустя эта критика достигла максимальной интенсивности: «Не колеблясь, утверждаю, что мы были слишком суровы по этому поводу... Возможно, было лучшим вначале быть суровым, какими были Апостолы, в отношении идоложертвенного и животных, задушенных в их собственной крови. В любом случае, мы находим, что такая суровость больше не нужна, и что во многих вещах мы можем быть менее строгими, чем в прошлом. Это, несомненно, откроет дорогу к Небу множеству людей, у которых нет тех обильных милостей для того, чтобы показать такую необыкновенную добродетель, хотя достаточно, чтобы позволить им жить как добрым христианам. У Царства небесного есть короны очень разной ценности, и Церковь не может быть одинаково святой во всех своих членах»[1920].

Несмотря на то, что именно П. Рагено был одним из главных критиков экспансионизма Ж. Лалемана, именно в период его супериората возобновляются иезуитские миссии к петун и нейтральным. Стабилизация миссии у гуронов, с одной стороны, и встречные инициативы гуронских христиан и их соседей, – с другой, позволили начать более планомерную работу среди их партнеров. Уже в октябре 1646 г. Ш. Гарнье и Л. Гарро (последний – для работы с группой оттава, поселившихся у петун) были отправлены к петун, которые сами «попросили Наших, частично чтобы получить наставление, частично напугать своих врагов слухом, что французы появились в их стране», для восстановления миссии Апостолов, основы которой были заложены Гарнье в 1637-1640 гг.[1921]

Миссионеры разделились, работая сразу в двух основных поселках петун, состоящих из двух племен: Гарнье в Сен-Матье (Экаренниондн, главный поселок нации Оленя), а Гарро – в Сен-Жан-л'Еванжелист (Этарита, нация

[1919] JR. Vol. XXIX. P. 281-283.
[1920] JR. Vol. XXXIII. P. 145-147. Подобная ревизия будет продолжена в XVIII в. Лафито в «*Moeurs des sauvages*» (1724) упрекал своих коллег-иезуитов за создание в ранних «*Реляциях*» неверного представления об индейцах, как абсолютно не обладающих религией; как о людях, в которых не было ничего человеческого, кроме облика (*Lafitau J.-F.* Op. cit. Vol. I. P. 25-29).
[1921] MNF. Vol. VII. P. 30-31, 243.

Волка), где обычно зимовали оттава. «У нас есть маленькая часовня в каждом поселке и несколько христиан в одном и в другом, – сообщал Гарнье в апреле 1648 г. о своих успехах, – и в одном довольно много катехуменов, которых мы держим в этом состоянии намного дольше, чем в наших более старых миссиях, тем более, что эти бедные новички, не имея преимущества примера старых христиан, должны намного дольше обучаться». Всего с осени 1646 и до весны 1648 гг. Гарнье и Гарро крестили 184 человека среди петун и оттава: «из этого числа часть на небе. Другая часть, и наименьшая, живет и открыто провозглашает веру. Другие живы и не держатся веры, например, дети неверных»[1922].

В том же 1646 г. миссия у петун приобрела высокого покровителя во Франции – Шарлотту-Маргариту де Монморанси, принцессу Конде, жену и сестру бывших вице-королей Новой Франции – принца Конде и герцога Монморанси, которая «объявила себя Матерью и основательницей Миссии, названной миссией Апостолов»[1923]. Вероятно, она предложила иезуитам какие-то средства для развития миссии, о чем может свидетельствовать увеличение миссионного персонала с двух священников до четырех: в феврале 1649 г. к Гарнье и Гарро присоединились Н. Шабанель и А. Греслон[1924].

Зимой 1647/1648 г. иезуиты возобновили работу с алгонкинскими народами, приходящими для зимовки на гуронскую территорию. Прежде всего, силами К. Пижара и Ж.-А. Поне была восстановлена миссия Св. Духа (Сен-Эспри) у ниписсинг. Весной они разделились: Пижар остался с ниписсинг, а Поне отправился на северный берег оз. Гурон к племенным группам оттава, основав там новую миссию Сен-Пьер[1925]. Зимой 1648/1649 г. он посетил о. Манитулин, где основал третью миссию у оттава – Сен-Шарль[1926]. Эта миссия не имела в тот период каких-либо перспектив для развития: помимо нехватки миссионерского персонала, главной проблемой стала миграция оттава из этого

[1922] MNF. Vol. VII. P. 244-246; JR. Vol. XXXIII. P. 143.
[1923] JR. Vol. XXXII. P. 137.
[1924] См.: *Garrad C*. Op. cit. P. 7-8; *Campeau L*. La Mission des Jésuites... P. 293, 295.
[1925] JR. Vol. XXXIII. P. 153-155.
[1926] Ibid. Vol. XXXIV. P. 103.

региона далее на запад, на территорию современного Висконсина, вызванная нападениями ирокезов. К моменту появления Сен-Шарль оттава уже начали покидать Манитулин, куда они вернутся лишь в самом конце XVII в.

Прибытие в сентябре 1648 г. четырех новых миссионеров (Г. Лалемана, А. Дарана, Ж. Бонена и А. Греслона), а также трех десятков французов-мирян (слуг, донне, даже солдат), позволило интенсифицировать усилия по расширению иезуитской миссии на соседние с гуронами территории. В частности, о. Греслона послали к петун, что привело к открытию там третьей миссии Сен-Матьё. 1 марта 1649 г. Рагено сообщил генералу Карафе, что иезуиты имели 11 миссий: «восемь с гуронским языком, и три – с алгонкинским. Работа разделена между равным количеством Отцов»[1927]. Однако именно в этот момент поступательное развитие иезуитской миссии в регионе Великих озер было трагически пресечено вспышкой этнического конфликта, результатом которого стало не только ее ликвидация, но и уничтожение самой гуронской конфедерации и ее союзников ирокезами.

Одновременно с внутренней реорганизацией Гуронской миссии, в 1638-1639 гг. произошли кардинальные изменения на ее внешних границах, приведшие, в конце концов, эту миссию к гибели. Речь идет, прежде всего, о нарушении баланса сил между Гуронской и Ирокезской конфедерациями, вызванным необычайным усилением последней в связи с приобретением европейского вооружения. В результате 1640-е гг. стали временем постоянных поражений гуронов. «Бичи Божьи обрушились один за другим на эти бедные варварские народы, – писал Ж. Лалеман в *Реляции* за 1642 г., – ужас и страх войны последовали за роковыми болезнями»[1928]. Более того, ирокезы начали войну с французской колонией, фактически полностью перерезав все торговые пути к Квебеку. С этого момента не только гуроны, но и иезуиты оказались в настоящей ирокезской блокаде, пресекшей всякую возможность помощи из колонии.

[1927] Ibid. Vol. XXXIII. P. 257.
[1928] Ibid. Vol. XXII. P. 305.

Иезуиты предвидели возможный трагический исход межплеменной войны, хотя не имели никаких возможностей предотвратить его. Жером Лалеман уже в 1639 г. писал о своих опасениях относительно судьбы гуронов, «что кульминационный момент их грехов приближается», и божественное правосудие может «истребить их так же, как другие нации, что должно более чем когда-либо, пробудить милосердие и ревность всех, чтобы помочь этим несчастным»[1929]. У этого обращения был конкретный адресат – кардинал Ришелье, уже не раз оказывавший иезуитам помощь в их миссии в Новой Франции. 28 марта 1640 г. Ж. Лалеман обратился к нему лично с письмом, прося помощи против ирокезов, за которыми стояли голландские и английские еретики[1930]. Но, как мы уже знаем, помощь, предоставленная метрополией, оказалась явно недостаточной.

С начала 1640-х гг. натиск ирокезов становился все сильнее. Первой ощутимой потерей миссионеров в связи с этим стала гибель их главного помощника, которого они открыто называли «апостолом» своего народа – Жозефа Шихоатенхвы. 2 августа 1640 г. он был убит и скальпирован сенека, о чем Ж. Лалеман сообщил супериору в Квебек в особом письме ставшим постскриптумом в Гуронской *реляции* за этот год. «Так как у Святых больше силы, когда они находятся на небе, нежели на земле, – писал Лалеман, – мы обязаны верить, что больше приобрели, чем потеряли с его смертью»[1931]. Признание его заслуг в деле христианизации туземцев в этом письме вплотную приблизило иезуитов к разработке концепции индейской святости, в дальнейшем получившей свое завершение в образе «Лилии могауков», св. Катери Текаквиты.

После смерти Шихоатенхвы главой его домохозяйства стал его брат – Теондешорен, в прошлом бывший шаманом, который счел необходимым принять не только наследство старшего брата, но и его обязанности одного из лидеров христиан Оссоссане. Он явился к миссионерам через три дня после

[1929] JR. Vol. XIX. P. 127.
[1930] Ibid. Vol. XVII. P. 223-225.
[1931] Ibid. Vol. XX. P. 77-83.

гибели Жозефа и изъявил желание креститься: «Он был… проверен, и был найден наставленным… обо всем, что было необходимо для этого». После необходимого периода ожидания, «он был крещён на праздник Рождества Богоматери», 8 сентября 1640 года. Символично, и с точки зрения иезуитов, и, тем более, гуронов, в крещении он получил имя Жозефа: обе стороны видели в этом преемственность между братьями в исполнении их обязанностей[1932].

В 1642 г., после разгрома монтанье и алгонкинов, война переместилась с р. Св. Лаврентия непосредственно на территорию гуронов: в июне отряд ирокезов-онондага уничтожил первую гуронскую деревню, которую иезуиты называли Сент-Элизабет и включали в округ Сен-Жан-Батист. Были убиты или захвачены в плен почти все жители деревни, за исключением 20 человек. «Она была самой нечестивой из деревень и наиболее непослушной истинам веры во всех этих землях», и с точки зрения иезуитов, видимо, так ее наказал Бог[1933]. В августе того же года была разгромлена и разграблена на р. Св. Лаврентия гуронская флотилия, возвращавшаяся с французскими товарами. На этот раз ирокезский разбой ударил непосредственно по Гуронской миссии: среди плененных и угнанных в страну ирокезов оказались Изаак Жог и двое донне, возвращавшихся вместе с гуронами с припасами для миссии[1934]. «Эта страна – лишь место резни», скорбно начал свою ежегодную *Реляцию* Ж. Лалеман в сентябре 1643 г.[1935]

«Почти каждый день несчастных женщин убивали в полях, – описывал Лалеман ситуацию в Гурони. – Деревни находились в состоянии постоянной тревоги, и все войска… были побеждены и разбиты; пленников брали сотнями... Этот бич Небес оказался тем чувствительнее, поскольку сопровождался голодом, который повсюду... Маиса… было настолько мало, что его едва хватило, чтобы засеять поля. Многие жили только на желудях, тыквах и на корнях». Иезуиты в этих условиях щедро делились своими припасами с голодающими, отдавая предпочтения неофитам, приходящим в Сент-Мари,

[1932] Ibid. Vol. XXI. P. 149-153.
[1933] Ibid. Vol. XXVI. P. 175.
[1934] JR. Vol. XXIV. P. 271-307.
[1935] Ibid. Vol. XXVI. P. 175.

пользуясь «прекрасной возможностью показать нашим христианам тот близкий союз, который мы заключили с ними через дух Веры». Нехристианские гуроны были также «весьма тронуты таким милосердием, которое необычно среди них; и многие из них стали превосходными христианами»[1936]. Также большую помощь укреплению влияния иезуитов и их учения оказали 22 французских солдата, посланных Монманьи для помощи союзникам, и поселившихся в Сент-Мари[1937].

По мере роста количества поражений и смертей со стороны гуронов, в их среде укреплялось влияние новой религии. Наиболее приверженными ей оказались воины, рискующими не только пасть на поле боя, но и подвергнуться мучительным пыткам, в случае пленения. Многие воины-язычники перед отправлением на тропу войны просили крещения или у своих соплеменников-христиан, или у миссионеров, несомненно, как средство магической защиты. Иезуиты, понимая их мотивацию, обычно ставили условием крещения этих воинов их повторную просьбу об этом после возвращения из похода[1938]. Большую роль в обращении воинов-гуронов, как и на Св. Лаврентии, играла практика предоставления огнестрельного оружия только крещеным индейцам. «Использование аркебуз, в которых господин губернатор отказывает неверным, и предоставляет христианским неофитам, – сообщали гуронские миссионеры в 1643 г., – является сильным стимулом, чтобы привлекать их: кажется, что наш Бог намеревается использовать это средство, чтобы распространить христианство в этих областях»[1939].

После крещения военного вождя Теаностайе Юсташа Ахатсистари в 1642 г., складывается практика раздельного участия в военных походах, сопряженных с различными ритуалами, христианских и языческих воинов. Вряд ли это способствовало военным успехам, но, несомненно, иллюстрировало успехи на ниве христианизации гуронов. В частности, Лалеман описывает военный поход

[1936] Ibid. Vol. XXVII. P. 63-67.
[1937] *Lally T. J.* The Excavations of Old Fort Ste. Marie // Canadian Catholic Historical Association Report. 1941-1942. Vol. 9. P. 17.
[1938] MNF. Vol. V. P. 336-337.
[1939] JR. Vol. XXV. P. 27.

гуронов против ирокезов весной 1642 г., когда часть воинов пошла по пути, указанном шаманом, а другая, христианская, отказалась следовать указаниям «Демона». В результате, «неверные пошли своим путем в одном направлении, а христиане – в другом. Неверные и их Демон были побеждены»[1940].

С другой стороны, те же войны серьезно сокращали количество гуронских христиан. Так, ужасным ударом по только начавшей укреплять свои позиции Гуронской церкви стал разгром гуронского торгового каравана в августе 1642 г., в результате которого погибли или были пленены до 20 христиан и катехуменов, в том числе Юсташ Ахатсистари и дочь Жозефа Шихоатенхвы Тереза, обучавшаяся в урсулинском монастыре в Квебеке и теперь возвращавшаяся домой. С точки зрения Ж. Лалемана, «потеря людей там, была сокрушительным ударом для всего дела христианства у гуронов»[1941]. Еще более губительным для гуронской христианской общины стала гибель 100 христианских воинов в сражении с ирокезами летом 1643 г., и в следующем году «три флотилии, главным образом христиан, встретились со смертью или пленом на реке»[1942].

В то же время, пленные гуроны-неофиты, становясь частью ирокезского социума, создавали базу для его дальнейшей христианизации. Уже в 1643 г. иезуиты, благодаря сведениям от о. Жога, знали, что «план ирокезов заключается в захвате всех гуронов; и, казнив самую значительную и добрую часть их, стать с ними одним народом»[1943]. Те гуроны, которых захватили летом 1642 г., оказались первыми, но далеко не последними христианами среди ирокезов, начавшими свою медленную и разрушительную для традиционной религии работу. Тот факт, что все гуронские пленные у могауков в 1642-1643 гг., и катехумены, и язычники, были крещены Жогом, доказывает, что гуронское общество, и, прежде всего, его взрослая мужская часть, было готово к принятию христианского послания.

[1940] JR. Vol. XXVI. P. 175-179.
[1941] Ibid. Vol. XXVI. P. 181-185; ср.: Vol. XXV. P. 21.
[1942] Ibid. Vol. XXVIII. P. 45.
[1943] Ibid. Vol. XXIV. P. 297.

Гибель Ахатсистари при защите иезуитов больше, чем его христианская жизнь, способствовала утверждению христианской традиции в Гуронии. Когда новости о его смерти стали известны среди гуронов, многие воины крестились. В частности, так поступил близкий друг Ахатсистари – Техоашиакван, также известный воин и один из лидеров венро, выполняя обещание, которое дал ему. Вслед за Мартеном Техоашиакваном стали христианами многие его соплеменники. Главным стимулом их обращения было желание встретиться с их прежним товарищем в загробной жизни[1944]. Традиционная вера гуронов, что все уходят в одно место после смерти, где продолжаются все родственные и иные отношения, ранее была самым большим камнем преткновения для распространения христианства. Теперь эта вера начала помогать миссионерам в их проповеди, и смерть Ахатсистари стала, возможно, первым шагом на данном пути.

В 1646 г. ирокезы вновь вторглись на земли гуронов. На этот раз ими был уничтожен поселок арендаронон Сен-Жоаким, приведший к их массовой миграции от границ вглубь страны: «они были вынуждены оставить свою страну, которая была полностью открыта перед врагом, и уйти в другие и более населенные деревни, которые также лучше защищены. Мы потеряли очень много христиан таким образом»[1945]. В результате этих миграций к 1648 г. резиденцию арендаронон Сен-Жан-Батист пришлось покинуть. Граница постепенно обнажалась, что открывало для ирокезов большой простор для действий.

Смерть Жога и де Ляланда произвела огромное впечатление на всю иезуитскую миссию в Новой Франции, но наибольшее – в Гуронии. Можно сказать, что миссионеров у гуронов охватила определенная эйфория в преддверии неминуемой гибели во славу Божью. Предпосылкой для этого была не только возросшая опасность со стороны ирокезов, но и рост оппозиции деятельности миссионеров среди самих гуронов. И ранее склонный к

[1944] Ibid. Vol. XXVI. P. 265-267, 273-275.
[1945] Ibid. Vol. XXIX. P. 249; Vol. XXXIII. P. 81.

мистическим переживаниям и видениям, о. Жан де Бребёф в этот период жил особенно интенсивной духовной жизнью, оказывая сильное влияние на своих коллег и туземных хозяев. Его видения становились все более насыщенными сценами скорого и жестокого мученичества за веру и связанными со страданием Христа, который являлся ему «неся свой Крест, или уже будучи на нем», отражая пылкое желание миссионера разделить его страдания, желание, которое он удовлетворял ритуальным искупительным самоистязанием[1946]. Незадолго до смерти Бребеф вновь писал о стремлении к мученичеству, выражая готовность перенести даже адскую муку аборигенной пытки ради Христа: «я даю тебе обет никогда не бежать от благодати мученичества, если однажды своим бесконечным милосердием ты предложишь ее мне... мой возлюбленный Иисус, я предлагаю тебе сегодня... свою кровь, свое тело и свою жизнь; чтобы я мог умереть только за тебя»[1947]. За три дня до гибели, он рассказал о видении своего мученичества, точно указав, что с ним должно произойти[1948].

Мистические предчувствия Бребёфа касались не только его судьбы, но отражали и его страх за выживание всех иезуитов Гуронской миссии. Рассказывая о своем зловещем видении громадного креста в небе, который «прибыл со стороны ирокезских наций», Бребёф отметил, что он был «достаточно большим, чтобы распять нас всех»[1949]. В 1644 г. Бребеф видел себя и своих компаньонов обрызганными Кровью Христа[1950]. Его видения так убедили коллег, что он предназначен к судьбе мученика, что, опасаясь, что его тело могло пропасть или быть уничтожено во время страданий, они убедили его пожертвовать пузырек своей крови, дабы чтить ее как реликвию[1951]. Одновременно и другие члены Гуронской миссии начали рассуждать о своем призвании к мученичеству, особенно Ш. Гарнье, который «часто говорил, что

[1946] JR. Vol. XXXIV. P. 161, 183.
[1947] Ibid. P. 165-169.
[1948] Lettres de la révérende mère Marie de l'Incarnation... P. 409.
[1949] JR. Vol. XXXIV. P. 163-165.
[1950] *Latourelle R*. Jean de Brébeuf. Québec, 1993. P. 233.
[1951] Lettres de la révérende mère Marie de l'Incarnation... P. 409-410.

ему хочется попасть в руки ирокезов, ибо, сжигая его живьем, у него по крайней мере будет шанс наставлять их столько, сколько они продлят его муку»[1952].

Война подступала к самому сердцу Гуронской миссии. С 1647 г., когда против гуронов выступили не только их традиционные враги – онондага, но вся Лига, включая и могауков, ситуация стала катастрофической. Гуронов охватило ощущение надвигающейся гибели, которое, вероятно, оказалось весьма плодородной почвой для укоренения христианского учения в их среде, а «преданность и пыл их христиан» выросли «больше, чем когда-либо»[1953]. Описывая ситуацию лета 1647 г., Рагено сообщал, что «в разгар ужаса», вызванного слухами о приближающейся армии ирокезов, «христиане, катехумены и даже многие неверные, устремились к Церкви, – одни, чтобы получить прощение, другие, чтобы ускорить их крещение; все боялись Ада больше, чем смерти»[1954]. Результатом этого ажиотажа стало обращение беспрецедентного количества гуронов с начала истории миссии: к лету 1647 г. Рагено насчитал 525 крещений[1955].

Именно на фоне роста ирокезской угрозы христианам стали поручать важные задания, касавшиеся судеб всей конфедерации. Осенью 1645 г. христианский вождь арендаронон Жан-Батист Атиронта возглавил гуронскую делегацию на переговорах о мире с могауками в Труа-Ривьер. С ним прибыли «тридцать достойных христиан, которые заняли первое место в речах и в делах, которые велись с ирокезами»[1956]. В 1647 г. именно двум христианам было поручено возглавить важнейшие посольства, от исхода которых зависели судьбы всей конфедерации. Весной под руководством неофита Шарля Ондаэондионта с предложением военного союза к родственному гуронам племени андасте (сусквеханнок) на Гудзон отправились 8 человек, из которых 4

[1952] MNF. Vol. VI. P. 257-258; JR. Vol. XXXV. P. 135-137.
[1953] JR. Vol. XXX. P. 223.
[1954] Ibid. Vol. XXXIII. P. 99.
[1955] MNF. Vol. VII. P. 31.
[1956] JR. Vol. XXVII. P. 141; Vol. XXVIII. P. 169-171.

были христианами[1957]. Другое посольство, во главе с Атиронтой, было направлено осенью 1647 г. к онондага с предложением мира[1958].

Одновременно изменилось отношение гуронов к крещению ирокезских пленных. Если ранее это расценивалось как нарушение чистоты или целостности традиционных обрядов, связанных с казнью пленных, то теперь крещение стало их интегральной частью. В процессе совершения таинства дожиком Сен-Жозеф Этьеном Тотири, «все оставались тихими, и крещение предоставили с таким всеобщим согласием, что можно было подумать, что собрание было полностью христианским»[1959].

В конце зимы 1648 г. два военных отряда могауков и сенека уничтожили третий поселок гуронов-аттиньеенонгнахак и миссионерскую станцию иезуитов – Сен-Иньяс, убив или пленив около 70 человек. «Это заставило тех, кто жил в Сен-Иньяс, прибыть ближе к нам, и лучше защитить себя от вторжений врага»[1960]. Все эти переселенцы, по мнению Л. Кампо, были христианами, которые основали поселок Сен-Иньяс II близ Сент-Мари. Это проявилось, в частности, в том, что поселок был построен в нетрадиционном для гуронов стиле, вероятно, под руководством иезуитов и/или их донне[1961]. «Язычники» же остались в старом поселении (Сен-Иньяс I), что демонстрировало рост конфессиональной фракционности внутри племен гуронской конфедерации.

Одновременно началось вторжение ирокезов в страну нейтральных, в результате которого было уничтожено селение Кандушо, где некогда иезуиты основали миссию Всех святых[1962].

Весной 1648 г. гуроны решились на торговую экспедицию в Труа-Ривьер, несмотря на опасность ирокезских нападений. Блокада слишком затянулась: за два года изоляции возник дефицит европейских изделий, а хижины ломились от нереализованной пушнины. Это оказался их последний вояж: в путь

[1957] Ibid. Vol. XXX. P. 253; Vol. XXXIII. P. 129; Vol. XXXIV. P. 133, 147-155.
[1958] Ibid. Vol. XXXIII. P. 71-73, 119-123.
[1959] Ibid. P. 103.
[1960] Ibid. P. 81-83.
[1961] MNF. Vol. VII. P. 460; *Jury W. W*. St. Ignace II // Canadian Catholic Historical Association Report. 1946-1947. Vol. 14. P. 24.
[1962] JR. Vol. XXXIII. P. 81-83.

отправились 250 человек, из которых почти половина были христианами и катехуменами (возможно, они плыли в надежде на приобретение огнестрельного оружия). Иезуиты, также страдавшие от потери связи с колонией, присоединились к флотилии. О. Брессани был командирован в Квебек с целью обмена новостями и вербовки новых работников, весьма необходимых в условиях роста христианской общины, с одной стороны, и ирокезской угрозы, с другой. В Пуэнт-дю-Лак, уже на подступах к Труа-Ривьер, 17 июля на караван напали могауки. Растерявшихся и собиравшихся бежать гуронов воодушевил о. Брессани: размахивая своими искалеченными руками, «этот добрый Отец без страха взобрался на пень, откуда кричал и воодушевлял своих людей, в то время как град пуль свистал вокруг, совершенно не ранив его, что можно считать чудом». В результате гуроны разгромили ирокезский отряд и в триумфе прибыли в Труа-Ривьер с 20 пленными[1963]. Благодаря этой экспедиции в Гуронию, вместе с Брессани, в августе смогла отправиться последняя партия миссионеров: оо. А. Даран, Г. Лалеман, Ж. Бонен и А. Греслон, а также бр. Н. Нуарклер, которых сопровождали «25 или 30 французов», перевозивших в миссию корову и пушку, в том числе 12 солдат[1964]. Это были те самые «милиционеры», которые были сформированы по приказу из Франции для защиты миссионеров.

Казалось, успех Пуэнт-дю-Лак знаменовал новый и более счастливый для гуронов этап в их военном противостоянии с ирокезами. Но именно в тот момент, когда гуронские воины подплывали к месту своего будущего триумфа, в ночь с 3 на 4 июля 1648 г., внезапно около тысячи онондага, сенека и могауков появились у миссии Сен-Жозеф (Теаностайе). Большинство воинов отсутствовало, отправившись к французам, рыбача или находясь на тропе войны. Антуан Даньель только что закончил мессу, когда послышались крики нападающих и выстрелы. «Некоторые ринулись в битву, другие бежали; всюду ужас, всюду плач,.. многие искали крещения». Отец призвал прихожан бежать,

[1963] Lettres de la révérende mère Marie de l'Incarnation... P. 370-371; JR. Vol. XXXII. P. 97, 177-185.
[1964] JR. Vol. XXXII. P. 97, 99, 189.

сам же вернулся в церковь, где начал крестить катехуменов. «Когда его люди бежали, он сам, ища выгоды для душ, помня о безопасности других, но забыв о собственной, поспешил в хижины, чтобы крестить больных, пожилых и детей». При приближении ирокезов к церкви, он поджег ее и направился в их сторону, чтобы «задержать врага, и, как добрый пастырь, помочь спасению его паствы». Они осыпали его стрелами, а пуля аркебузы пробила ему грудь, убив на месте. «Жестоко разъяренные против его безжизненного тела, едва ли кто-либо из врагов не добавил новую рану его трупу: пока его обнаженное тело не бросили в пламя горящей церкви, сгоревшее так, что не нашли даже костей»[1965].

Более 700 человек, «главным образом женщины и дети», из двухтысячного населения селения были убиты или захвачены в плен. Одновременно был окончательно уничтожен Сен-Иньяс I. Аттиньеенонгнахак были вынуждены покинуть свою территорию и укрыться в селениях аттиньявантан. Многие бежали в Сент-Мари, к этому времени ставшей самым укрепленным местом во всей Гуронии. Мало того, что она была построена и защищена по всем правилам фортификации, французы смогли переправить туда небольшое орудие, способное стрелять и ядрами, и картечью, а также отряд из восьми солдат. «Мы попытались помочь им в нашей бедности, – сообщал Рагено в *Реляции* 1649 г., – одеть нагих и накормить тех, кто умирал от голода; носить траур со скорбящими, и утешать их надеждой на Рай»[1966].

Началось уничтожение гуронского народа и его священников. Паника или пассивное ожидание смерти стали доминирующими формами поведения гуронов к 1649 г. «Пятнадцать деревень были оставлены, люди рассеялись повсюду, – в лесах, на озерах и реках, и среди островов. Другие нашли убежище в соседних нациях, более способных выдержать трудности войны», прежде всего, у петун и нейтральных[1967]. Племя Оленя из Сен-Мишель почти в полном составе мигрировало в течение 1649 г. на территорию нейтральных, а к 1650 г.

[1965] JR. Vol. XXXIII. P. 259-263; Vol. XXXIV. P. 87-95. Такая судьба останков о. Даньеля заставила других миссионеров озаботиться сохранением реликвий еще при жизни потенциальных мучеников, как случилось, например, с кровью о. Бребёфа, которую они взяли и сохранили почти за год до его смерти.
[1966] Ibid. Vol. XXXIV. P. 99.
[1967] Ibid. Vol. XXXIV. P. 197; Vol. XXXV. P. 79-81.

осели у сенека, основав там свое собственное поселение на правах «племянников»[1968]. В результате миссионеры были вынуждены вернуться к практике «летучих миссий», «некоторые, в маленьком каноэ из коры, для путешествий вдоль побережья и посещения отдаленных островов большого озера; другие для путешествий по земле». В дополнение ко всему прочему, «голод распространился в этом году во всех этих областях, более сильный, чем за последние пятьдесят лет», так как гуроны не обрабатывали поля в прошлом году. Иезуиты были вынуждены обеспечить едой более 6 тысяч беженцев, собравшихся близ Сент-Мари со всей Гуронии[1969].

По-прежнему, в селениях гуронов царила религиозная эйфория. Оппозиции миссионерам больше не было: «Всюду прогресс Веры превзошел все наши надежды, большинство умов, даже прежде самых жестоких, стали настолько послушными и покорными проповеди Евангелия, что стало достаточно очевидно, что Ангелы потрудились здесь намного больше, чем мы»[1970]. С весны 1648 по весну 1649 гг. было крещено 1800 индейцев (без учета крещеных А. Даньелем во время атаки на Сен-Жозеф)[1971].

16 марта 1649 г. еще один ирокезский отряд из тысячи воинов появился у деревни Сен-Луи, где находились Жан де Бребёф и Габриель Лалеман, прибывший в Гуронию всего полгода назад. Оба иезуита отказались от бегства, чтобы помочь раненым и защитникам, а также крестить их: «Один крестил катехуменов; другой отпускал грехи неофитам». По словам Ж. Лалемана, они успели даровать крещение 2700 гуронам[1972]. Ирокезы взяли миссионеров в плен. Отведя их вместе с другими пленниками в уже захваченный к этому времени Сен-Иньяс II, они предались развлечениям: казни двух иезуитов.

«Они взяли обоих, и раздели их полностью, и привязали каждого к шесту. Они связали их руки. Они вырвали ногти из их пальцев. Они били их дубинками по плечам, пояснице, животу, ногам и лицу... После этого они заставили

[1968] Ibid. Vol. XXXVI. P. 119, 141-143, 179; Vol. Vol. XLIV. P. 21.
[1969] Ibid. Vol. XXXIV. P. 197-199.
[1970] Ibid. P. 101-103.
[1971] Ibid. Vol. XXXIII. P. 257; Vol. XXXIV. P. 103.
[1972] JR. Vol. XXXIV. P. 123, 129; MNF. Vol. VII. P. 543.

[Бребёфа] перенести несколько других пыток. Первая заключалась в раскаливании топоров, и прикладывании их к пояснице и подмышкам. Они сделали ожерелье из этих раскаленных топоров, и повесили его на шею доброму Отцу. После этого они надели на него пояс из смолистой коры и подожгли, огонь охватил все его тело. Во время этой муки, отец де Бребёф, стоял как скала, не чувствуя пламени, что удивило всех кровожадных грешников, которые мучили его. Его ревность была настолько велика, что он проповедовал непрерывно этим неверным, пытаясь обратить их. Чтобы помешать говорить, они отрезали ему язык и губы. После этого они срезали плоть с ног, бедер и рук, до самых костей; и затем зажарили и съели у него на глазах». Старое сердце 56-летнего человека, изношенное трудами и пытками, не выдержало к четырем часам утра, после трех часов пытки. Тогда «эти мясники, видя, что добрый Отец начал слабеть, заставили его сесть на землю; и, один из них, взяв нож, отрезал кожу, покрывающую его череп. Другой из тех варваров… сделал отверстие в верхней части его груди, и вырвал его сердце, которое изжарил и съел. Другие пили его кровь, еще теплую, говоря, что о. де Бребёф был очень храбр, вынеся такую большую боль, какую они причинили ему, и что, выпив его крови, они станут храбрыми, как он». С шести часов, после небольшого отдыха, ирокезы занялись Габриелем Лалеманом, который в свои 38 лет и в руках опытных палачей смог продержаться до девяти часов утра. Он получил, наконец, удар топора по левому уху. В глаза ему были вставлены горящие угли. У него также вырвали и съели сердце[1973].

После казни миссионеров, ирокезы двинулись на Сент-Мари, однако к этому времени жители других селений, прежде всего Оссоссане, смогли сформировать военный отряд, который перехватил ирокезов на подступах к миссии, отбив атаку[1974]. Однако эта победа изменить уже ничего не могла. Гуроны потерпели поражение намного раньше этой жестокой экспедиции Ирокезской Лиги, в своих сердцах и умах, выбрав иные пути жизни и смерти.

[1973] JR. Vol. XXXIV. P. 27-33, 139-149.
[1974] Ibid. P. 131-135.

Пока большинство воинов Оссоссане преследовало отступающих ирокезов, в поселке началась паника, инспирированная слухами о гибели всех воинов от рук врага. Без общего совета, без обсуждений, без приготовлений, без плана, без запасов, глубокой ночью, одно из наиболее многочисленных селений гуронов бежало по снежным дорогам в горы петун. Настоятель Ля Консепсьон о. Шомоно был вынужден последовать вслед за ними[1975]. Неизбежно исчезновение этого оплота вызвало такие же миграции и более мелких деревень и поселков аттиньявантан. «Менее чем за пятнадцать дней, наш дом Сент-Мари увидел себя обнаженным со всех сторон, и единственным, оставшимся стоять в этих местах ужаса, полностью открытый налетам врага»[1976].

Перед иезуитами вырисовывалась довольно простая альтернатива: или ожидать за стенами Сен-Мари пока ирокезы не уничтожат всех гуронов, а потом попытаются достать и французов, либо приступом, либо осадой, или попытаться спасти то немногое, что еще осталось от миссии, пока враг не вернулся с подкреплением. Перед Рагено стояла труднейшая задача ликвидации миссии, в которую было вложено столько труда и страданий, а теперь и жизней миссионеров. Вместе с гибелью Гуронской миссии рушились и надежды иезуитов на христианизацию соседних народов и проникновение дальше на запад. Рагено также должен был учитывать интересы торговли, которыми жила вся французская колония. Необходимо было найти выход.

Иезуиты совещались со слугами и солдатами. Они пришли к решению, которое все приняли единогласно. Никто не предложил возвращаться в колонию: не могли оставить гуронов одних перед лицом уничтожения. С другой стороны, алгонкины (особенно оттава), с которыми в течение этой миссии был установлен тесный контакт, казались возможной заменой в торговом партнерстве, способной обеспечить французов западными источниками меха. Обстоятельства, сообщал Рагено, заставляют миссионеров «жить в оставленном месте, откуда гуроны ушли, и где алгонкины неспособны

[1975] *Chaumonot P. J. M.* Op. cit. P. 93-94.
[1976] JR. Vol. XXXIV. P. 197.

вести дальнейшую торговлю. Следовательно, мы решили следовать за нашей паствой, так как мы живем здесь не ради себя, но ради спасения душ, и ради обращения этих народов»[1977]. Оставался открытым вопрос: куда? Предлагались различные варианты, в том числе о. Манитулин, где недавно была основана миссия Сен-Шарль для оттава, главных поставщиков мехов гуронам с запада. Помимо того, что там было «более удобно, чем где-либо, заниматься обращением гуронов и алгонкинов, нации Табака и народов Нейтральной нации, на том острове… мы всегда сможем поддержать и сохранить торговлю алгонкинов и гуронов с нашими французами в Труа-Ривьер и в Квебеке, что необходимо для утверждения Веры во всех этих областях, для пользы французских колоний и для поддержки Новой Франции»[1978].

В этот момент Рагено посетили двенадцать гуронских вождей, ведущих своих людей (в основном, аттиньявантан) из страны петун к острову Сен-Жозеф в Джорджиан-Бей, где они хотели укрыться от ирокезов. «Они сказали, что без нас видят себя добычей врага; что с нами они уважали себя достаточно сильно, чтобы защищаться…; что мы должны иметь сострадание к их вдовам и бедным христианским детям; что те, кто оставался неверующими все решили принять нашу Веру; и что мы сделали бы тот остров Островом христиан»[1979]. Предложение индейцев показалось иезуитам решением их проблем. Поль Рагено так закончил свою *Реляцию*: «Наш план заключается в перемещении всех наших сил, и этого дома Сент-Мари, на остров Сен-Жозеф, который станет однажды центром наших миссий, и защиты этих стран»[1980].

Итак, 15 мая 1649 г. миссия Сент-Мари перестала существовать. Все, что смогли унести, иезуиты забрали с собой, остальное подожгли: строения, поля, укрепления. «Таким образом, в один день, почти в мгновение, мы увидели крах нашего почти десятилетнего труда»[1981]. Началась последняя миссия иезуитов в Гуронии, центром которой стал остров Сен-Жозеф, на озере Гурон. «Триста

[1977] Ibid. P. 203.
[1978] JR. Vol. XXXIV. P. 205.
[1979] Ibid. P. 209-211.
[1980] Ibid. P. 211.
[1981] Ibid. Vol. XXXV. P. 25.

семейств, почти весь христианские, нашли убежище на острове»[1982]. Они окормлялись 16 священниками, последовавшими за своей паствой и не желавшими уходить с этого миссионного поля: Поль Рагено, Франсуа Лемерсье, Андре Даран, Андре Греслон, Шарль Гарнье, Клод Пижар, Франсуа Дюперон, Франсуа Брессани, Жак Бонен, Жозеф-Антуан Поне, Жозеф-Мария Шомоно, Леонар Гарро, Ноэль Шабанель, Пьер Шателлен, Рене Менар, Симон Лемуан. Было также три брата-коадъютора, 22 *donnés*, 15 слуг и 6 солдат – всего 62 француза. Французы построили маленький, но каменный форт, возле которого разместился гуронский поселок. В нем было более ста хижин, населенных к концу 1649 г. не менее шестью тысячами душ[1983].

Одновременно продолжалась миссионерская деятельность среди петун и оттава. В миссии Св. Апостолов в стране петун, еще не затронутой войной, в этот период работали четыре миссионера: Сен-Жан возглавлял о. Ш. Гарнье, к которому в феврале 1649 г. присоединился о. Н. Шабанель; в Сен-Матьё находились оо. Л. Гарро и А. Греслон. Еще 25 апреля 1649 г. Шарль Гарнье написал своему брату о том, как ему жаль, что он не был одним из тех, кто подвергся мученичеству, и надеялся, что такая возможность возникнет в будущем: «я впредь считаю себя просфорой, которой должно пожертвовать»[1984]. Через полгода эта возможность ему была предоставлена.

7 декабря 1649 г. ирокезы внезапно напали на селение петун Этарита, которое иезуиты назвали Сен-Жан. В то время там находился лишь Шарль Гарнье, Шабанель отправился на о. Сен-Жозеф «в компании семи или восьми христианских гуронов»[1985]. «Когда враг появился, он был занят наставлением народа в хижинах». Гарнье тотчас отправился в церковь, где благословил собравшихся там неофитов и призвал их к бегству в Сен-Матьё. «Затем оставил поспешно, чтобы пойти на помощь душам», несмотря на предложения индейцев бежать с ними, «но узы Милосердия ограничили его» и, «абсолютно не думая о себе, он думал только о спасении своего ближнего». «Влекомый

[1982] Ibid. Vol. XXXIV. P. 223.
[1983] JR. Vol. XXXV. P. 23, 27, 85-87; *Côté J.* Op. cit. P. 99.
[1984] MNF. Vol. VII. P. 494.
[1985] JR. Vol. XXXV. P. 147.

ревностью, он спешил всюду, или отпускал грехи христианам, или искал в горящих хижинах детей, больных или катехуменов, на которых, среди огня, изливал воды Святого Крещения». Наконец две мушкетные пули, в грудь и живот, «повергли его на землю», хотя и не убили. Ирокезы последовали дальше в поисках убегавших петун. Находясь при смерти, «этот добрый Отец... увидел на расстоянии десяти или двенадцати шагов бедного умирающего человека... Любовь божья и ревность к душам были сильней, чем смерть. Бормоча молитву, он, с трудом встав, побрел к страдальцу, чтобы помочь ему умереть достойно. Он сделал только три или четыре шага, когда упал вновь... В его теле, потерявшем кровь, которая обильно текла из ран, не осталось силы для его храбрости». Наконец, он «получил два удара топора по голове, которые достигли мозга. Его тело было раздето, и оставлено, полностью обнаженным» возле церкви. Там он и был похоронен оо. Гарро и Греслоном, пришедшим на следующий день в Сен-Жан[1986].

Тогда же (возможно, 9 декабря) погиб о. Ноэль Шабанель, убитый, видимо, гуронским отступником, мстящим иезуитам за гибель своего народа. Первоначально иезуиты рассматривали смерть Шабанеля вне мартирологического дискурса, о чем свидетельствует письмо о. Рагено генералу Карафе от 13 марта 1650 г., в котором он предполагает, что его убили, «чтобы ограбить.., ибо тот был без одежды, ботинок и даже рваной шляпы»[1987]. Однако уже в *Реляции*, написанной в сентябре 1650 г., Рагено отмечает, что «обстоятельства его смерти были сомнительны, возможно, он попал в руки врагов; или, возможно, он умер в лесу, или от голода, или от холода. Но, в конце концов, нам кажется самым вероятным, что он был убит тем гуроном, когда-то христианином, но теперь отступником. Если бы мы были склонны расследовать это дело далее, я уверен, мы открыли бы доказательства, достаточно обличавшие этого убийцу». Более того, это убийство было результатом заговора «неверных» петун и гуронов против французов,

[1986] Ibid. P. 111-115.
[1987] Ibid. P. 21.

предавших гуронов в руки ирокезов[1988]. В *Мемуаре* 1652 г., составленном с целью беатификации погибших иезуитских священников, Рагено уже прямо говорит о «ненависти к вере», как главном мотиве убийства Шабанеля, и даже называет имя убийцы[1989].

Среди петун осталась лишь одна миссия – Сен-Матьё (Экаренниондi), в которой находились оо. Л. Гарро и А. Греслон, теперь единственные миссионеры у петун. Вскоре, однако, один из них заболел и был вынужден вернуться на о. Сен-Жозеф. Другой оставался там до весны 1650 г.[1990] В течение зимы большинство петун и укрывшихся среди них гуронов либо были захвачены ирокезами, либо бежали далеко на запад, сначала на о. Макино на оз. Мичиган, а затем в Су-Сент-Мари. Эти миграции окончательно положили конец миссионерской деятельности иезуитов в стране петун.

Покинувших о. Манитулин оттава сменили гуронские беженцы-атаронронон, среди которых летом 1649 г. иезуиты восстановили миссию Сен-Шарль, основанную полгода назад о. Поне. «Два наших миссионера, один из которых говорил на алгонкинском языке, другой на гуронском, курсировали все лето вдоль берегов нашего пресноводного моря, служа духовным потребностям и гуронов, которые тогда были рассеяны там, и алгонкинских народов». В октябре для зимовки на острове отправился один священник, «опытный в гуронском языке», видимо, К. Пижар. Была построена часовня, хотя не все гуроны были крещены, и более того, некоторые «язычники» прямо обвиняли миссионера в бедах, обрушившихся на их народ. «К концу зимы, эти люди из-за голода рассеялись в различных направлениях», часть их отправилась на о. Сен-Жозеф в сопровождении миссионера, «и, после очень опасного

[1988] Ibid. P. 149-151, 165-169.
[1989] Ibid. Vol. XL. P. 255. Все 8 иезуитов и донне у гуронов, погибших от рук ирокезов в Новой Франции в 1642-1649 гг. (Р. Гупиль, И. Жог, Ж. де Ляланд, А. Даньель, Ж. де Бребёф, Г. Лалеман, Ш. Гарнье, Н. Шабанель), были канонизированы папой Пием XI 29 июня 1930. Память 19 ноября.
[1990] JR. Vol. XXXV. P. 163.

путешествия шести дней по льду озера, они прибыли благополучно в этот дом»[1991].

Другой миссионер, видимо, о. Поне, провел зиму 1649/1650 г. в миссии Сен-Пьер среди оттава, далее по северному побережье оз. Гурон. «Я благодарю Бога за усердие, с которым эти добрые люди приходят молиться ему. Я восхищаюсь их невинностью, и пренебрежением мирскими интересами; они не просят от меня ничего, а я не могу ничего дать им», сообщал он своему супериору. Однако весной ирокезы напали на эти группы и рассеяли их, тем самым завершив историю и этой миссии[1992]. Одновременно были разгромлены и ниписсинг, остатки которых бежали на запад в Су-Сент-Мари, вслед за оттава, или на север, к оз. Нипигон[1993].

Запасы катастрофически таяли и уже к осени 1649 г. стало ясно, что их не хватит на всю зиму. С целью получить припасы и подкрепления из колонии, туда был отправлен о. Брессани вместе с донне Лекоком, которые достигли Квебека 28 сентября, сообщив о гибели миссии и передав *реляцию* Рагено о случившемся. Уже в октябре Брессани, так и не получив помощи от губернатора д'Айбу (в колонии тоже разразился голод[1994]), отправился обратно, однако караван был вынужден вернуться из-за невозможности подняться по р. Оттава[1995]. Миссия осталась без припасов перед надвигающейся зимой.

Зима 1649/1650 г. на острове стала катастрофой. Принесенных припасов не хватало, сам остров был очень беден и дичью, и рыбой. Высаживаться же на материке было опасно: по всей стране рыскали ирокезские отряды в поисках скрывавшихся гуронов. Предоставим слово Рагено: «Мы были вынуждены созерцать умирающие скелеты, поддерживающие жалкую жизнь, поедая даже экскременты. Даже выкопанные отвратительные останки лис и собак не вызывали никакого

[1991] JR. Vol. XXXV. P. 173-177.
[1992] Ibid. P. 177-179.
[1993] Ibid. P. 201.
[1994] Ibid. Vol. XXXIV. P. 51.
[1995] Ibid. P. 59, 61.

ужаса; и они даже пожирали друг друга, но втайне... Матери ели своих детей; братья братьев; и дети не узнавали больше в трупе того, кого, пока он был жив, они назвали своим отцом»[1996]. Иезуиты имели некоторые запасы пищи, которыми поделились с голодающими индейцами: они «спасли десять домашних птиц, пару свиней, двух быков и такое же число коров», а также «годовой запас маиса»[1997]. Они даже ввели своеобразную карточную систему из помеченных медных жетонов, которые они распределяли согласно потребностям. В полдень получатели появлялись на пороге отцов, получая меру желудей, кусок рыбы, а иногда немного кукурузной муки[1998].

При этом продолжалась христианизация еще не обращенных гуронов: «Это бедствие наших людей было, хотя разрушительно для их тел, благотворно для их душ»[1999]. «Со смерти отца Антуана Даньеля, 4 июля 1648, – отчитывался П. Рагено, – до смерти отцов Жана де Бребёфа и Габриеля Лалемана, 16 и 17 марта 1649, мы крестили более тысячи трехсот человек; и со времени последних убийств до августа мы крестили более тысячи четырехсот», то есть, 2700 человек, «не считая крещёных при Прорыве», то есть, ирокезском штурме гуронских деревень[2000]. За год, проведенный на острове Сен-Жозеф (август 1649 – март 1650), иезуиты совершили еще более трех тысяч крещений.[2001] Даже при крайне осторожном суммировании этих цифр с показателями предыдущих лет вплоть до марта 1649 г. (6421 чел. без расчетов о. Рагено), получается ок. 9,5 тыс. чел. Так как предположительно численность гуронов составляла к середине XVII в. около 10 000 чел., получается, что иезуитские миссионеры смогли обратить всю эту нацию в христианство, или, учитывая ранние крещения при смерти, по крайней мере, сформировали в ней явное христианское большинство[2002].

[1996] Ibid. Vol. XXXV. P. 89.
[1997] Ibid. P. 27.
[1998] JR. Vol. XXXV. P. 99-101.
[1999] Ibid. P. 23.
[2000] Ibid. Vol. XXXIV. P. 227; Vol. XXXV. P. 23.
[2001] Ibid. Vol. XXXV. P. 23.
[2002] *Campeau L.* La Mission des Jésuites… P. 325-326.

Образ жизни на Христианском острове, как в дальнейшем стали называть Сен-Жозеф, соответствовал этому названию. Каждый день неофиты собирались в церкви, где иезуиты служили для них мессу. «Молитвы читались громко, ибо иначе многие, кто был недавно обращен к вере, не смогли бы выучить их достаточно». По окончанию мессы и коллективной молитвы произносилась проповедь или давалось наставление. Так как желающих присутствовать на службах было много, «часовня наполнялась десять или временами дюжину раз за утро. Тем временем, другие Отцы слушали исповеди, и, в соответствии с особыми потребностями каждого, давали им различные советы. В девять часов дверь Церкви закрывалась, и наши Отцы шли в хижины, посещая их до двух часов ночи». Затем звонили в колокол, чтобы вновь призвать христиан к общей молитве. «Тогда же многие из этих добрых неофитов отчитывались в проведенном дне, одним словом, как часто в течение дня они думали о Боге; насколько они были верны ему; предлагали ли они ему свой труд, свой голод, свое страдание; не совершили ли они какой-нибудь грех»[2003].

Народ гуронов исчезал. Они умирали от голода на пустынном острове Сен-Жозеф; погибали под ударами дубинок ирокезов в лесах; растворялись в глубине ирокезской страны, поглощенные племенами могауков, сенека, онейда и другими членами Лиги; скрывались в горах петун и дальше на западе, в Висконсине и Мичигане.

К весне 1650 г. положение на о. Сен-Жозеф стало невыносимым. Гонимые ужасным голодом, не взирая на опасность обнаружения ирокезами, несколько групп гуронов попытались достигнуть большой земли в поисках пропитания. Одни погибли, провалившись под ненадежный мартовский лед, других выследили и уничтожили или пленили ирокезы[2004]. Миссионерам стало ясно, что продолжать миссию в условиях тотального

[2003] JR. Vol. XXXV. P. 101-105.
[2004] JR. Vol. XXXV. P. 183-191.

уничтожения потенциальной или реальной паствы было не только бессмысленно, но и опасно.

В апреле 1650 г. несколько гуронских вождей сообщили Рагено об их решении покинуть остров. Большинство намеревалось рассеяться в лесах, другие укрыться у андасте на Гудзоне, «третьи говорят прямо о готовности… отдаться в руки врага». «Мой брат, – спрашивали гуроны у иезуита, – что ты будешь делать один на этом острове, когда все оставят тебя? Ты пришел сюда возделывать землю? Наставлять деревья? Есть ли уши у этих озер и рек, чтобы слушать твое учение? Сможешь ли ты следовать за всем этим множеством, которое собирается рассеяться? Выбери место, где ты сможешь повторно собрать нас и предотвратить это рассеяние. Обрати свои глаза к Квебеку, и отведи туда остатки этой разрушенной нации. Более десяти тысяч были унесены смертью. Если вы задержитесь дольше, то никого не останется... Если ты последуешь нашим желаниям, то мы построим Церковь под убежищем форта в Квебеке. Там наша вера не умрет»[2005]. Принятие этого решения означало отказ не только от планов дальнейшего расширения миссий на запад, но и от всего того, что было создано в течение нескольких десятилетий ценой серьезных материальных издержек, упорного труда и крови. Отцы совещались очень долго: «сорок часов мы молились, мы обсуждали этот дело пятнадцать, шестнадцать, даже двадцать раз». Несмотря на готовность к самопожертвованию ради сохранения миссии, иезуитское руководство решило вернуться в колонию, пригласив христианских гуронов сопровождать их. Новый план иезуитов предполагал создание гуронской редукции «в Монреале, Труа-Ривьер или Квебеке», наподобие уже существовавших алгонкинских объединений в Силлери и Ля Консепсьон[2006].

Итак, 10 июня 1650 г. в путь тронулись «приблизительно триста душ, – жалкие остатки нации прежде столь многочисленной». 28 июля они

[2005] Ibid. P. 191-195.
[2006] Ibid. P. 77, 195-197.

прибыли в Квебек, где провели зиму близ Отель-Дьё[2007]. Еще около 300 человек во главе с военным вождем Этьеном Аннаотахой остались на острове, обещая последовать за миссионерами позднее. Они действительно пришли в колонию летом 1651 г. и некоторое время жили в редукции Ля Консепсьон в Труа-Ривьер, чтобы затем соединиться со своими соплеменниками на Орлеанском острове, на р. Св. Лаврентия в виду Квебека[2008]. Это были представители трех основных племен гуронской конфедерации: аттиньявантан (Медведя), аттиньеенонгнахак (Веревки) и арендаронон (Скалы). Так возникла гуронская редукция, ставшая основой будущей знаменитой Лорет[2009].

Остальные, разбросанные на огромном пространстве к западу от Великих озер, со временем, к XVIII в., смогут консолидироваться на основе новых этнических и политических связей, установленных с местными племенами. Но это будет уже другой народ, даже имя его будет другим – минго.

Сопротивление гуронской культуры христианскому посланию было сильнее, чем сопротивление алгонкинов и монтанье Св. Лаврентия, из-за плотности населения, оседлости и большей сплоченности общества, всего того, что миссионеры вначале посчитали выгодным для своего предприятия. К этому необходимо добавить случайный фактор – эпидемии, периодически опустошавшие Гуронию в течение 30-х гг. XVII в.

Можно выделить два периода в развитии Гуронской миссии Общества Иисуса: период эпидемий (1634-1640 гг.), где в еще неблагоприятной среде, которую миссионеры постепенно изменяли, прежде всего, с помощью изучения гуронского языка и традиций, основным фактором крещения были три последовательно поразившие Гуронию эпидемии, а соответствующим христианским контингентом – находящиеся при смерти больные; и период,

[2007] JR. Vol. XXXV. P. 199, 207-209; MNF. Vol. VII. P. 670-671. Кампо считает, что гуронских беженцев было 340, сопровождаемых шестьюдесятью французами (MNF. Vol. VII. P. 782).
[2008] JR. Vol. XXXVI. P. 189.
[2009] Подробнее об истории гуронской редукции на Орлеанском острове см.: *Федин А. В.* Гуронская редукция иезуитов на Орлеанском острове (Квебек), 1650-1657 годы // Всеобщая история: современные исследования. Брянск, 2012. Вып. 21. С. 16-31.

когда функционировал регулярный катехуменат, обеспечивая надежность конверсии (1640-1650 гг.). Имелось 2 тысячи крещений в течение первого периода, среди которых 1 000 только в течение одной эпидемии оспы, в 1639-1640. Большинство этих крестившихся, дети или взрослые, умерли. Уцелевшие, обнаруживающие враждебную среду, после своей болезни часто отступали от веры. 1641 год стал рубежом. Гуронская Церковь насчитывала в то время всего пятьдесят христиан, открыто исповедовавших христианскую веру[2010]. Впоследствии, крещение предоставляли в нормальных условиях взрослым, чья вера испытана, или детям, чья семья предлагала необходимые гарантии сохранения чистоты веры. С этого времени и начался постепенный, но непрерывный рост гуронской Церкви, в конечном счете, включившей в себя почти всю конфедерацию.

Своеобразным подтверждением этой периодизации стали первые свидетельства творческой адаптации христианского послания гуронской религиозной традицией, появившиеся в Гуронии зимой 1639/1640 г., в условиях эпидемии.

Сложно однозначно согласиться с выводами таких историков, как Триггер и Дженнингс, что именно создание иезуитской миссии у гуронов стало основным фактором гибели этого народа. Они настаивают на том, что миссионеры принесли с собой в Гуронию болезни, с одной стороны, и фракционность, – с другой, которые фатально ослабили конфедерацию перед лицом ирокезов[2011]. Иезуитский историк Л. Кампо, полемизируя с ними, доказал, что оспа была получена гуронами или от их торговых партнеров, или пленных врагов, а религиозные противоречия так и не привели ни к одному реальному расколу не только племени, но и даже деревни (возможно, за исключением Сен-Иньяс, однако, данных недостаточно для однозначного вывода). Более того, именно христианство стало одним из консолидирующих факторов, например, у тех гуронских

[2010] JR. Vol. XXI. P. 135.
[2011] *Trigger B. G.* The Children of Aataentsic.... P. 744-745; *Jennings F.* Op. cit. P. 188, 212.

поселений, жители которых были полностью переселены ирокезами на территорию Лиги, где гуроны сохранили благодаря этому не только этническую идентичность, но и сами занялись активным прозелитизмом среди победителей[2012]. Анализ «*Иезуитских реляций*» показывает, что процессы, как этнической консолидации, так и дифференциации и фракционности были зафиксированы иезуитскими наблюдателями уже в 1635-1636 гг.[2013] Ни о каком серьезном влиянии христианства на общество гуронов тогда говорить еще не приходилось.

В то же время, уничтожение ирокезами таких мощных индейских конфедераций как нейтральные или маскутен, которые или совсем мало, или вовсе не были затронуты христианизацией, показывает наличие иных факторов успеха ирокезов в Бобровых войнах, не связанных непосредственно с миссионерской деятельностью иезуитов (прежде всего, обладание огнестрельным оружием).

С другой стороны, нельзя отрицать, что присутствие миссионеров стало одним из важных факторов разгрома гуронов. И дело здесь скорее не в объективных, а субъективных причинах. Паника, охватившая главные, хорошо укрепленные и многочисленные поселения (такие как Оссоссане), оставленные без боя, демонстрировала фундаментальные изменения в мировоззрении гуронов, некую потерю главных ориентиров, до того поддерживающихся традицией, требующей кровной мести, воинской доблести, безжалостности, даже жестокости к поверженному врагу. Но с того момента, когда большая часть нации стала придерживаться христианских заповедей, пропагандируя новый образ жизни, связанный с отказом от пыток, ксенофобии и всего того, что помогало выживать таким обществам в состоянии тотальной войны, она была обречена.

[2012] *Campeau L*. La Mission des Jésuites… P. 272, 276-277, 345.
[2013] JR. Vol. X. P. 235-247, 281-285, 307-309.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

История иезуитской миссии в Новой Франции первой половины XVII продемонстрировала впечатляющие возможности ее участников к приспособлению (аккомодации) к сложным условиям слаборазвитой колонии, причем существующей долгое время под угрозой уничтожения со стороны враждебных племен Ирокезской лиги. Миссионеры Общества Иисуса реализовали в ходе становления и первого этапа развития своего миссионерского проекта как стандартные общеиезуитские миссионерские стратегии, уходящие корнями в игнатианское наследие XVI века, так и новые, разработанные уже в новом контексте канадской миссии («летучие миссии», институт донне и пр.). Этот опыт важен не только как основа для дальнейшего существования иезуитского апостолата в Канаде, но и тем, что реализовывался в условиях почти полной свободы миссионеров от внешних влияний, в первую очередь, со стороны колониальных властей. До 60-х гг. XVII в. иезуиты находились, фактически, во главе колонии, принимая участие в решениях жизненно важных вопросов ее развития. Поэтому, те концепции и методы миссионерской деятельности, которые они разрабатывали в этот период, отражали именно иезуитский подход к миссии среди индейских народов, свободный как от влияния светских колониальных интересов, так и конкурирующих религиозных организаций. С другой стороны, значимость иезуитского фактора в колонии, действительно, придавала ей в этот период «миссионерский» характер, подчас подчиняя светские интересы духовным, интересы колониальной политики или торговли – потребностям миссии.

В течение рассмотренного периода иезуитская миссионерская деятельность, как и положение самих миссионеров, претерпели серьезные изменения. Ключевыми факторами и катализатором трансформаций стали приобретенный миссионерами опыт, эпидемии оспы и других болезней, опустошавших аборигенный мир американского Вудленда в 30-х гг. XVII в., и развернувшаяся вслед за ними масштабная война между франко-индейским

альянсом и Ирокезской лигой. Оказавшись в самой гуще событий, иезуитские миссионеры были вынуждены приспосабливаться к быстро меняющимся условиям их апостолата, стремясь использовать в своих целях те вызовы, которые возникали перед ними в результате массовой смертности от болезней или войн.

В 30-е гг., в период начальной стадии контакта, осложненной развертыванием эпидемических заболеваний, миссионер был вынужден играть роль шамана, приспосабливаясь к традиционным взглядам и практикам индейского населения: он вызывал дождь, способствовал большим урожаям, лечил болезни, словом, делал все то, что, с точки зрения гуронов или алгонкинов, должен был делать шаман. Стремясь нейтрализовать индейских знахарей и шаманов, главных хранителей традиции и религиозных конкурентов, миссионеры с готовностью принимали навязываемые им традиционным обществом роли духовных лидеров и специалистов. Даже обвинения против иезуитов в том, что именно их колдовство привело к фатальным болезням, не выходило за рамки традиционного дискурса, ибо они оставались посредниками между людьми и сверхъестественными силами, доказывая даже свою большую силу (пусть и враждебную), чем индейские шаманы.

Однако, трудно согласиться с утверждением Д. Деляжа, что в это время «миссионеры обратились больше в американский религиозный мир, чем американцы обратились в христианство»[2014]. Речь идет именно о стратегии аккомодации, которую миссионеры иезуитского ордена демонстрировали по всему миру, от Японии до Новой Франции. Как только возникла возможность, иезуиты изменили стратегию, отказавшись от роли шаманов и вернувшись к классическому образу священника, наставника и духовного лидера своей паствы.

Катастрофическая демографическая ситуация, возникшая в индейских племенах долины р. Св. Лаврентия и Великих озер в результате эпидемий и

[2014] *Delâge D.* La religion dans l'alliance franco-amérindienne // Anthropologie et Sociétés. 1991. Vol. 15. № 1. P. 63.

усилившегося противостояния с ирокезами, наряду с растущей экономической и военно-политической зависимостью индейцев от их французских партнеров и союзников, дали возможность иезуитским миссионерам вернуться к классическим церковным образцам взаимоотношений с обращенными и катехуменами. На фоне роста числа обращенных, основную часть которых теперь составляли здоровые взрослые мужчины, иезуиты принимают на себя функции не только духовных, но и светских лидеров, определяя нормы повседневной жизни неофитов и политику целых племен, по мере того, как христиане становятся численно преобладающими в них. Это ярко проявилось в алгонкинских редукциях на Св. Лаврентии и в Гуронской миссии 2-й половины 40-х гг. XVII в. Можно сказать, что теперь туземцы были вынуждены приспосабливаться к паттернам, предлагаемым европейцами в лице иезуитских миссионеров.

Эволюция образа иезуитского миссионера в Новой Франции к середине XVII в., таким образом, претерпела ряд трансформаций: от шамана и колдуна, вступившего в конкурентную борьбу с местными религиозными специалистами, к классическому образу священника, окормляющего свою паству и, наконец, к одному из «капитанов», т. е., вождей, выполнявших различные функции в традиционном племенном сообществе. В случае иезуитов, их руководящая роль заключалась, прежде всего, в посредничестве между индейскими племенами и французами Квебека, а также в общем руководстве растущей христианской фракцией внутри племен.

Наиболее эффективной аккомодационной стратегией иезуитов стало принятие ими в качестве «контактных точек» между традиционными религиями и христианством важнейших ценностей аборигенного мира, в котором они оказались. Прежде всего, в работе с индейскими народами (гуронами, в первую очередь), иезуиты использовали такие туземные культурные модели, как война и пытка, с одной стороны, и родовые связи, с

другой. «Военный комплекс», построенный на ассоциации пыток военнопленных и адских мучений, использовался, чтобы продемонстрировать силу христианского духовного мира, делая его желанным союзником и еще более опасным врагом. «Комплекс рода», отражавший важность родственных связей для индейцев и христианскую концепцию единства во Христе, служил главным образом как модель близости между христианами, в том числе, и на Небесах.

Представляется, что 1650 год был действительно определенным рубежом, завершающим один важный период («героический»), и начинающий некий новый этап миссионерской деятельности ордена иезуитов в Новой Франции. Его условно можно обозначить как «период экспансии» (1650-1701 гг.), когда иезуитские миссионеры проникли на запад Северной Америки, вплоть до р. Миссисипи, и на север, вплоть до Гудзонова залива; основали миссии у множества новых народов, в том числе ирокезов, оттава, чиппева, иллинойс и т. д.; окончательно создали систему редукций в долине Св. Лаврентия, и прочее, и прочее.

С 1650 г. начал разворачиваться конфликт со светской колониальной властью, получивший максимальное развитие в конце XVII века, в период правления Фронтенака. Экономические и политические потребности развивающейся колонии с этого времени все чаще и сильнее входили в противоречие с миссионерскими целями и задачами иезуитов, что вело к их девальвации в глазах светских властей и ликвидации того «миссионерского характера» Новой Франции, присущего ей в первой половине столетия.

До середины XVII в. одним из главных мотивов принятия членами ордена миссионерских обязательств в Новой Франции был религиозный, основанный на эсхатологических и мартирологических устремлениях. Это обусловило сильную популярность этой миссии в метрополии (и даже за ее пределами) и незаурядные качества тех, кому она выпала. Из 254 иезуитских миссионеров, посланных в Северную Америку из Франции в 1610-1760 гг., 115 приходилось на XVII-й век, а из последних – 74 прибыли

в его первой половине (почти 65%). Подавляющее большинство из них руководствовалось исключительно религиозными мотивами.

В связи с этим возникает серьезный вопрос: каких результатов достигли иезуиты в миссионерской деятельности в Новой Франции к середине XVII в.? Можно ли говорить об успехах (или неудачах) их апостолата, оказавших влияние на последующую деятельность, во второй половине столетия?

На первый взгляд ответ представляется вполне определенным: к 1650 г. иезуитская миссия в Новой Франции потерпела крушение. Многие историки поддерживали и поддерживают этот взгляд, приводя, более или менее согласованно, несколько причин указанного фиаско.

Первым и основным фактором крушения миссии стали ирокезские войны[2015]. Именно ирокезы уничтожили наиболее успешную миссию иезуитов у гуронов; именно ирокезы нанесли сокрушительные удары по первым (алгонкинским) редукциям, фактически вызвав их ликвидацию; именно ирокезы убили наиболее выдающихся и влиятельных миссионеров и христианских туземных лидеров в Новой Франции; именно их набеги парализовали не только возможности миссионерской экспансии и расширения сети миссий на другие племена, но и развитие французской колонии в целом, что не могло не отразиться негативным образом на состоянии иезуитского апостолата. Оспаривать это, значит отрицать очевидное.

Не менее важным деструктивным фактором стало отсутствие материальных средств для развития миссионерских проектов иезуитов. Нерентабельность мехоторговли, от которой зависело финансирование миссии в Новой Франции, вела к хроническому дефициту ее бюджета, а значит затруднениям или даже отказу от реализации многих начинаний и

[2015] *Parkman F.* The Jesuits… P. 711; *Rochemonteix C.* Op. cit. T. II. P. 155 (Рошмонтё называет 1658 г., конец миссии у онондага в Ганнентаха, как рубеж для «героического» периода иезуитского апостолата).

планов. Так было с редукцией Сен-Жозеф де Силлери, так было с индейской семинарией в Квебеке, и другими проектами.

Однако важно отметить, что фиаско 1650 г. не означало ликвидации миссии как таковой. Более того, оно заставило иезуитов продолжить и развить ту практику приспособления, которая позволила им в конце концов не только возродить свое предприятие, но и распространить его на огромные пространства североамериканского континента.

Что касается качества иезуитской христианизации коренного населения американского Северо-Востока, в целом в этот период были заложены основы «туземных церквей» у народов, ставших объектом миссионерской деятельности ордена. Однако, усилия и средства, задействованные для этого у разных народов, различались. Наиболее ярко это можно проследить в сравнении результатов иезуитского апостолата у монтанье р. Св. Лаврентия и гуронов. В первом случае, возникло, по мнению Л. Кампо, «явление, единственное в истории миссий», когда были созданы «кочевые церкви», контактировавшими с миссионерами только в течение недели или двух в году, а остальное время сохранявшими христианскую религию и образ жизни в условиях кочевий вдали от миссионерских центров[2016]. Лишь три иезуита, – П. Лежён, Ж. Декон и Ж. Бюте, – создавали основы этой церкви.

Гуроны же оказывали стойкое сопротивление почти дюжине миссионеров на протяжении всей истории их миссии, и лишь в последнее десятилетие ее существования начались качественные сдвиги в христианизации, связанные в большей мере с внешними факторами (эпидемии и войны), нежели с усилиями миссионеров. Сами иезуиты осознавали это противоречие: «Мы должны признать, что у… [кочевых] племен, есть непонятная бóльшая способность души для семени Веры, чем у наших гуронов»[2017]. В основе этих различий лежала разная социально-

[2016] *Campeau L.* La Mission des Jésuites… P. 353.
[2017] JR. Vol. XXI. P. 243.

политическая структура кочевых алгонкинов и оседлых гуронов: более сплоченное общество последних, освященное религиозно-культовыми традициями, меньше поддавалось изменениям, нежели разрозненное дисперсное общество первых.

Тем не менее, именно Гуронская миссия продемонстрировала огромный потенциал, заложенный в миссионерской программе Общества Иисуса в Новой Франции, который его миссионеры так и не смогли полностью реализовать в дальнейшем, столкнувшись с множеством внешних и внутренних факторов, в число которых входили и Ирокезские войны, и противостояние со светской колониальной властью и хронический дефицит ресурсов. Из 16014 душ, официально признанных иезуитскими историками обращенными миссионерами ордена в период 1632-1672 гг., число крещеных гуронов составляло почти 12000 человек, то есть, 75%[2018].

Другим направлением, более полно реализованном в последующие десятилетия, стало создание постоянных поселений для индейских неофитов – редукций. Редукции предоставляли коренным жителям возможность постепенной аккультурации, более или менее безболезненного приспособления к новым реалиям, порожденным колониальной экспансией во всех ее аспектах, и связанной с ней эскалацией этнических конфликтов. Там они могли укрыться от опасностей войны и голода, получить режим наибольшего благоприятствования в торговле, доступ к знаниям и техническим достижениям европейцев. В рамках редукций сохранялись многие элементы экономических, политических и культурных традиций, прежде всего, язык, оплот национальной культуры, одежда, жилище. Внешний контроль миссионеров ограничивался лишь пресечением и отсеиванием тех обычаев и аспектов образа жизни, которые входили в противоречие с христианской доктриной и церковными нормами. Конечно,

[2018] *Pouliot L*. Étude sur les Relations des Jésuites de la Nouvelle-France, 1632-1672. Paris, 1940. P. 223; JR. Vol. XXXIX. P. 143.

это происходило не безболезненно, как показывают инциденты с алгонкинскими женщинами в Силлери, или отступниками в Ля Консепсьон.

Общим фактором восприятия христианского послания североамериканскими индейцами стал комплекс социально-экономических, политических и этнокультурных процессов, с которыми столкнулись индейские народы Вудленда в результате контакта с европейцами. Американский ученый К. Моррисон утверждает, что индейцы прибегали к христианским обрядам как к новым источникам духовной силы, в то время как их собственные оказались неэффективными при столкновении с проблемами новых болезней, роста брутальности межплеменных войн и изменения традиционной социально-политической структуры их обществ[2019].

[2019] *Morrison K*. Baptism and Alliance: The Symbolic Mediations of Religious Syncretism // Ethnohistory. 1990. Vol. 37, No. 4. P. 416-437.

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

1. Archives des colonies. Série C11A. Correspondance générale. Canada.
2. Бержерак С., де. Государства Луны / пер. с фр. Е. Гунста // Утопический роман XVI-XVII веков. М., Художественная литература, 1971. С. 227-308.
3. Гарсиласо де ла Вега, Инка. История государства инков / пер. со староисп. В. А. Кузьмищева. Л., Наука, 1974. 754 с.
4. Лойола Игнатий, Св. Духовные Упражнения // Символ. Париж, декабрь 1991. № 26. С. 15-122.
5. Лойола Игнатий, Св. Рассказ паломника о своей жизни, или «Автобиография» св. Игнатия Лойолы, основателя Общества Иисуса (Ордена иезуитов) / пер. со староисп. и староит. А. Н. Коваля. М., Колледж философии, теологии и истории св. Фомы Аквинского в Москве, 2002. 256 с.
6. Разилли И. Мемуар / пер. с фр. Н. В. Ревуненковой // Средние века. М., Изд-во АН СССР, 1961. Вып. XX. С. 325-346.
7. Собеседование первых отцов // Символ. Журнал христианской культуры при Славянской библиотеке в Париже. Париж. Дек. 1991. № 26. С. 123-128.
8. Acosta J. de. De natura novi orbis libri duo. et De promulgatione evangelii apud barbaros, siue, De procuranda Indorum salute, libri sex. Coloniae Agrippinae, In officina Birckmannica, sumptibus Arnoldi Mylij, 1596. 597 p.
9. Acosta J. de. The Natural and Moral History of the Indies. Vol. I-II. L., Printed for the Hakluyt society, 1880.
10. Bigot J., SJ. Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable dans la mission Abnaquise de Sainct Joseph de Sillery, et de Sainct François de Sales, l'année 1685. N. Y., Presse Cramoisy de Jean-Marie Shea, 1858. 21 p.
11. Boucher P. Canada in the seventeenth century. Montreal, Quebec, G. E. Desbarats, 1883. 85 p.

12. Bullarum diplomatum et privilegiorum santorum romanorum pontificum: taurinensis editio locupletior facta collectione novissima plurium brevium, epistolarum, decretorum actorumque S. Sedis a S. Leone Magnus usque ad praesens. T. I-XXIV. Augustae Taurinorum, Seb. Franco et Henrico Dalmazzo editoribus, 1857-1872.

13. Champlain S. de. Oeuvres de Champlain / éd. par Laverdière C.-H. T. I-VI. Québec, Imprimé au Séminaire par G.-E. Desbarats, 1870.

14. Champlain S. de. The works of Samuel de Champlain / ed. by H. P. Biggar. Vol. 1-6. Toronto, Champlain Society, 1922-1936.

15. Chaumonot P.-J.-M., SJ. Un missionaire des Hurons: Autobiographie du Père Chaumonot de la Compagnie de Jésus et son complement par le R. P. F. Martin. Paris, H. Oudin, 1885. 301 p.

16. Collection de manuscrits contenant lettres, mémoires et autres documents relatifs à la Nouvelle-France, recueillis aux Archives de la Province de Québec. Vol. I-IV. Québec, A. Côté et Co, 1883-1885.

17. Collection des procès-verbaux des Assemblées-générales du Clergé de France depuis l'année 1560 jusqu'à présent: rédigés par ordre de matières, et réduits à ce qu'ils ont d'essentiel. T. I-IX. Paris, De l'imprimerie de Guillaume Desprez, 1767-1780.

18. Complément des Ordonnances et Jugements des Gouverneurs et Intendants de Canada, précédé des commissions des dits Gouverneurs et Intendants et des différents officiers civils et de justice. Québec, E. R. Fréchette, 1856. 776 p.

19. Constitutiones Societatis Iesu, cum earum Declarationibus. Romae, In Collegio Rom. eiusde Societat., 1606. 394 p.

20. Denys N. The description and natural history of the coasts of North America (Acadia) / ed. by Ganong W. F. Toronto, Champlain Society, 1908. 657 p.

21. Documents of American catholic history / ed. by J. T. Ellis. Vol. I-II. Welmington, M. Glazier, 1987.

22. Documents relative to the colonial history of the State of New York: procured in Holland, England and France. Vol. I-XV. Albany, Weed, Parsons & Co, 1853-1887.

23. [Dollier de Casson F.] Histoire du Montréal. 1640-1672 // Histoire du Montréal. 1640-1672. Montréal, Eusebe Senécal, 1871. P. 1-118.

24. Du Creux F., SJ. The history of Canada or New France / ed. by J. B. Conacher. Vol. I-II. Toronto, Champlain Society, 1951-1952.

25. Édits, ordonnances royaux, déclarations et arrêts du Conseil d'État du roi concernant le Canada. Québec, Fréchette, 1854. 648 p.

26. Gendron F. Quelques particularitez du pays des Hurons en la Nouvelle France, remarquées par le Sieur Gendron, docteur en médecine. Albany, Troyes, Bechet, 1868. 26 p.

27. Huron Manuscripts from Rev. Pierre Potier's Collection // Fifteenth Report of the Bureau of Archives for the Province of Ontario, 1918-19. Toronto, 1920. P. 609-22.

28. Institutum Societatis Iesu. Vol. I-III. Florentiae, Ex Typographia a SS. Conceptione, 1892-1893.

29. The Jesuit Ratio Studiorum of 1599 / ed. by A. P. Farrell, SJ. Washington, Conference of Major Superiors of Jesuits, 1970. 146 p.

30. The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels and Exploration of the Jesuit Missionaries in New-France, 1610-1791 / ed. by R. G. Thwaites. Vol. I-LXXIII. Cleveland, The Burrows Brothers Company Publishers, 1896-1901.

31. Lallemant L., SJ. The spiritual doctrine of Father Louis Lallemant, of the Company of Jesus: preceded by some account of his life / ed. by F. W. Faber. L., Burns & Lambert, 1855. 363 p.

32. Le Clercq C. First establishment of the faith in New France. Vol. I-II. N. Y., J. G. Shea, 1881-1882.

33. Lescarbot M. The history of New France / ed. by H. P. Biggar. Vol. I-III. Toronto, Champlain Society, 1907-1914.

34. Lettres de la révérende mère Marie de l'Incarnation (née Marie Guyard): première supérieure du monastère des Ursulines de Québec. T. I-II. Paris, Librairie internationale catholique; Tournai, Vve. H. Casterman, 1876.

35. Loyola I. de, SJ. Epistolae et Instructiones. Vol. 1-12. Madrid, Typis Gabrielis Lopez del Horno, 1903-1911.

36. Megapolensis J. A Short Sketch of the Mohawk Indians in New Netherland (1644) // Collections of the New York Historical Society. 2nd Series. Vol. III. Pt. I. N. Y., D. Appleton & Co., 1857. P. 137-160.

37. Mémoires touchant la Mort & les Vertus des Pères Isaac Jogues, Anne de Noue, Anthoine Daniel, Jean de Brebeuf, Gabriel Lallement, Charles Garnier, Noël Chabanel & un séculier René Goupil // Rapport de l'Archiviste de la Province de Québec pour 1924-1925. Québec, Ls.-A. Proulx, 1925. P. 3-93.

38. Monumenta Novæ Franciæ / ed. par L. Campeau, SJ. Vol. I-IX. Roma, Québec, Montréal, Bellarmin, 1967-2003.

39. Le registre de Sillery, 1638-1690 / ed. par L.-P. Hébert. Québec, Presses de l'Université du Québec, 1994. 440 p.

40. Regulae Societatis Jesu. Lugduni, Ex Typographia Iacobi Roussin, 1607. 343 p.

41. Sagard G. T. Histoire du Canada et voyages que les Freres Mineurs recollects y ont faicts pour la conversion des infideles depuis l'an 1615. Avec un dictionnaire de la langue huronne. Vol. 1-4. Paris, E. Tross, 1866.

42. Sagard G. T. The Long Journey to the Country of the Hurons / ed. by G. M. Wrong. Toronto, The Champlain Society, 1939. 480 p.

43. Xavier Fr. Lettres de Saint François-Xavier de la Compagnie de Jésus. Apotre des Indes et du Japon / ed. par H. Léon Pagès. Paris, Librairie de Mme Ve Poussielgue-Rusand, 1855. 555 p.

НАУЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА

44. Аверкиева Ю. П. Индейцы Северной Америки. От родового общества к классовому. М., Наука, 1974. С. 349.

45. Акимов Ю. Г. Католическая церковь в Канаде в эпоху французского колониального господства (начало XVII - середина XVIII в.) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2006. Т. 7. № 1. С. 16-26.

46. Акимов Ю. Г. Миссионеры и индейцы в колониальной Канаде: к вопросу о взаимодействии культур // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2006. Сер. 2. Вып. 3. С. 157-164.

47. Акимов Ю. Г. Начало контактной эпохи и трансформация традиционных обществ североамериканских индейцев и сибирских аборигенов: общее и особенное // Традиционные общества: неизвестное прошлое: материалы X Междунар. науч.-практ. конф., 21–22 апреля 2014 г. / под ред. Д. В. Чарыкова, О. Д. Бугаса, И. А. Толчева. Челябинск: Изд-во ООО «ПИРС», 2014. С. 25-29.

48. Акимов Ю. Г. От межколониальных конфликтов к битве империй: англо-французское соперничество в Северной Америке в 1613-1713 гг. СПб., Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2002. 488 с.

49. Акимов Ю. Г. Очерки ранней истории Канады. СПб., ВИРД, 1999. 336 с.

50. Акимов Ю. Г. Первые дипломатические контакты английских и французских колоний в Северной Америке: миссия Габриэля Дрюйета в Новую Англию (1650-1651) // Человек. Природа. Общество. Актуальные проблемы. Материалы 13-й международной конференции молодых ученых 26-30 декабря 2002 г. СПб., 2002. С. 382 (http://www.sovmu.spbu.ru/main/conf/man-nat-soc/2002/6-8.htm)

51. Акимов Ю. А. Поселение Сент-Круа (1604-1605): начальная страница французской колонизации Северной Америки // Американский ежегодник, 2003 / Отв. Ред. Н. Н. Болховитинов. М., Наука, 2005. С. 293-302.

52. Акимов Ю. А. Северная Америка и Сибирь в конце XVI – середине XVIII в.: Очерк сравнительной истории колонизаций. СПб., Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2010. 372 с.

53. Бёмер Г. Иезуиты / пер. с нем. Н. Попова // Бёмер Г. Иезуиты; Ли Г. Ч. Инквизиция. СПб., ООО «Издательство ПОЛИГОН», 1999. С. 5-422.

54. Блюш Ф. Людовик XIV / Пер. с фр. Л. Д. Тарасенковой, О. Д. Тарасенкова. М., Ладомир, 1998. 815 с.

55. Бокль Г. Т. История цивилизации в Англии. Т. I-II / Пер. с англ. А. Н. Буйницкого, Ф. Н. Ненарокомова. СПб., Издательство Тиблена и Пантелеева, 1864.

56. Бош Д. Преобразования миссионерства. Сдвиги парадигмы в богословии миссионерской деятельности. СПб., «Библия для всех», 1997. 640 с.

57. Брассер Т. Дж. К. Прибрежные алгонкины – народ первых рубежей // Североамериканские индейцы / Пер. с англ. М., Прогресс, 1978. С. 31-65.

58. Быков А. А. И. Лойола: Его жизнь и общественная деятельность: Биогр. очерк. СПб., Типография т-ва «Обществ. Польза», 1890. 106 с.

59. Вдовина Г. В. Метафизика Франсиско Суареса // Вопросы философии. 2003. № 10. С. 128-139.

60. Вдовина Г. В. Франсиско Суарес о метафизике и метафизическом познании // Историко-философский ежегодник-2004. М, Наука, 2005. С. 68-98.

61. Великович Л. Н. Иезуиты вчера и сегодня. М., Знание, 1972. 64 с.

62. Великович Л. Н. Черная гвардия Ватикана. М., Мысль, 1980. 231 с.

63. Воробьев Д. В. Лидерство в конфликте: Военные походы ирокезов на алгонкинов Лабрадора в XVII веке // Власть в аборигенной Америке / отв. ред. А. А. Бородатова, В. А. Тишков; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. М., Наука, 2006. С. 439-481.

64. Гельвеций К. А. О человеке // Гельвеций К. А. Сочинения в 2-х томах. М., «Мысль», 1974. Т. 2. С. 5-567.

65. Гергей Е. История папства / Пер. с венг. О. В. Громова. М., Республика, 1996. 463 с.

66. Герцензон А. А. Проблема законности и правосудия во французских политических учениях XVIII века. М., Изд-во АН СССР, 1962. 320 с.

67. Геттэ, аббат. История иезуитов, составленная по подлинным, отчасти неизданным документам аббатом Геттэ. Т. 1-2. М., Тип. «Русская Печатня», Я. М. Сарандинаки, 1911-1913.

68. Гольбах П. Письма к Евгении. Здравый смысл. М., Издательство АН СССР, 1956. 455 с.

69. Григулевич И. Р. Крест и меч. Католическая церковь в Испанской Америке, XVI-XVIII вв. М., Наука, 1977. 295 с.

70. Гризингер Т. Иезуиты. Полная история их явных и тайных деяний от основания ордена до настоящего времени. СПб., Лань, 1999. 576 с.

71. Гумилев Л. Н. Конец и вновь начало / Сост. и общ. ред. А. И. Куркчи. М., Институт ДИ-ДИК, 1997. С. 29-381.

72. Дрэпер Дж. В. История умственного развития Европы. Киев-Харьков, Южно-Русское книгоиздательство, 1900. 642 с.

73. Дубровская Д. В. Миссия иезуитов в Китае. Маттео Риччи и другие (1552-1775 гг.) М., «Крафт+», Институт востоковедения РАН, 2001. 254 с.

74. Журавлев О. В. Государственно-правовое учение Суареса и идеология империи // Verbum. Альманах Центра изучения средневековой культуры при философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета. СПб., Издательство Санкт-Петербургского философского общества, 1999. Вып 1. Франциско Суарес и европейская культура XVII-XVIII веков. С. 10-20.

75. Журавлев О. В. Правовая наука и этика в эпоху конкисты // Iberica americans: культуры Нового и Старого Света XVI-XVIII вв. в их взаимодействии / отв. ред. Н.И. Балашов; АН СССР и др. СПб., Наука, 1991. С. 69-74.

76. Земсков В. Б. Конкиста, судьбы американских индейцев и полемика о Новом Свете // История литератур Латинской Америки. От древнейших времен до начала Войны за независимость / под ред. В. Б. Земсков. М., Наука, 1985. С. 132-151.

77. Католическая энциклопедия. Т. 1-5. М., Издательство францисканцев, 2002-2013.

78. Коленеко В. А. Французская Канада в прошлом и настоящем: очерки истории Квебека, XVII-XX века. М., Наука, 2006. 314 с.

79. Леруа М. Миф о иезуитах: От Беранже до Мишле / пер. с фр. В. А. Мильчиной. М., Языки славянской культуры, 2001. 464 с.

80. Лозинский С. Г. История папства. М., Политиздат, 1986. 380 с.

81. Лопухин А. П. Римский католицизм в Америке: Исследование о современном состоянии и причинах быстрого роста римско-католической церкви в Соединенных Штатах Северной Америки. СПб., Типография С. Добродеева, 1881. 440 с.

82. Лурье С. В. Историческая этнология. М., Аспект Пресс, 1997. 448 с.

83. Люблинская А. Д. Франция при Ришелье. Французский абсолютизм в 1630-1642 гг. Л., Наука, 1982. 276 с.

84. Михневич Д. Е. Очерки из истории католической реакции (иезуиты). М., Издательство АН СССР, 1953. 322 с.

85. Моисеева Е. Н. Колониальная идея во Франции в последней трети XIX в. Дисс. на соискание уч. степ. к. и. н. Саратов, 2002. 247 с.

86. Морган Л. Г. Лига Ходеносауни, или ирокезов / пер. с англ. Е. Э. Бломквист. М., «Наука», 1983. 301 с.

87. Морошкин М. Я. Иезуиты в России с царствования Екатерины II-й и до нашего времени. Ч. 1-2. СПб., в Тип. Второго Отд-ния Собственной Е. И. В. Канцелярии, 1867-1870.

88. Народы Америки. Т. 1-2 / Под редакцией А. В. Ефимова, С. А. Токарева. М., Издательство АН СССР, 1959.

89. Плешкова С. Л. Франция XVI – начала XVII века: королевский галликанизм (церковная политика монархии и формирование официальной идеологии). М., Изд-во Моск. ун-та, 2005. 464 с.

90. Плешкова С. Л. Французская монархия и церковь (XV – середина XVI в.). М., Изд-во Моск. ун-та, 1992. 175 с.

91. Поташинская Н. Н. Теология освобождения. Документы и материалы // Религии мира. История и современность. Ежегодник, 1988. М., Наука, 1990. С. 217-240.

92. Райт Дж. Иезуиты: тайная гвардия Ватикана: правда и вымысел: история возникновения и этапы развития самого влиятельного религиозного ордена западной цивилизации / пер. с англ. С. В. Головой, А. М. Голова. М., Эксмо, 2006. 464 с.

93. Самарин Ю. Ф. Иезуиты и их отношение к России // Самарин Ю. Ф. Сочинения. М., Типография А. И. Мамонтова и Ко, 1887. Т. 6. С. 1-326.

94. Сапунов А. Заметка о коллегии и академии иезуитов в Полоцке. Витебск, Типография Губернского Правления, 1890. 34 с.

95. Серегина А. Ю. Аристотелевская традиция, концепт меланхолии и миссионерская практика английских католиков конца XVI века // Диалог со временем. 2017. Вып. 60. С. 332-341.

96. Слезкин Л. Ю. У истоков американской истории. Виргиния и Новый Плимут, 1606-1642. М., Наука, 1978. 335 с.

97. Стефаненко Т. Г. Этнопсихология. М., Институт психологии РАН, «Академический проект», 1999. 320 с.

98. Суворов Н. Казуистика и пробабилизм. Рец. на книгу: Ignaz von Dollinger und Fr. Heinrich Reusch. Geschichte der Moralstreitigkeiten in der romischkatholischen Kirche seit dem sechszehnten Jahrhundent mit Beitragen zur Geschichte und Charakteristik des Jesuitenordens. Auf Grund ungedruckter Aktenstucke bearbeitef und herausgegeben 2 B-de. Nordlingen, 1889 // Юридический Вестник. М., Издание Московского юридического общества, 1889. № 11. С. 466-492.

99. Тишков В. А. Страна кленового листа: начало истории. М., Наука, 1977. 175 с.

100. Тишков В. А., Кошелев Л. В. История Канады. М., «Мысль», 1982. 268 с.

101. Толстой А. Д. Римский католицизм в России: Историческое исследование. Т. 1-2. СПб., Типография В. Ф. Демакова, 1876.

102. Тэрнер В. Ритуальный процесс: структура и антиструктура // Тэрнер В. Символ и ритуал / Сост. и пер. В. А. Бейлис. М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. С. 104-264.

103. Федин А. В. Борьба иезуитов с индейским алкоголизмом в Новой Франции в XVII в. // Вопросы истории. 2016. № 2. С. 68-86.

104. Федин А. В. Гуронская редукция иезуитов на Орлеанском острове (Квебек), 1650-1657 годы // Всеобщая история: современные исследования. Выпуск 21. Брянск, Издательство БГУ, 2012. С. 16-31.

105. Федин А. В. Идея «благородного дикаря» в «Иезуитских реляциях» XVII в. // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. М., 2010. Вып. 32. С. 65-93.

106. Федин А. В. Между двух империй: иезуитская миссия в англо-французском противостоянии в Северной Америке XVII века // Французский ежегодник 2008: Англия и Франция – соседи и конкуренты XIV-XIX вв. М., Книжный дом ЛИБРОКОМ, 2008. С. 79-100.

107. Фентон У. Н. Ирокезы в истории // Североамериканские индейцы / под ред. Ю. П. Аверкиевой. М., Издательство «Прогресс», 1978. С. 109-156.

108. Черкасов П. П. Судьба империи. Очерк колониальной экспансии Франции в XVI-XX вв. М., Наука, 1983. 183 с.

109. Шмонин Д. В. Regulae Professoribus, или Как иезуиты учили философии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2009. Т. 10. № 4. С. 84-99.

110. Шмонин Д. В. В тени Ренессанса: вторая схоластика в Испании. СПб., Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. 277 с.

111. Шмонин Д. В. Введение в философию контрреформации: иезуиты и вторая схоластика // Verbum. Альманах Центра изучения средневековой культуры при философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета. Вып. 1. Франциско Суарес и европейская культура XVII-XVIII веков. СПб., Издательство Санкт-Петербургского философского общества, 1999. С. 58-79.

112. Шмонин Д. В. О философии иезуитов, или «Три крупицы золота в шлаке схоластики» (Молина, Васкес, Суарес) // Вопросы философии. 2002. № 5. С. 141-152.

113. Шмонин Д. В. Поворот в лабиринте: Луис де Молина о свободе воли // Verbum. Альманах Центра изучения средневековой культуры при философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета. Вып. 2. Наследие Средневековья и современная культура. СПб., Издательство Санкт-Петербургского философского общества, 2000. С. 39-51.

114. Шмонин Д. В. Фокус метафизики. Порядок бытия и опыт познания в философии Франсиско Суареса. СПб, Санкт-Петербургский государственный горный институт (технический университет), 2002. 201 с.

115. Шоню П. Цивилизация классической Европы / пер. с фр. В. Бабинцева. Екатеринбург, У-Фактория, 2005. 608 с.

116. Acculturation: Advances in Theory, Measurement, and Applied Research / Chun K. M., Organista P. B. and Marin G., eds. Washington, American Psychological Association, 2000. 260 p.

117. Anderson E. Blood, Fire, and «Baptism», Three Perspectives on the Death of Jean de Brébeuf, Seventeenth-Century Jesuit «Martyr» // Native Americans, Christianity, and the reshaping of the American religious landscape / Eds. by J. W. Martin and M. A. Nicholas. Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2010. P. 125-158.

118. Anderson E. La trahison de la foi. Le parcours tragique d'un converti autochtone à l'époque coloniale. Québec, Les Presses de l'Universite Laval, 2009. 336 p.

119. Anderson K. Chain Her By One Foot: The Subjugation of Women in Seventeenth-Century New France. L. & N. Y., Routledge, 1991. 247 p.

120. Axtell J. After Columbus: Essays in the Ethnohistory of Colonial North America. N. Y., Oxford University Press, 1988. 300 p.

121. Axtell J. Beyond 1492: encounters in colonial North America. N. Y., Oxford University Press, 1992. 376 p.

122. Axtell J. The European and the Indian: Essays in the Ethnohistory of Colonial North America. N. Y., Oxford University Press, 1982. 402 p.

123. Axtell J. The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America. N. Y., Oxford University Press, 1985. 389 p.

124. Bancroft G. History of the United States from the Discovery of the American Continent. Vol. I-X. Boston, Little, Brown, and company, 1856-1874.

125. Bangert W. V., SJ. A History of the Society of Jesus. St. Louis, Institute of Jesuit Sources, 1972. 558 p.

126. Bartoli D., SJ. History of the life and institute of St. Ignatius de Loyola: founder of the Society of Jesus. Vol. 1-2. N. Y., P. J. Kenedy & Sons, 1890.

127. Bailey A. G. The Conflict of European and Eastern Algonkian Cultures, 1504-1700: A Study in Canadian Civilization. Toronto, University of Toronto Press, 1969. 215 p.

128. Beaulieu A. Convertir les fils de Caïn: Jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelle-France, 1632-1642. Québec, Nuit blanche éditeur, 1990. 177 p.

129. Benoit M. M., Scardellato G. P. The Flesh Made Word: The Vatican Archives and the Study of Canadian History, 1600-1799 // Archivaria. Summer 1985. № 20. P. 67-78.

130. Berkhofer R. F., Jr. The white man's Indian. Images of the American Indian from Columbus to the Present. N. Y., Vintage books, 1979. 261 p.

131. Biggar H. P. The Early Trading Companies of New France: A Contribution to the Industry of Commerce and Discovery in North America. Toronto, University of Toronto Library, 1901. 308 p.

132. Blackburn C. Harvest of Souls: The Jesuit Missions and Colonialism in North America, 1632-1650. Montreal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 2000. 173 p.

133. Blangiardi B. J. The General Congregation as an Instrument of Government in the Society of Jesus. A Dissertation submitted to the Faculty of Canon Law, Saint Paul University. Ottawa, 1997. 337 p.

134. Bock Ph. K. Micmac // Handbook of North American Indians. Vol. 15. Northeast / ed. by B. G. Trigger. Wash., Smithsonian Institution Press, 1978. P. 109-122.

135. Bois L.-É. Etudes et recherches biographiques sur le chevalier Noël Brulart de Sillery, prêtre, commandeur etc. de mission de Saint-Joseph, a Sillery, pres Quebec, etc., etc. Québec, A. Côté, 1871. 44 p.

136. Bois L.-É. L'Île d'Orléans: notes sur son étendue, ses premiers établissements, sa population, les moeurs de ses habitants, ses productions. Québec, Imprimerie générale Augustin Côté & cie, 1895. 148 p.

137. Bolton H. E. The Epic of Greater America // American Historical Review. April 1933. Vol. XXXVIII. P. 448-474.

138. Bolton H. E. The Mission as a Frontier Institution in the Spanish-American Colonies // American Historical Review. 1917. Vol. XXIII. P. 42-61.

139. Bowden H. W. American Indians and Christian Missions. Studies in Cultural Conflict. Chicago & L., The University of Chicago Press, 1981. 276 p.

140. Brasseur de Bourbourg, abbé. Histoire du Canada, de son Église et de ses missions, depuis la découverte de l'Amérique jusqu'à nos jours: écrite sur des documents inédits compulsés dans les archives de l'archevêché et de la ville de Québec, etc. T. 1-2. Plancy, Société de Saint-Victor pour la propagation des bons livres; Paris, Sagnier et Bray, 1852.

141. Burns R. I., SJ. The Jesuits & the Indian wars of the Northwest. New Haven – L., Yale University Press, 1966. 512 p.

142. Burrus E. J., SJ. Pedro de Mercado & Mexican Jesuit Recruits // Mid-America. Chicago, The Institute of Jesuit History, 1955. Vol. XXXVII (New Series, Vol. XXVI). P. 140-152.

143. Butterfield C. W. History of the Discovery of the Northwest by John Nicolet in 1634, with a Sketch of his Life. Cincinnati, R. Clarke & Co., 1881. 113 p.

144. Calvin M. Wildlife Diseases as a Factor in the Depopulation of the North American Indian // The Western Historical Quarterly. Jan. 1976. Vol. 7. No. 1. P. 47-62.

145. Campbell T.-J., SJ. The Jesuits, 1534-1921: A History of the Society of Jesus from Its Foundation to the Present Time. Vol. I-II. N. Y., The Encyclopedia Press, 1921.

146. Campbell T.-J., SJ. Pioneer Priests of North America, 1642-1710. Vol. 1-3. N. Y., Fordham Universite Press, 1908-1913.

147. Campeau L. Catastrophe démographique sur les Grands Lacs; Les premiers habitants du Québec. Montréal, Les Éditions Bellarmin, 1986. 147 p.

148. Campeau L., SJ. L'Éveché de Québec (1674): Aux origines du premier diocèse érigé en Amérique française. Québec, Société historique de Québec, 1974. 142 p.

149. Campeau L., SJ. Gannentaha: First Jesuit Mission to the Iroquois. Midland, Steve Catlin, 2001. 133 p.

150. Campeau L., SJ. Les Jésuites ont-ils retouché les Écrits de Champlain? // Revue d'histoire de l'Amérique française. 1951. Vol. 5. № 3. P. 340-361.

151. Campeau L., SJ. The Jesuits and Early Montreal. Midland, Steve Catlin, 2002. 181 p.

152. Campeau L., SJ. La Mission des Jésuites chez les Hurons, 1634-1650. Montréal, Éditions Bellarmin, 1987. 487 p.

153. Charlevoix P.-F.-X., de, SJ. History and General Description of New France / ed. by J. G. Shea. Vol. I-VI. N. Y., Francis P. Harper, 1900.

154. Charlevoix P.-F.-X., de, SJ. The history of Paraguay: containing amongst many other new, curious, and interesting particulars of that country, a full and authentic account of the establishments formed there by the Jesuits, from among the savage natives, in the very centre of barbarism: establishments allowed to have realized the sublime ideas of Fenelon, Sir Thomas More, and Plato. Vol. I-II. Dublin, Printed for P. & W. Wilson, 1769.

155. Charlevoix P.-F.-X., de, SJ. Journal of a voyage to North-America: undertaken by order of the French King: containing the geographical description and natural history of that country, particularly Canada, together with an account of the customs, characters, religion, manners and traditions of the original inhabitants, in a

series of letters to the Duchess of Lesdiguieres. Vol. I-II. London, Printed for R. and J. Dodsley, 1761.

156. Cleland Ch. E. From Sacred to Profane: Style Drift in the Decoration of Jesuit Finger Rings // American Antiquity. 1972. Vol. 37. P. 202-211.

157. Clossey L. Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions. Cambridge, Cambridge University Press, 2008. 339 p.

158. Codignola L. Les frontières de la mission: efficacité missionnaire, acculturation réciproque et centralisation romaine // Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée. 1997. T. 109. № 2. P. 785-792.

159. Codignola L. Historians Against Contact: Indians and Europeans in the Early Northeast // International Journal of Canadian Studies. Spring 1992. Issue 5: European Contacts with Canada. P. 157-174.

160. Codignola L. The Holy See and the Conversion of the Indians in French and British North America, 1486-1760 // America in European Consciousness, 1493-1750 / ed. by K. O. Kupperman. Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press for the Institute of Early American History and Culture, 1995. P. 195-242.

161. Codignola L. Roman Sources of Canadian Religious History to 1799 // Canadian Catholic Historical Association Study Sessions. 1983-1984. № 50. P. 73-88.

162. Codignola L. Les spécificités des archives du Saint-Siège du point de vue de leur utilisation comme sources importantes de l'histoire politicoreligieuse du Canada // Archives. 2001-2002. Vol. 33. № 1. P. 3-16.

163. Colby C. W. The Founder of New France: A Chronicle of Champlain. Toronto, Glasgow, Brook & company, 1915. 158 p.

164. Colden C. The history of the Five Indian nations of Canada; which are dependent on the province of New York, and are a barrier between the English and the French in that part of the world. Vol. I-II. N. Y., A.S. Barnes, 1904.

165. Costa H. de la, SJ. The Development of the native Clergy in the Philippines // Theological Studies. 1947. Vol. VIII. P. 219-250.

166. Côté J. The Donnés in Huronia. Midland, Steve Catlin, 2003. 221 p.

167. Cushner N. P. Why Have You Come Here? The Jesuits and the First Evangelization of Native America. Oxford, Oxford University Press, 2006. 255 p.

168. Daley B. E., SJ. «In Ten Thousand Places»: Christian Universality and the Jesuit Mission / Studies in the Spirituality of Jesuits. Vol. XVII. № 2. St. Louis, American Assistancy Seminar on Jesuit Spirituality, 1985. 38 p.

169. Dawson S. E. The Saint Lawrence. Its basin and border-lands. The story of their discovery, exploration and occupation. Toronto, Copp, 1905. 453 p.

170. Day G. M. English-Indian Contacts in New England // Ethnohistory. Winter, 1962. Vol. 9. No. 1. P. 24-40.

171. Day G. M. Western Abenaki // Handbook of North American Indians. Vol. 15. Northeast / ed. by B. G. Trigger. Wash., Smithsonian Institution Press, 1978. P. 148-159.

172. De Vaulx B. History of the missions. L., Burns & Oats, 1961. 202 p.

173. Dechêne L. Habitants and Merchants in Seventeenth-Century Montreal. Montréal, McGill-Queen's University Press, 1993. 428 p.

174. Delâge D. La religion dans l'alliance franco-amérindienne // Anthropologie et Sociétés. 1991. Vol. 15, № 1. P. 55-87.

175. Des Gagniers J. Charlevoix: Pays enchanté. Québec, Presses Université Laval, 1994. 445 p.

176. Deschamps L. Histoire de la question coloniale en France. Paris, E. Plon, Nourrit et cie, 1891. 405 p.

177. Deslandres D. A quand une ethnohistoire des missionnaires? // Société canadienne d'histoire de l'Église catholique: Études d'histoire religieuse. 1995. Vol. 61. P. 115-124.

178. Deslandres D. Croire et faire croire: Les missions françaises au XVIIe siècle (1600-1650). Paris, Fayard, 2003. 633 p.

179. Deslandres D. Les missions françaises intérieures et lointaines, 1600-1650. Esquisse géo-historique // Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée. 1997. T. 109. № 2. P. 505-538.

180. Desmazures A.-C.-G. Colbert et le Canada. Paris, Imprimerie de MMe ve Eugène Belin, 1879. 84 p.

181. Devine E. J. Old Fort Ste. Marie: home of the Jesuit martyrs, 1639-1649. Midland, Martyr's Shrine, 1947. 51 p.

182. Dickason O. P. Campaigns to Capture Young Minds: A Look at Early Attempts in Colonial Mexico and New France to Remold Amerindiens // The Canadian Historical Association/La Société historique du Canada, Revue. 1987. Vol. 22. №. 1. P. 44-66.

183. Dickason O. P. Canada's First Nations: A History of Founding Peoples from Earliest Times. Toronto, McClelland & Stewart, 1992. 590 p.

184. Dickason O. P. The Myth of the Savage: And the Beginnings of French Colonization in the Americas. Edmonton, University of Alberta Press, 1984. 372 p.

185. Dobyns H. F. Their Number Become Thinned: native American population dynamics in eastern North America. Knoxville, University of Tennessee Press, 1983. 378 p.

186. Dompnier B. La France du premier XVIIe siècle et les frontières de la mission // Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée. 1997. T. 109. № 2. P. 621-652.

187. Duignan P. Early Jesuit Missionaries: A Suggestion for Further Study // American Anthropologist. August 1958. Vol. 60 (4). P. 725-732.

188. Dupuy P. Les illustrations canadiennes: première série, 1494-1676. Montréal, Cadieux & Derome, 1887. 247 p.

189. Eccles W. J. The Canadian Frontier, 1534-1760. Albuquerque, University of New Mexico Press, 1983. 238 p.

190. Eccles W. J. France in America. N. Y., Harper & Row, 1972. 297 p.

191. Eisen G. Voyageurs, Black-Robes, Saints, and Indians // Ethnohistory. Summer 1977. Vol. 24. №. 3. P. 191-205.

192. Ellacuria I., SJ. The Challenge of the Poor Majority // Towards A Society That Serves Its People: The Intellectual Contribution of El Salvador's Murdered

Jesuits / ed. by J. Hassett & H. Lacey. Washington, D.C., Georgetown University Press, 1991. P. 171-176.

193. Ellacuria I., SJ. Liberation Theology & Socio-Historical Change in Latin America // Towards A Society That Serves Its People: The Intellectual Contribution of El Salvador's Murdered Jesuits / ed. by J. Hassett & H. Lacey. Washington, D.C., Georgetown University Press, 1991. P. 19-43.

194. Ellingson T. The Myth of the Noble Savage. Berkeley, University of California Press, 2001. 445 p.

195. Emerson J. N. Cahiagué 1961 // Ontario History. 1962. Vol. 54. P. 134-137.

196. Fagniez G. L'Économie Sociale de la France sous Henri IV (1589-1610). Genève, Slatkine, 1975. 427 p.

197. Faillon É. M. Histoire de la colonie francaise en Canada. T. I-III. Villemarie [Montréal], Bibliotheque paroissiale, 1865-1866.

198. Fenton W. N. Problems arising from the historic Northeastern position of the Iroquois // Essays in historical anthropology of North America. Published in honor of Dr. John R. Swanton. Wash., Smithsonian Institution, 1940. P. 159-252.

199. Ferland J.-B.-A. Cours d'histoire du Canada. T. I-II. Québec, Augustin Coté, 1861-1865.

200. Fiske J. W. New France and New England. Boston, N. Y., Houghton, Mifflin and Company, 1902. 378 p.

201. Folsom G. Expedition of Captain Samuel Argall, afterwards governor of Virginia, knight, etc. to the French settlements in Acadia and to Manhattan Island, A.D. 1613 // Collections of the New York Historical Society. N. Y., 1841. 2d. ser., v. 1, pt. 9. P. 333-342.

202. Fouqueray H. Histoire de la Compagnie de Jésus en France: des origines à la suppression, (1528-1762). T. I-V. Paris, A. Picard, 1910-1925.

203. French B. F. Bibliographical notice of the «Établissement de la foi», by Father Christian Le Clercq, Recollect // Historical collections of Louisiana / ed. by B. F. French. N. Y., 1852. Vol. 4. P. 78-82.

204. Gagnon D. Pratiques signifiantes et relations de pouvoir au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré de 1658 à 1878 (note de recherche) // Anthropologie et Sociétés. 1999. Vol. 23. № 1. P. 163-175.

205. Gagnon S. Quebec and Its Historians, 1840 to 1920. Montreal, Harvest House, 1982. 161 p.

206. Garneau F.-X. Histoire du Canada depuis sa découverte jusqu'à nos jours. T. 1-4. Québec, Lamoreux, 1859.

207. Garrad C. The Petun and the Princesse de Condé // Petun Research Institute Bulletins. North York. December 1996. Vol. III. P. 1-11.

208. Giguère G.-É. L'Église catholique a-t-elle subi des modifications en venant en Nouvelle-France? // Revue d'histoire de l'Amérique française. 1961. Vol. 15. № 2. P. 189-203.

209. Giry F. La vie de M. Jean Jacques Olier prêtre, cure' du Fauxbourg de S. Germain à Paris. Insistvtevr, fondateur et premier Superieur du séminaire de Saint Sulpice. Paris, 1687. 154 p.

210. Goddard I. Agreskwe, A Northern Iroquoian Deity // Extending the rafters: interdisciplinary approaches to Iroquoian studies / eds. by M. K. Foster, J. Campisi, M. Mithun. Albany, State University New York Press, 1984. P. 229-235.

211. Goddard P. A. Augustine and the Amerindian in Seventeenth-Century New France // Church History. Dec. 1998. Vol. 67. Issue 4. P. 662-681.

212. Goddard P. A. Canada in Seventeenth-Century Jesuit Thought: Backwater or Opportunity? // Decentring the Renaissance. Canada and Europe in Multidisciplinary Perspective, 1500-1700 / eds. by C. Podruchny, G. Warkentin. Toronto, University of Toronto Press, 2001. P. 186-199.

213. Goddard P. A. Science and Scepticism in the Early Mission to New France // Journal of the Canadian Historical Association / Revue de la Société historique du Canada. New series. 1995. Vol. 6. № 1. P. 43-58.

214. Gosselin D. Histoire populaire de l'Église du Canada. Québec, J. A. Langlais, 1887. 189 p.

215. Goyau G. Une épopée mystique: les origines religieuses du Canada. Paris, Bernard Grasset, 1924. 287 p.

216. Grant J. W. Moon of Wintertime: Missionaries and the Indians of Canada in Encounter since 1534. Toronto, University of Toronto Press, 1984. 315 p.

217. Greer A. Colonial Saints: Gender, Race, and Hagiography in New France // The William and Mary Quarterly. 2000. 3rd Ser. Vol. 57. No. 2. P. 323-348.

218. Groulx L. Missionnaires de l'est en Nouvelle-France // Revue d'histoire de l'Amérique française. 1949. Vol. 3. № 1. P. 45-72.

219. Grumet R. S. Historic Contact: Indian People and Colonists in Today's Northeastern United States in the Sixteenth Through Eighteenth Centuries. Norman, University of Oklahoma Press, 1995. 514 p.

220. Hale H. E. Four Huron wampum records: a study of aboriginal American history and mnemonic symbols. London, Harrison and Sons, 1897. 49 p. (209-254).

221. Halkett J. Historical notes respecting the Indians of North America: with remarks on the attempts made to convert and civilize them. L., Printed for A. Constable and co., Edinburgh, 1825. 408 p.

222. Harris R. C. The Seigneurial System in Early Canada: A Geographical Study. Madison, The University of Wisconsin Press, 1966. 247 p.

223. Haudrère P. Le Collège royal de La Flèche, l'esprit missionnaire et le Canada // http://www.ameriquefrancaise.org/fr/article-95/Collège_royal_de_La_Flèche,_l'esprit_missionnaire_et_le_Canada.html

224. Healy G. R. The French Jesuits and the Idea of the Noble Savage // William and Mary Quarterly. April 1958. 3d ser. Vol. 15. № 2. P. 143-167.

225. Hennepin L. A New Discovery of a Vast Country in America. Vol. 1-2. Chicago, A.C. McClurg & Co., 1903.

226. Henry A. M. A Mission Theology. Notre Dame, Fides Publishers, Inc., 1962. 197 p.

227. Hesselgrave D. J., Rommen E. Contextualization: Meanings, Methods, and Models. Grand Rapids, Mi., Baker, 1989. 281 p.

228. Hunt G. T. Wars of the Iroquois: A Study in Intertribal Trade Relations. Madison, The University of Wisconsin press, 1940. 209 p.

229. Huonder A., SJ. Sermons and lectures on the missions: a collection of sermons, lectures, and sketches on the Catholic missions. Techny, Mission Press, 1918. 175 p.

230. Jaenen J. C. L'Autre En Nouvelle-France / The Other In Early Canada // Canadian Historical Association. Historical papers / Communications historiques. 1989. Vol. 24. № 1. P. 1-12.

231. Jaenen J. C. Church-State Relations in Canada, (1604-1685) // Canadian Catholic Historical Association Study Sessions. 1967. № 34. P. 9-28.

232. Jaenen J. C. The Frenchification and Evangelization of the Amerindians in the Seventeenth Century New France // Canadian Catholic Historical Association Study Sessions. 1968. № 35. P. 57-71.

233. Jaenen C. J. Friend and Foe: Aspects of the French-Amerindian Cultural contact in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Toronto, McClelland and Stewart, 1976. 201 p.

234. Jaenen C. J. Imaginary Reality: French Images of Amerindians, Amerindian Images of the French. Abstracts / Ed. by M. M. Benzoni, A. Canavero and S. Pizzetti // The Images of the Peoples and the History of International Relations from the 18th Century to the Present Day. Milan, 2000. 43 p.

235. Jaenen C. J. The Role of the Church in New France. Toronto, Montréal, McGraw-Hill Ryerson, 1976. 182 p.

236. Jefferson C. Conquest by Law. Ottawa, Solicitor General Canada, 1994. 240 p.

237. Jennings F. The Founders of America: How Indians Discovered the Land, Pioneered in It, and Created Great Classical Civilizations, How They Were Plunged into a Dark Age by Invasion and Conquest, and How They Are Reviving. N. Y., W. W. Norton, 1993. 464 p.

238. Jensen M. P. Martyrdom and Identity. The Self on Trial. L., Continuum, 2010. 224 p.

239. Jetten M. Enclaves amérindiennes: les «réductions» du Canada 1637-1701. Sillery, Septentrion, 1994. 158 p.

240. Johnston S. Epidemics: The Forgotten Factor in Seventeenth Century Native Warfare in the St. Lawrence Region // Native People, Native Lands: Canadian Indians, Inuit and Metis / ed. by Bruce Alden Cox. Ottawa, McGill-Queen's Press, 1988. P. 14-31.

241. Jones A. E., SJ. "8endake Ehen" or Old Huronia. Toronto, L. K. Cameron, Printer to the King, 1909. 505 p.

242. Jones E. E. Population history of the Onondaga and Oneida Iroquois, AD 1500-1700 // American Antiquity. 2010. Vol. 75, № 2. P. 387-407.

243. Jones E. E., DeWitte S. N. Using spatial analysis to estimate depopulation for Native American populations in northeastern North America, AD 1616-1645 // Journal of Anthropological Archaeology. March 2012. № 31. P. 83-92.

244. Juchereau J.-F. (de St. Ignace), Duplessis M. A. (de Ste. Hélène). Les annales de l'Hôtel-Dieu de Québec, 1636-1716. Montréal, L'Hôtel-Dieu de Québec, 1939. 444 p.

245. Jury W. W. St. Ignace II // Canadian Catholic Historical Association Report. 1946-1947. Vol. 14. P. 15-27.

246. Jury W., Jury E. M. Saint Louis: Huron Indian Village and Jesuit Mission Site // University of Western Ontario, Museum of Indian Archaeology. Bulletin No. 10. London, 1955. 176 p.

247. Jury W., Jury E. M. Sainte-Marie among the Hurons. Toronto, Oxford University Press, 1954. 128 p.

248. Kennedy J. H. Jesuit and Savage in New France. New Haven, Yale University Press, 1950. P. 197.

249. Kidd K. E. The Excavation of Sainte-Marie I. Toronto, University of Toronto Press, 1949. 178 p.

250. La Potherie (M. Bacqueville de) C.-C. Histoire de l'Amérique septentrionale, depuis 1534 jusqu'a 1701. Divisée en quatre Tomes. Paris, Chez Jean-Luc Nion et François Didot, 1722.

251. Laborie J.-C. Mangeurs d'homme et mangeurs d'âme. Une correspondance missionnaire au XVIe siècle: la lettre jésuite du Brésil (1549-1568). Paris, Honoré Champion, 2003. 645 p.

252. Lafitau J.-F., SJ. Customs of the American Indians compared with the customs of primitive times / ed. by W. N. Fenton and E. L. Moore. Vol. I-II. Toronto, The Champlain Society, 1974-1977.

253. Laflèche G. Les Jésuites de la Nouvelle-France et le mythe de leurs martyrs // Les Jésuites parmi les hommes aux XVIe et XVIIe siècles / ed. par G. et G. Demerson, B. Dompnier et A. Regond. Clermont-Ferrand, Presses Universitaires de Clermont-Ferrand, 1987. P. 25-45.

254. Laflèche G. Les saints martyrs canadiens. Vol. 1-3. Laval et Québec, Éditions du Singulier, 1988-1991.

255. Lagarde P. L. Le verbe huron: étude morphologique d'après une description grammaticale de la seconde moitié du XVIIe siècle. Paris, P. L. Lagarde, 1980. 221 p.

256. Lally T. J., SJ. The Excavations of Old Fort Ste. Marie // Canadian Catholic Historical Association Report. 1941-1942. Vol. 9. P. 15-22.

257. Latourelle R., SJ. Jean de Brébeuf. Québec, Bellarmine, 1993. 330 p.

258. Latourette K. S. A History of the Expansion of Christianity. Vols. I-VII. N. Y., Harper & Brothers Publ., 1937-1945.

259. Latta M. A. Identification of the seventeenth century French Missions in Eastern Huronia // Journal of Canadian Archaeology. 1985. Vol. 9. P. 147-171.

260. Le Bras Y., Dostie P. L'Amérindien dans les Relations du père Paul Lejeune (1632-1641) et le lecteur subordonné dans cinq textes missionnaires de la Nouvelle-France. Québec, Les Éditions de la Huit, 1994. 158 p.

261. Le Tac Sixte. Histoire chronologique de la Nouvelle-France: ou Canada depuis sa découverte (mil cinq cents quatre) juques en l'an mil six cents trente deux, publiée pour la premiere fois d'après le manuscrit original de 1689. Paris, G. Fischbacher, 1888. 262 p.

262. Leacock E. Matrilocality in a Simple Hunting Economy (Montagnais-Naskapi) // Southwestern Journal of Anthropology. 1955. Vol. 11. № 1. P. 31-47.

263. Leacock E. Montagnais Women and the Jesuit Program for Colonization // Women and Colonization: Anthropological Perspectives / Mona E. and Leacock E., eds. N. Y., Greenwood Publishing Group, 1980. P. 25-42.

264. Lecompte E., SJ. Les Anciennes Missions de la Compagnie de Jésus dans la Nouvelle France (1611-1800). Montréal, Quebec, Imprimerie du Messager, 1925. 81 p.

265. Leroy-Beaulieu P. De la colonisation chez les peuples modernes. Paris, Guillaumin, 1882. 659 p.

266. Levasseur G. S'allier pour survivre. Les épidémies chez les Hurons et les Iroquois entre 1634-1700: une étude ethnohistorique comparative. Philosophiæ doctor (Ph.D.), Université Laval. Québec, 2009. 426 p.

267. Luzbetak L. J., SVD. The Church and Cultures: New Perspectives in Missiological Anthropology. Maryknoll, Orbis Books, 1990. 464 p.

268. MacLeod W. C. The American Indian Frontier. N. Y., Alfred A. Knopf, 1928. 598 p.

269. Magnuson R. Education in New France. Montreal & Kingston, McGill – Queen's University Press, 1992. 224 p.

270. Mali A. New World Spirituality: Mystical Writings of Missionaries in 17th Century Canada. Jerusalem, The Hebrew University of Jerusalem, 1994. 50 p.

271. Mali A. Strange Encounters: Missionary Activity and Mystical Thought in Seventeenth Century New France // History of European Ideas. 1996. № 22. P. 67-92.

272. Marshall T. W. M. Christian missions: their agents, and their results. Vol. I-II. N. Y., D. & J. Sadlier & Co., Montreal, Cor. Notre-Dame and St. Francis Xavier, Boston, 1864.

273. Martin F., SJ. Hurons et Iroquois: le P. Jean de Brébeuf, sa vie, ses travaux, son martyre. Paris, G. Téqui, 1877. 298 p.

274. Martin F., SJ. The life of Father Isaac Jogues, missionary priest of the Society of Jesus, Slain by the Mohawk Iroquois, in the present State of New York, Oct. 18, 1646. N. Y., Cincinnati, and St. Louis, Benziger Brothers, 1885. 263 p.

275. Martínez-Serna J. G. Procurators and the Making of the Jesuits' Atlantic Network // Soundings in Atlantic history: latent structures and intellectual currents, 1500-1830 / edited by B. Bailyn and P. L. Denault. Cambridge, Harvard University Press, 2009. P. 181-209.

276. Maurault J. A. Histoire des Abenakis depuis 1605 jusqu'à nos jours. Sorel, Gazette de Sorel, 1866. 631 p.

277. McIlwraith T. F. et al. Archaeological Work in Huronia // The Canadian Historical Review. 1946. Vol. 27. P. 394-401.

278. McMullen J. The History of Canada from Its First Discovery to the Present. Brockville, J. M'Mullen, 1855. 564 p.

279. Melançon A., et. al. Liste des missionnaires Jésuites, Nouvelle-France et Louisiane. Montréal, Collège Sainte-Marie, 1929. 98 p.

280. Mersereau C. J. The First Missionary in Canada, Ennémond Massé // Canadian Catholic Historical Association Report. 1952. № 19. P. 13-27.

281. Moore J. T. Indian and Jesuit: A Seventeenth Century Encounter. Chicago, Loyola University Press, 1982. 267 p.

282. Morrison K. Baptism and Alliance: The Symbolic Mediations of Religious Syncretism // Ethnohistory. 1990. Vol. 37, No. 4. P. 416-437.

283. Muir R. The Expansion Of Europe. The Culmination of Modern History. L., Constable, 1917. 300 p.

284. New Catholic encyclopedia. Second Edition. Vol. 1-15. Wash., The Catholic University of America, 2003.

285. Notice Historique sur la Compagnie de Jésus au Canada. Montréal, Au bureau du propriètaire, 1889. 95 p.

286. O'Connor Th. F. Some Non-Catholic Contributions to the Study of the Canadian and American Missions // Canadian Catholic Historical Association Report. 1937-1938. № 85. P. 11-16.

287. O'Malley J. W., SJ. To Travel to Any Part of the World: Jerónimo Nadal and the Jesuit Vocation / Studies in the Spirituality of Jesuits. Vol. XVI. № 2. St. Louis, American Assistancy Seminar on Jesuit Spirituality, 1984. 28 p.

288. Orr R. B. The Hurons // 33rd Annual Archaeological Report 1921-22. Toronto, 1922. P. 9-23.

289. Osborne W. J. Notes on the Pioneer Missionaries of the Lower Saint John, 1604-1731 // Canadian Catholic Historical Association Report. 1947-1948. № 15. P. 33-40.

290. Padberg J. W. The General Congregations of the Society of Jesus: A Brief Survey of Their History / Studies in the Spirituality of Jesuits. Vol. VI. Nos. 1 and 2. St. Louis, American Assistance Seminar on Jesuit Spirituality, 1974. 127 p.

291. Parkman F. The Jesuits in North America in the Seventeenth Century // Parkman F. France and England in North America. N. Y., Literary Classics of the U. S., Inc., 1983. Vol. 1. P. 331-713.

292. Parkman F. Papers of Francis Parkman // France in America / France en Amérique // http://memory.loc.gov/cgi-bin/query/D?ascfrbib:2:./temp/~intldl_D8oF::

293. Parkman F. Pioneers of France in the New World // Parkman F. France and England in North America. N. Y., Literary Classics of the U. S., Inc., 1983. Vol. 1. P. 1-330.

294. Pearson T. G. Becoming Holy in Early Canada: Performance and the Making of Holy Persons in Society and Culture. A Thesis submitted in partial fulfillment of the degree of Doctor of Philosophy, McGill University. Montreal, 2008. 477 p.

295. Pendergast J. F. The Ottawa River Algonquin Bands // Canadian Journal of Archaeology. 1999. Vol. 23. P. 63-136.

296. Perron P. Isaac Jogues: From Martyrdom to Sainthood // Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas / Eds. by Allan Greer, Jodi Bilinkoff. N. Y., Psychology Press, 2003. P. 153-168.

297. Pizzorusso G. Le choix indifférent: mentalités et attentes des jésuites aspirants missionnaires dans l'Amérique française au XVIIe siècle // Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée. 1997. T. 109. № 2. P. 881-894.

298. Popham R. E. Late Huron Occupations of Ontario: An Archaeological Survey of Innisfil Township // Ontario History. 1950. Vol. 42. P. 81-90.

299. Potier P., SJ. Manuscripts: Rev. Fr. Pierre Potier. MS. III, Extraits de l'Evangele // The Fifteenth Report of the Bureau of Archives for the Province of Ontario for the Years 1918-1919. Toronto, The Ryerson Press, 1920. P. 457-688.

300. Pouliot L., SJ. Étude sur les Relations des Jésuites de la Nouvelle-France, 1632-1672. Paris, Desclée de Brouwer & Cie, 1940. 319 p.

301. Pouliot L., SJ. Premières Pages du Journal des Jésuites de Québec, 1632-1645 // Rapport de l'Archiviste de la Province de Québec. T. 41 (1960-1961). Québec, Roch Lefebvre, 1963. P. 1-106.

302. Principe Ch. Les Jésuites missionnaires auprès des Amérindiens du Canada // Les Jésuites parmi les hommes aux XVIe et XVIIe siècles. Clermont-Ferrand, Publications de la Faculte des Lettres et Sciences Humaines de Clermont-Ferrand. 1987. Nouvelle serie. Fascicule 25. P. 309-317.

303. Principe Ch. A Moral Portrait of the Indian of the St. Lawrence in One Relation of New France, Written by Paul Le Jeune, s.j. // Canadian Catholic Historical Association Historical Studies. 1990. № 57. P. 29-50.

304. Prosperi A. L'Europa cristiana e il mondo: alle origini dell'idea di missione // Dimensioni e problemi della ricerca storica. 1992. № 2. P. 189-220.

305. Redfield R., Linton R., Herskovits M. J. A memorandum for the study of acculturation // American Anthropology, 1921-1945: Papers from the American Anthropologist / ed. by G. W. Stocking, Jr. Lincoln, University of Nebraska Press, 2002. P. 257-262.

306. Ricard R. La «Conquête spirituelle» du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes des Ordres Mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572. Paris, Faculté des lettres de Paris, 1933. 404 p.

307. Richter D. The Ordeal of the Longhouse: The Peoples of the Iroquois League in the Era of European Colonization. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1992. 454 p.

308. Robinson Ch. H. History of Christian Missions. Edinburgh, T. & T. Clark, 1915. 533 p.

309. Rochemonteix C., SJ. Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVIIe siecle d'après beaucoup de documents inédits par de le P. Camille de Rochemonteix, de la Compagnie de Jésus. Tome I-III. Paris, Letouzey et Ané, 1895-1896.

310. Rogers E. S., Leacock E. Montagnais-Naskapi // Handbook of North American Indians. Vol. 6. Subarctic / Ed. by J. Helm. Washington, Smithsonian Institution, 1981. P. 169-189.

311. Ronda J. P. The European Indian: Jesuit Civilization Planning in New France // Church History. Sept. 1972. Vol. 41. No. 3. P. 385-395.

312. Roy J.-E. L'ordre de Malte en Amérique. Québec, A. Coté, 1888. 68 p.

313. Sainte-Marie, mère. Les Ursulines de Québec, depuis établissement jusqu'à nos jours. T. 1-2. Quebec, Des Presses de C. Darvean, 1878.

314. Salone E. La Colonisation de la Nouvelle-France. Étude sur les origines de la nation canadienne française. Paris, E. Guilmoto, 1906. 467 p.

315. Schlesier K. H. Epidemics and Indian Middlemen: Rethinking the Wars of the Iroquois, 1609-1653 // Ethnohistory. Spring, 1976. Vol. 23. No. 2. P. 129-145.

316. Schmidlin J. Catholic mission theory. Techny, Ill., Mission press, S. V. D., 1931. 544 p.

317. Schoolcraft H. R. Notes on the Iroquois; Or Contributions to American History, Antiquities, and General Ethnology of Western New-York. N. Y., Bartlett & Welford, 1846. 285 p.

318. Scott H.-A. Nos anciens historiographes et autres études d'Histoire Canadienne. Lévis, la Cie de publication de Lévis, 1930. 347 p.

319. Scriver C. R. Human Genetics: Lessons from Quebec Populations // Annual Review of Genomics and Human Genetics. September 2001. Vol. 2. P. 69-101.

320. Shea J. G. History of the Catholic Missions among the Indian tribes of the United States, 1529-1854. N. Y., E. Dunigan and Bro., 1855. 514 p.

321. Simard J.-J. La Réduction. L'Autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui. Sillery, Éditions du Septentrion, 2003. 430 p.

322. Sioui G. E. Les Hurons-Wendats: Une civilisation méconnue. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1994. 369 p.

323. Smith W. History of Canada: from Its First Discovery till the Year 1791. Vol. 1-2. Québec, John Nelson, 1815.

324. Snow D. R. Eastern Abenaki // Handbook of North American Indians. Vol. 15. Northeast / ed. by B. G. Trigger. Wash., Smithsonian Institution Press, 1978. P. 137-147.

325. Spicer E. H. Types of Contact & Processes of Change // Perspectives in America Indian Culture Change / Ed. by E. H. Spicer. Chicago, University of Chicago Press, 1961. P. 517-544.

326. Steckley J. Untold Tales: Four 17th Century Huron. Toronto, J. Steckley, 1992. 52 p.

327. Steckley J. The Warrior and the Lineage: Jesuit Use of Iroquoian Images to Communicate Christianity // Ethnohistory. Autumn 1992. Vol. 39. No. 4. P. 478-509.

328. Steckley J. Words of the Huron. Waterloo, Wilfrid Laurier Univ. Press, 2007. 259 p.

329. Sulte B. Histoire de la ville des Trois-Rivières et de ses environs. Montréal, E. Senécal, 1870. 126 p.

330. Sulte B. Histoire des Canadiens-Français, 1608-1880: origine, histoire, religion, guerres, découvertes, colonisation, coutumes, vie domestique, sociale et politique, développement, avenir. T. I-VIII. Montréal, Wilson & Cie, 1882-1884.

331. Sulte B. The Jesuits' Relations and Allied Documents // Sulte B. Mélanges historiques. Vol. 7. Montréal, G. Ducharme, 1921. P. 130-152.

332. Sulte B. Trois-Rivieres D'Autrefois. Troisieme serie // Sulte B. Mélanges historiques. Vol. 20. Montréal, Éditions Edouard Garand, 1933. 96 p.

333. Takao Abé. The Jesuit mission to New France: a new interpretation in the light of the earlier Jesuit experience in Japan. Leiden-Boston, Brill, 2011. 234 p.

334. Takao Abé. What Determined the Content of Missionary Reports? The Jesuit Relations Compared with the Iberian Jesuit Accounts // French Colonial History. 2003. № 3. P. 69-83.

335. Tanguay C. Dictionnaire généalogique des familles canadiennes depuis la fondation de la colonie jusqu'à nos jours. Vol. 1-7. Montréal, E. Sénécal, 1871-1896.

336. Tremblay V. L'Évangélisation du Saguenay par les Jésuites 1641-1782. Chicoutimi, 1946. 15 p.

337. Trevor-Roper H. The Crisis of the Seventeenth Century. Religion, Reformation and Social Change. N. Y., Harper & Row, 1967. 486 p.

338. Trigger B. G. The children of Aataentsic: A history of the Huron people to 1660. Kingston, Montreal, McGill & Queen's University Press, 1987. 913 p.

339. Trigger B. G. Early Native North American Responses to European Contact: Romantic versus Rationalistic Interpretations // The Journal of American History. March 1991. Vol. 77. No. 4. P. 1195-1215.

340. Trigger B. G. The Huron: farmers of the North. N. Y., Holt, Rinehart and Winston, 1969. 130 p.

341. Trigger B. G. Natives and Newcomers. Canada's «Heroic Age» Reconsidered. Montréal, McGill-Queen's Press, 1985. 430 p.

342. Trudel M. The Beginnings of New France, 1524-1663. Toronto, McClelland and Stewart, 1973. 323 p.

343. Trudel M. Les débuts du régime seigneurial au Canada. Montréal, Fides, 1974. 313 p.

344. Trudel M. Histoire de la Nouvelle-France. T. 1-4. Montréal, Fides, 1963-1997.

345. Trudel M. Les obligations du censitaire, à l'époque des Cent-Associés // Revue d'histoire de l'Amérique française. 1973. Vol. 27. № 1. P. 3-41.

346. Trudel S. Étude de Genese: Le cas de «Premier etablissement de la foi dans la Nouvelle France» (1691). Thèse présentée à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de Philosophiæ Doctor (Ph.D.) en études françaises. Montréal, 1997. 408 p.

347. Turcotte L.-P. Histoire de l'Île d'Orléans. Québec, Atelier typographique, 1867. 164 p.

348. Turner F. J. The Frontier In American History. N. Y., Henry Holt and Company, 1921. 375 p.

349. Turner O. Pioneer history of the Holland Purchase of western New York: embracing some account of the ancient remains, and a history of pioneer settlement under the auspices of the Holland Company; including reminiscences of the War of 1812; the origin, progress and completion of the Erie Canal, etc., etc., etc. Buffalo, N. Y., Jewett, Thomas & Co., 1850. 670 p.

350. Vallée A. François Gendron et Christoph Regnaut: deux voix donnees en Nouvelle-France. Thèse présentée á la Faculté des études supérieures et postdoctorales de l'Université d'Ottawa. Ottawa, 2002. 254 p.

351. Venn H. The Missionary Life and Labours of Francis Xavier Taken from his own Correspondence With a Sketch of the General Results of Roman Catholic Missions among the Heathen. L., Longman, Roberts, & Green, 1862. 333 p.

352. Vetromile E. The Abnakis and their history, or, Historical notices on the aborigines of Acadia. N. Y., J.B. Kirker, 1866. 171 p.

353. Vignon L. L'Expansion de la France. Paris, Guillaumin, 1891. 397 p.

354. Wachtel J. R. «Very Advantageous Beginnings»: Jesuit Conversion, Secular Interests, and the Legacy of Port Royal, 1608-1620. A Thesis Submitted to the Faculty of Miami University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts, Department of History. Oxford, 2008. 50 p.

355. Warrick G. A. A Population History of the Huron-Petun, A. D. 900-1650. A Thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the Degree of

Doctor of Philosophy in the Department of Anthropology. McGill University, Montreal, 1990. 521 p.

356. Worcester T., SJ. Jesuit dependence on the French monarchy // The Cambridge Companion to the Jesuits / ed. by T. Worcester, SJ. Cambridge, Cambridge University Press, 2008. P. 104-119.

357. Wright J. God's Soldiers: Adventure, Politics, Intrigue, and Power. A History of the Jesuits. N. Y., Doubleday, 2004. 352 p.

358. Wynne J. J., SJ. The Jesuit Martyrs of North America. Isaac Jogues, John de Brebeuf, Gabriel Lalemant, Noel Chabanel, Anthony Daniel, Charles Garnier, Rene Goupil, John Lalande. N. Y., The Universal Knowledge Foundation, 1925. 247 p.

Приложение 1.
Карта североамериканского Вудленда в XVII - начале XVIII вв.