

А. В. ФЕДИН

«ДОРОГАМИ, ПОЛНЫМИ КРЕСТОВ»

ИЕЗУИТСКОЕ МИССИОНЕРСКОЕ МУЧЕНИЧЕСТВО В XVII В.

Статья посвящена проблеме формирования иезуитского миссионерского мученичества на примере миссии в Новой Франции (Канаде) в XVII в. Проблема рассматривается как с точки зрения христианской мартирологической традиции, получившей в этот период новый импульс развития и игравшей важную роль в определении мотивов иезуитов к миссионерской деятельности, так и с точки зрения ее трансформации в условиях миссионного поля Канады, приведшей к появлению новых функций.

Ключевые слова: *иезуиты, Новая Франция, миссионерство, мученичество, мартирология, агиография, реляции.*

В ночь с 16 на 17 марта 1649 г. в только что захваченном враждебными ирокезами-могауками гуронском селении, называемом французами Сент-Иньяс, были казнены два иезуитских миссионера, впоследствии названные святыми мучениками Римско-Католической церкви: Жан де Бребеф и Габриель Лалеман. Смерти предшествовали традиционные пытки, предназначенные индейцами Северо-Востока Северной Америки для военнопленных:

Они взяли обоих, и раздели их полностью, и привязали каждого к шесту. Они связали их руки. Они отрывали ногти от их пальцев. Они били их дубинками по плечам, пояснице, животу, ногам и лицу... После этого они заставили его [Бребефа] 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 Бребеф, 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 ему говорить, они отрезали его язык и губы. После этого они срезали плоть с его ног, бедер и рук, до самых костей; и затем зажарили и съели у него на глазах». Старое сердце 56-летнего человека, изнуренное 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 Бребеф 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 де-

вяти часов утра. Он получил, наконец, удар топора по левому уху. В глаза ему были вставлены горящие угли. У него также вырвали и съели сердце.¹

В данном пассаже, взятом из ежегодных *Реляций*, направляемых канадскими иезуитами во Францию для публикации и изучения как их коллегами, оставшимися в метрополии, так и благочестивой публикой, внимание привлекает не столько жестокость ирокезов, сколько реакция пленных миссионеров. В процессе пыток они продолжали вести евангелизаторскую деятельность, стремясь поддержать гуронских неофитов, вместе с ними попавшими в руки могауков, и, по возможности, обратиться самих истязателей: «Хотя о. де Бребеф был под градом этих ударов, он не прекращал говорить о Боге, и ободрять всех новых христиан, которые были пленниками, как и он, пострадать хорошо, чтобы умереть достойно и отправиться вместе с ним в Рай»². Уже позже, осмысляя случившееся и вспоминая предшествующее ему, коллеги Бребефа придут к выводу, что его страдание было предопределено Богом, он знал и стремился к этому «ради вящей славы Господней», а стало быть – он, а затем и еще семеро французских иезуитов, ставших жертвами межплеменных конфликтов середины XVII в. в Канаде, – мученики и святые.

В данной статье ставится задача раскрыть структуру иезуитского миссионерского мученичества, ставшего яркой страницей истории католического миссионерства и ранней истории Канады. Что заставляло представителей французской элиты, образованнейших людей своего времени, членов могущественного ордена, переживавшего период расцвета, покидать цивилизованный мир, претерпевать трудности морского путешествия к берегам почти неосвоенной колонии, переносить 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? Они «приветствовали эту новую землю, куда по воле Бога... пришли дорогами, полными крестов, а также, чтобы установить их среди этих лесов»³. Они концентрировали внимание на более далекой перспективе, наставляя прежде всего детей, а потом уже и взрослое население⁴. Создается впечатление, что в миссионерское предприятие их вовлекло 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 смертей, Ле

¹ The Jesuit Relations... Vol. XXXIV. P. 27-33, 139-157 (далее – JR).

² Ibid. P. 27.

³ Ibid. Vol. XLVI. P. 277.

⁴ Подробнее о миссионерской стратегии иезуитов в Новой Франции XVII в. см.: *Федин*. 2010; *Федин*. 2009; *Федин*. 2005.

Жен, первый суперитор канадской миссии Общества Иисуса, писал о «желании столь многих из нашего общества, прибыть в эти страны и пожертвовать своими жизнями и силами для славы Нашего Господа»⁵. Если это так, они демонстрируют модели кризисного мышления и поведения, воплощенные в христианской концепции мученичества.

Христианская традиция к XVII в. имела детально разработанную доктрину и практику мученичества, формировавшуюся с самых первых лет церкви. Выделялись три основных требования мученичества: необходимость физической смерти; эта смерть наступала из ненависти к христианскому образу жизни и учению (*odium fidei*); и эта смерть была добровольно принята ради их защиты⁶. В XVII в. идея *odium fidei* получила более строгое выражение в римской церкви, по сути, став главным критерием мученичества (и оставалась таковым до II Ватиканского собора, когда акцент сместился на свидетельство любви к Христу, предоставленному мучеником)⁷. В целом, мученичество и миссионерство в западнохристианской традиции были связаны друг с другом, исходя из общего апостольского наследия: апостолы были по преимуществу миссионерами и в результате своего благовествования, стали мучениками⁸. В XVI-XVII вв. в католической церкви тема мученичества вновь становится популярной в связи с распространением Реформации и заморского миссионерства. Реформация вынудила церковь вновь открыть свое апостольское прошлое и изменить вид агиографии, которая превратилась в один из инструментов полемики с протестантскими критиками. Обновленный энтузиазм миссионерской работы совпал с заселением колониальных территорий, и эти миссионерские поля оказались весьма плодотворны в производстве святых.

Франция, в силу долгих религиозно-политических конфликтов и особенностей развития национальной церкви, включилась в это движение лишь в XVII в. и представляет наиболее подходящий объект для исследования такой трансформации: мощная тенденция утверждения национальной идентичности и преодоления конфессиональной разнородности имела в основе контрреформационный, пост-тридентский католицизм, со всем его арсеналом методов воздействия как традиционных, так и модернистских. Мартирологическая концепция и ее

⁵ JR. Vol. VI. P. 99.

⁶ Gilby, Cunningham. 2003. P. 230.

⁷ Latourelle. 1993. P. 248-49.

⁸ Bou. 1997. С. 59, 127, 132; Jensen. 2010. P. 4-6. Раймонд Луллий, один из создателей миссиологической традиции католицизма в XIV в., считал желание мученичества необходимым для миссионера. Henry. 1962. P. 101.

агиографическое воплощение были одним из важнейших инструментов приспособления французского общества к реалиям Нового времени⁹.

Иезуитская традиция с XVI в. впитала и переработала общехристианскую мариологическую традицию, создав свое понимание мученичества, специфически иезуитского. Основой его стала краугольная доктрина Общества Иисуса о повиновении. Св. Игнатий Лойола писал о «совершенном повиновении»: если «эта добродетель процветает, все другие добродетели будут процветать и давать плод в ваших душах, которого желаю я, и которого требует Тот, кто Своим повиновением искупил мир после того, как он был разрушен нехваткой оно, смирившись перед смертью, даже смертью на кресте»¹⁰. *Imitatio Christi* (прежде всего, Христа Гефсимании, покоряющегося воле Отца) было главной целью иезуита – в том числе, его страстей и мученической смерти на кресте. «Мы должны быть готовыми, – утверждал Лойола, – в силу нашего обета и образа жития, идти во все части света каждый раз, когда мы получим повеление от Верховного Понтифика или от нашего непосредственного возглавителя. Дабы должным образом осуществлять эти миссии..., они желают претерпеть несправедливости, лжесвидетельства, бесчестие, быть принятыми за умалишенных..., и все это ради своего желания хоть в чем-нибудь уподобиться нашему Творцу и Господу Иисусу Христу»¹¹.

Лойола разработал и практику достижения этого совершенства в повиновении, исходя из идеи смерти. Его «Духовные упражнения» были во многом построены на визуализации и размышлении о смерти с целью подчинения всей жизни одной единственной цели – утверждению славы Божьей, не отвлекаясь на суетность земного существования. Однако речь идет не о практике телесного умерщвления, традиционной для христианской церкви, а умерщвления воли. Физическое здоровье – залог успеха священника и миссионера, поэтому Лойола призывал заботиться о нем: «Мы должны любить тело, поскольку оно послушно и полезно для души, так как душа с помощью и службой тела лучше подготовлена для служения и хвалы нашего Творца и Господа»¹². Ценности страдания как такового Лойола противопоставляет «разумное служение» св. Павла, основанное на ясном представлении о цели и средстве. Лойола указывает на два недостатка в самоумерщвлении: «Первый – в том, что без чуда [вы] долго не задержитесь в ваших святых усилиях;

⁹ Greer. 2000. P. 330-331; Pearson. 2008. P. 37-38. О «всеобщем кризисе» в Европе: см.: Trevor-Roper. 1967, особ. с. 36-38. См. также: Скакун. 2000.

¹⁰ Young. 1959. P. 288.

¹¹ Лойола. 1991. С. 132.

¹² Young. 1959. P. 180. Ср.: P. 25, 126, 268.

скорее, смерть свяжет ваши руки. Второй – в том, что, будучи столь суровым к себе, вы можете легко стать столь же чрезмерно суровым с теми, кто находится на вашем попечении»¹³.

На ценности повиновения зиждилась идея индифферентизма: каждому иезуиту должно быть «безразлично, насколько это возможно, останетесь ли вы в Германии, или отправитесь в другое место, ибо вы желаете пребывать только там, где сможете наивысше послужить славе Господа Бога и Апостолическому престолу»¹⁴. Речь здесь идет не столько о спасении других, сколько себя самого. «Послушание лежит в основе героических поступков и добродетелей, – говорили отцы-основатели Общества Иисуса. – Тот, кто вполне готов исполнить это, отвергнув собственное суждение и всю свою волю, неизменно будет причастен к геройству, а это еще более увеличит его заслугу»¹⁵. С этой точки зрения, страдание и мученичество – лишь результат индифферентного, полностью подчиненного высшей цели, служения, а не самоцель.

В XVI-XVII вв., в эпоху расцвета миссионерской деятельности, как заморской, так и антипротестантской в Европе, прецедентов мученичества становилось все больше, и сам факт смерти отступал на задний план, замещаясь ее мотивом. Уже Лайнес, второй генерал ордена, отмечал, говоря о своем желании обращать язычников, что «лучший способ умереть хорошо состоит в том, чтобы жить хорошо... И чтобы это произошло, исповедуя Его веру»¹⁶. Кардинал Беллармин признавал страдание и покаяние перед смертью как условия спасения¹⁷. «Те, кто умирает на пути к муке – конечно, мученики», – резюмировал Поль Ле Жен¹⁸.

Канадские иезуиты четко осознавали необходимость повиновения, не столько приказам их супериоров, сколько «командам Христа», данных через этих супериоров: «Верно, что некоторые люди вообще умирают в этих начинаниях, – писал Ле Жен в 1633 г. перед миссией в рай-

¹³ Ibid. P. 325. Ср.: Рим. 12: 1. Очень часто стремление к спасению перевешивало всякую осторожность: в марте 1567 генерал ордена Ф. Борджиа требовал, чтобы будущие американские миссионеры не только «стремились умереть, но и были убеждены сохранять свои жизни, дабы лучше использовать их в службе нашему Господу Богу» (цит. по: *Clossey*. 2008. P. 126).

¹⁴ *Young*. 1959. P. 164. «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» – вот характеристика идеального иезуитского миссионера Шарля Гарнье, составленная после его мученической смерти (JR. Vol. XXXV. P. 133).

¹⁵ *Собеседование первых отцов*. 1991. С. 127-128.

¹⁶ *Young*. 1959. P. 324.

¹⁷ *Архив*. 1992. С. 267.

¹⁸ JR. Vol. VII. P. 227.

он будущего Труа-Ривьер, – но смерть – не всегда большее зло. Сын Божий, умерший на кресте, обязал нас нести крест, так что мы не должны бежать от него»¹⁹. Однако смерть эта не должна быть напрасной, она должна быть именно миссионерской. Особая молитва, которую Ле Жен читал во время своего кочевья с индейцами-монтанье голодной зимой 1633-34 гг., подчеркивает этот момент: «О, Иисус... ты, кто... умер ради нас, кто воскрес и вознесся к Небесам ради нас... Я молю тебя от всего сердца дать пропитание этим бедным людям, которые желают верить в тебя и повиноваться тебе. ...Я предлагаю тебе свою жизнь за этих людей, согласен умереть, чтобы они могли жить и познать тебя. Аминь»²⁰.

Само по себе мученичество не было чем-то экстраординарным для иезуитов. Его пропаганда – один из элементов воспитания будущих членов ордена с XVI в. Так, фрески ротонды Св. Стефана в Риме, роспись которой спонсировало Общество в конце века, были посвящены мученичеству первых христиан²¹. Стена иезуитского новициата в Сант-Андреаль-Квиринале была расписана сценами с изображениями иезуитских мучеников: над каждым из них парил ангел, держащий пальмовую ветвь и корону – символы победы²². Во время трапезы новициям вслух читали мартирологи, регулярно обновлявшиеся по мере получения известий о новых мученических смертях собратьев по ордену. Как писал Луи Ришом в *Духовной Животиси* (1611), у новициев «каждый день после ужина... есть немного времени для благочестивого отдыха, чтобы поразмышлять над тем, что [они] услышали во время еды, или историями, которые изображены на картинах на стенах». Эти образы иезуитских мучеников были отобраны, чтобы «подвигнуть вас мягко к вашему долгу»²³. В течение полувека после основания Общества Иисуса (1540) 81 его член умер за веру. За следующие полвека еще 107 приняли мученическую смерть. Французские иезуиты в Северной Америке внесли свою лепту в этот список: 14 – умерли от рук ирокезов, двое погибли, выполняя свой христианский долг, трое были пленены, и 15 миссионеров погибли в морских и речных кораблекрушениях и посещая больных²⁴.

¹⁹ Ibid. Vol. VI. P. 43-45.

²⁰ Ibid. Vol. VII. P. 151.

²¹ Ч. Диккенс так описывал свои впечатления от этих изображений: «Эти фрески изображают муки святых и первых христиан, и такое зрелище всевозможных ужасов и кровавой резни не приснится даже тому, кто съест на ужин целую свинью в сыром виде». Диккенс. 1958. С. 467.

²² Bangert. 1972. P. 110.

²³ Цит. по: Clossey. 2008. P. 82.

²⁴ Wynn. 1925. P. 10, 225.

Арьес писал о «терроризме мученичества», особенно распространившемся в XVII в., о расширении и обогащении тематики смерти во всех ее аспектах. Эта «смертельная» эстетика раннего Нового времени («барочная патетика смерти», в терминологии Арьеса), включала в себя и ожидание и покорность перед неизбежным концом, и спокойствие и стойкость в момент близкой гибели, даже пытки: «В эпоху барокко смерть неотделима от насилия и страданий»²⁵. В результате, формируется модель благой смерти, «прекрасной и поучительной». Это смерть праведника, который мало думает о непосредственном акте физической смерти, но готовится к нему всю свою жизнь²⁶.

Французские иезуиты XVII века были ярчайшими представителями такого отношения к смерти. Когда де Бребеф столкнулся с ритуальной практикой эксгумации у гуронов во время периодически проводимого Праздника Мертвых, он воспринял это как должное, ибо мысли о смерти и поминовение мертвых были для него и других миссионеров залогом праведной жизни: «не знаю, можно ли увидеть в мире более яркую картину или более совершенное представление того, каков человек. Верно, что во Франции наши Кладбища проповедуют мощно, все кости складывались одна на другую без различий, – бедняков с богатыми, простолудинов со знатью, – и множеством голосов, непрерывно возвещали нам мысль о смерти, тщеславии этого мира и презрении к жизни; но кажется мне, то, что наши Дикари делают в этом случае, трогает нас еще больше, и заставляет нас видеть яснее и предчувствовать сильнее наше несчастное состояние. Ибо, открыв могилы, они показывают все эти Трупы.., чтобы понять на их примере, и раз и навсегда, чем они станут однажды. Это ли не благородный пример, чтобы вдохновить христиан, мысли которых должны намного сильнее стремиться к милосердию... к своему ближнему?»²⁷.

Такое отношение к жизни и смерти культивировалось в иезуитских французских коллежах, в том числе и коллеже Руана, откуда вышло большинство будущих канадских мучеников. Одним из наставников новичиев, и первого поколения иезуитских миссионеров Новой Франции (Поля Ле Жена, Жерома Лалемана, Жана де Бребефа, Антуана Даньелья, Изага Жога и Поля Рагено), в 1616-1631 гг. там был Луи Лалеман, автор «Духовной доктрины»²⁸.

²⁵ Арьес. 1992. С. 316, 339-340.

²⁶ Там же. С. 269.

²⁷ JR. Vol. X. P. 283-285.

²⁸ Lallemand. 1855.

Опираясь на наследие св. Августина, Л. Лалеман стремился сформировать у своих подопечных эсхатологическое мировоззрение, которое вело их к пониманию миссии как возможности спасти и быть спасёнными²⁹. 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»³⁰. «Нашей первой заботой, – утверждал Лалеман, – должно быть собственное совершенство, которое нужно предпочесть всему; тогда... мы послужим нашему ближнему под влиянием истинной ревности, укрепленной благоразумием».³¹ Святые – это те, кто в состоянии победить внешнее и мирское «я» в интересах внутреннего, духовного «я», полностью подчиниться высшей цели, отбросив все преходящее. «Вот почему Святые, хотя и подвергались преследованиям людей и нападениям дьяволов, смеялись над всем этим с презрением. Это была всего лишь внешняя сторона, которая чувствовала удары, внутренняя же пребывала в мире»³². 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 страдают. Так что нельзя ждать великого плода от их служения, если ему не будут сопутствовать споры, клеветы, раны и страдания»³³. 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 всему миру... Смерть освобождает их не только от вины, но также и от всякого наказания за их грехи, и нет для них никакого чистилища»³⁴. «Есть три способа умереть благородно: во-первых, умереть на службе тем, кто поражен смертельной болезнью; во-вторых, умереть в заморской миссии, от рук ли неверных, или от чрезмерного труда, или в результате несчастного случая в ревности; в-третьих, отдать жизнь за нашу паству, как могут поступать прелаты, пастыри и супериоры»³⁵.

²⁹ *Goddard*. 2001. P. 193-197. Об августирианской трактовке мученичества см.: *Jensen*. 2010. P. 87-88.

³⁰ *Lallemant*. 1855. P. 12.

³¹ *Ibid*. P. 68.

³² *Ibid*. P. 46, 110.

³³ *Ibid*. P. 59-60.

³⁴ *Ibid*. P. 186, 283. Мысль, не раз повторенная св. Франциском Ксаверием (*Venn*. 1862. P. 49).

³⁵ *Lallemant*. 1855. P. 184.

Мученичество было столь важным компонентом идентичности и идеологии иезуитов-миссионеров в XVII в., что они не могли представить успешную миссию без него. Видя себя наследниками апостольской традиции, они неизбежно рассматривали всю свою деятельность в контексте святости. С их точки зрения, они встречались с теми же вызовами, что и первые апостолы: гонения, пороки, маги и чудотворцы, враждебные народы, клевета, долгое и опасное путешествие и т.д. И они 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 надежда для нас узреть как она произведет цветы и плоды, достойные Рая»³⁶. Достигая успеха в изучении туземных языков, в лечении или иных «чудесах», какими славились апостолы ранней церкви, они считали эти дары знаками своего избранничества Богом³⁷. Ученик Лалемана и будущий мученик Жан де Бребеф в 1630 г. подписал свое первое посвящение миссии собственной кровью, сообщая, что «готов пожертвовать всю [ею] так же охотно, как этой каплей». Тот торжественный обет был первым из многих, сделанных им в последующие годы: «Потому 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»³⁸.

Важно также отметить, что Лалеман способствовал распространению культа св. Иосифа в иезуитской среде, особенно среди его учеников³⁹. Этот святой считался покровителем благой смерти⁴⁰, что отражало априорные установки иезуитов в их миссионерской мотивации.

Таким образом, мученичество играло важную (если не определяющую) роль в мотивации к миссионерской деятельности у иезуитов XVII в., что было связано с восприятием ими традиционной мистической апокалиптико-эсхатологической модели раннехристианского апостолата. Одним из критериев отбора кандидатов в заморские миссии было (наряду с крепким здоровьем) доказательство переживания *mors mystica*, т.е.

³⁶ JR. Vol. XI. P. 41-43.

³⁷ Deslandres. 2003. P. 301.

³⁸ Monumenta Novae Franciae. (далее – MNF). Vol. VII. 1994. P. 508.

³⁹ Lallemand. 1855. P. 14-15, 17. Св. Иосифу были посвящены миссии в Новой Франции и Китае. Бемер. 1999. С. 53; MNF. Vol. IV. 1989. P. 28.

⁴⁰ Арьес. 1992. С. 101.

смерти по отношению к себе как предварительного условия для союза с Богом, основанном на повиновении. Обращаясь к тем, кто испытывал подобное мистическое переживание, Бребеф подчеркивал: «любой, кому Бог дает эти чувства и вдохновение... – это работники, которые нужны нам здесь»⁴¹. Порой такая позиция вела к профанации самой идеи целенаправленной и планомерной миссионерской работы, сводя всю ее сущность к «сверхъестественным» основаниям. Уже в 1637 г. о. Пьер Шомоно заявлял, что ему не понадобится «доктрина» для обращения дикарей Новой Франции, «людей... невежественных во всем, что касается религии». Среди этих варваров, утверждал он, скромность и милосердие – более подходящие достоинства, чем философия и *sottile teologia* (тонкая теология). Поэтому Шомоно предлагал наиболее искусных священников использовать в Европе, а в Америку, «столь грубые земли», отправлять «более слабых в науках», которые смогут действовать там эффективнее, чем ученые. Причем для себя он искал в этой миссии долгожданный мученический венец не столько ради конверсии, сколько для борьбы со смертными грехами, противными Иисусу Христу⁴².

Эсхатологизм таких мистических переживаний, вероятно, воздействовал на укрепление мариологических идеалов в иезуитской миссионерской мотивации. Новая Франция как чистая территория, отделенная от религиозных противоречий старой Франции, представлялась обществом благочестивых католиков, ведомых их священниками. Уже в первые годы колонизации сформировались представления о Новом Свете как новом Израиле и обещанном тысячелетнем царстве. Каждый успех в продвижении дела христианизации (часто даже иллюзорный) воспринимался как очередное доказательство приближения конца света и исполнения пророчеств: «Евангелие... уверяет нас, что перед судным днем все Нации земли узнают своего Искупителя», – писал супериор канадской миссии Жером Лалеман в 1650 г. в связи с якобы полной конверсией жителей района Квебека⁴³. «Мир не исчезнет, – вторил ему о. Ф. Брессани в 1653 г., – пока Евангелие не будет проповедовано повсюду. На запад от Гурунов, вплоть до Китайского моря, [находятся] неисчислимыя нации, следовательно, необходимо, чтобы Евангелие однажды проникло туда»⁴⁴. 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

⁴¹ JR. Vol. X. P. 97-99.

⁴² Цит. по: Pizzorusso. 1997. P. 887-888, 892.

⁴³ JR. Vol. XXXVI. P. 49-51.

⁴⁴ Ibid. Vol. XL. P. 61.

самым упустить шанс обрести благодать спасения, пролив свою кровь⁴⁵. Эти идеи культивировались во Франции в течение большей части XVII в., подкрепляемые американским материалом, с одной стороны, и оказывавая обратное воздействие на миссионеров, с другой. «Несмотря на препятствия, не надо пытаться спускаться с креста», – убеждал канадское священство иезуитский французский провинциал Жан Фийо в 1645 г.⁴⁶ «Никто не желает спускаться с этого креста», – отзывался супериор Гуронской миссии Поль Рагено в 1650 г. генералу ордена Карафе в условиях тотальной войны, развернутой ирокезами против гуронов⁴⁷.

Уже в 1636 г., всего через несколько лет после начала планомерной работы с племенами в районе Квебека, Ле Жен стал задаваться вопросами о цене успеха миссии: «Я едва могу убедить себя, что эти племена войдут в Церковь без жертвы, – я подразумеваю, не казнив некоторых из тех, кто должен наставить их. Едва ли кто-нибудь, начав открывать им некоторые из истин Евангелия, не испытал сопротивления... Дьявол не позволит свергнуть свою Империю без сражения...»⁴⁸. Миссионеры подкрепляли свои ожидания орденской традицией: «Св. Игнатий, – утверждал Ле Жен, – получая из различных мест известия, что его дети встречали большое сопротивление в своих святых предприятиях, весьма радовался этому, говоря, что Божье дело, как правило, начинается в мучениях и оскорблениях, а в конце концов заканчивается во славе»⁴⁹.

Однако время шло, а иезуиты не погибали, подобно древним мученикам на аренах цирков: «Мы... здесь, – писал Шарль Гарнье из страны ниписсингов в 1636 г., – настолько счастливы и в столь добром здравии, что я весьма стыжусь этого»⁵⁰. Успехами в конверсионной деятельности они тоже не могли похвастать: первоначальный апостольский пыл и оптимизм постепенно сменялись стойким разочарованием в способности местных индейских народов, таких как алгонкины или монтанье, стать истинными христианами. Эти кочевые племена всем образом жизни противоречили христианским ценностям и идеалам, столь важным для пост-тридентского католицизма. И работа среди оседлых гуронов, на которых так рассчитывала иезуитская миссия, не могла компенсировать

⁴⁵ Pizzorusso. 1997. P. 890-891. Здесь можно провести параллель с развитием т. н. апокалиптической миссии иоакимитской средневековой традиции (Daniel. 1975. P. 13-22). В XVII в. наблюдалось возрождение теорий циклического развития мира и предсказаний гибели цивилизаций (Trevor-Roper. 1967. P. 44).

⁴⁶ MNF. Vol. VI: Recherche de la paix (1644-1646). 1992. P. 245.

⁴⁷ Ibid. Vol. VII. P. 656-657.

⁴⁸ JR. Vol. XI. P. 239.

⁴⁹ Ibid. Vol. XII. P. 39.

⁵⁰ Ibid. P. 129.

эти неудачи: среди этих «аристократов» канадских лесов (как назвал их реколлектский миссионер Сагар⁵¹) существовала не меньшая (если не большая), чем у племен Св. Лаврентия, оппозиция христианству.

Ожидание чуда сменила разработка долгосрочной миссионерской программы обращения канадских «дикарей»: «Как странно, – восклицал настоятель Гуронской миссии Ж. Лалеман в 1638 г., – что некоторые требуют мгновенного введения Христианства в неверность, утонченности в Варварство, – когда столетия были необходимы, чтобы утвердить нашу веру в Европе, среди оседлых и цивилизованных наций!»⁵² Но рационализм, и даже прагматизм, этой стратегии были всего лишь пустой формой, функцией, тогда как суть и смысл всего иезуитского миссионерского предприятия в Новой Франции стала окончательно определять идея мученичества. «Возможно, наша кровь сделала бы больше для обращения этих народов, чем весь наш пот»⁵³, – вот резюме нового видения перспектив иезуитского апостолата в Новой Франции.

С учетом значения, придаваемого страданию и мученичеству и для идентичности миссионеров как наследников апостолов, и для успеха новой церкви в Канаде, факт, что канадская миссия еще не дала своих мучеников, вызывал беспокойство⁵⁴. В качестве утешения, Ж. Лалеман начал расценивать всю миссию как повседневное мученичество:

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, это будет своего рода проклятием, если эта область мира не будет соучаствовать в счастье величия этой славы. Но я признаю, 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 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 топора по голове, чем провести годы, влача такую жизнь каждый день, трудясь ради обращения этих варваров⁵⁵.

⁵¹ *Sagard*. 1939. P. 139.

⁵² JR. Vol. XIV. P. 131.

⁵³ *Ibid.* Vol. XX. P. 63.

⁵⁴ 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? (*Clossey*. 2008. P. 125).

⁵⁵ JR. Vol. XVII. P. 13. *Реляция* 1639 года.

Эта идея «перманентного» мученичества оказалась адекватной и психологическим установкам прибывших в Канаду иезуитов (*mors mystica*), и объяснениям 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 следует добавить суровость погоды, неудобство дорог и постоянную опасность ирокезского вторжения. «В результате, 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; и что, поэтому, хотя кровь мучеников еще не пролита, мы не имеем, однако, причины для отчаяния в обращении этих народов»⁵⁶.

С этой точки зрения, мученичество состояло не только в акте физической смерти, но также, что, возможно, было более важным, в добровольном страдании. И она формировалась не столько на канадском материале, сколько в широком контексте миссионерской работы, ведущейся католической церковью и в Европе, и за ее пределами. Св. Франциск Ксаверий, протагонист иезуитской миссии, ставший эталоном к XVII в., вероятно, был одним из основателей такого подхода. В своих письмах он не скупился на описания препятствий для миссионерской работы, возникавших по географическим, климатическим или психологическим причинам, сравнивая их 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 опалается 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!⁵⁷

⁵⁶ Ibid. P. 13-19.

⁵⁷ Venn. 1862. P. 27-28, 49.

Св. Винсент де Поль (1581–1660) 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»⁵⁸.

Физическая смерть, поэтому, не была необходимой для мученичества, однако по-прежнему желанной. Даже спустя десятилетия, когда реальная кровь и смерть стали едва ли не обыденным явлением в работе иезуитского миссионера, идея «постоянного мученичества» сохраняла свою ценность. Описывая в 1668 г. свою «жизнь в компании варваров как непрерывное мученичество», о. Жак Бруйя фиксировал ежедневную мортификацию чувств: страдание глаз от дыма в хижинах; слуха – от «докучающих криками туземцев»; обоняния – от зловония сальных волос и тел; осязания – от жестокого холода; и «безвкусие пищи, пригодной лишь для собак». Бруйя также указывал, что «есть некоторое различие между размышлением о канадской миссии в молельне [во Франции] и трудом в этой канадской миссии»⁵⁹.

Новые возможности для страданий и мученичества открылись перед французскими иезуитами в 1640-х гг., когда начались кровавые Ирокезские войны против французов и их индейских союзников – гуронов, алгонкинов, монтанье. Уже в 1640 г. о. Шомоно предупреждал своих корреспондентов в Европе, что «мы теперь рискуем быть плененными и замученными, ибо ежегодно проходим по тем местам, где постоянно находятся враги»⁶⁰. И вот, в 1642 г. произошли события, положившие начало истории мученичества в Новой Франции. 2 августа гуронская флотилия, возвращающаяся с торгов в Труа-Ривьер в сопровождении нескольких французов, в том числе о. Изага Жога и его слуги Рене Гупиля, подверглась нападению ирокезского отряда, закончившегося пленением иезуитов и нескольких гуронов. Впервые иезуитский миссионер оказался в ирокезских селениях и столкнулся с традиционными обрядами принятия военнопленных, и прежде всего, пыткой.

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

⁵⁸ Цит. по: *Deslandres*. 2003. P. 62.

⁵⁹ JR. Vol. LI. P. 135-137. Ср. с пассажем из *Реляции* 1672 г. о путешествии о. Альбанеля к Гудзонову заливу: «такой образ жизни являл собой непрерывную жертву нашими жизнями во славу Божью и во спасение душ» (*Ibid*. Vol. LVI. P. 159).

⁶⁰ *Ibid*. Vol. XVIII. P. 33.

нового члена племени, заменив погибших. Так называемые Бобровые войны, войны ирокезов против французов и их индейских союзников в 1640-50-х гг., преследовали не столько экономическую выгоду, сколько компенсацию потерь людских ресурсов в результате эпидемий и войн⁶¹. Пленника либо принимали, либо, в конце концов, убивали. Но Гупиль и Жог не были ни убиты, ни «усыновлены». Им оставили жизнь, поскольку «замешательство возникло в советах Ирокезов». Некоторые желали казнить их, в то время как другие предпочитали получить за них выкуп⁶². 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 свою готовность интегрироваться в ирокезское общество, поступая как ирокез⁶³. Но 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 дать свой закономерный результат. Однажды Гупиль нанес знак креста на лоб мальчика, и тут же был зарублен ирокезским воином⁶⁴. 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.

Все эти подробности стали известны лишь по возвращению Жога из плена: истрадавшего, искалеченного, но не сломленного. В августе 1643 г. ему удалось бежать от могауков к голландцам в Форт-Оранж (совр. Олбани), а оттуда, к январю 1644 г., он достиг Ренна во Франции, вызвав настоящий фурор сначала в местном иезуитском коллеже, а затем и в Париже. 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, сообщил: «Несправедливо, что мученик за Христа не может пить Кровь Христа»⁶⁵. Добровольное возвращение Жога в 1646 г. в Канаду, землю креста, а затем в Ирокезию к могаукам, почти к

⁶¹ Richter. 1992. P. 64-74. Рихтер утверждает, что к середине 1660-х гг. более двух третей населения Ирокезской лиги были принятыми пленниками (Ibid. P. 61-66).

⁶² JR. Vol. XXIII. P. 127.

⁶³ Richter. 1992. P. 69.

⁶⁴ JR. Vol. XXVIII. P. 129-135.

⁶⁵ Martin. 1885. P. 164.

неизбежной смерти, возможно, сместило ощущение мученичества в Новой Франции от пассивного смирения перед лицом опасности к более активному поиску мученической смерти⁶⁶.

Пленение Жога и казнь Гупиля произвели сильное впечатление на их коллег в Гуронии и Квебеке. Мученическая смерть стала достигаемой, особенно для тех, кто работал в гуронской миссии: «Кажется, что Бог намеревается установить свою Церковь в этих варварских странах, – сообщил Ж. Лалеман осенью 1643 г., – 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»⁶⁷. Эту возможность следовало использовать ради «вящей славы Господней». Миссионер у гуронов Пьер Пижар писал друзьям в Европу и спрашивал «не жалеют ли они его за то, что он лишен удачи, которую Отец Изаг Жог получил, попав в руки Ирокезов. Этот Отец совершил ту поездку только раз, и столкнулся с тем счастьем. Я спускался шесть раз к Квебеку, и шесть раз поднимался снова тем же путем, не встретив этого счастливого приключения. Я не знаю, к чему наш добрый Бог predetermined меня; но я считал бы себя очень счастливым, столкнувшись с подобным. Ярость наших врагов увеличивает нашу заслугу, а их огни нашу славу, когда мы войдем в Небо теми вратами, у нас будет большая сила, чтобы привлечь их»⁶⁸. Он написал элогию (похвалу) о Жогу, не зная еще жив тот или мертв, но уже воспринимая его как святого мученика. Следуя агиографическому штампу, он рассказывает о безупречной жизни святого перед его подвигом: глубокая внутренняя духовность с ранних лет; пылкое желание миссий; работа в гуронской миссии и страдания, которые он кротко претерпевал там; разного рода достоинства и добродетели, продемонстрированные им (скромность, милосердие, глубокое почитание евхаристии и т.п.); захват его в плен⁶⁹.

Можно сказать, что миссионерами у гуронов овладела 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 гуронов. И до этого склонный к мистическим переживаниям и видениям, о. Жан де Бребеф жил в это время особенно интенсивной духовной жизнью, оказывая сильное влияние на своих коллег и туземных хозяев. Его видения становились все более насыщены сценами скорого и жестокого мученичества за веру,

⁶⁶ Anderson. 2010. P. 131.

⁶⁷ JR. Vol. XXVI. P. 217.

⁶⁸ Ibid. Vol. XXV. P. 41; MNF. Vol. V. 1990. P. 585.

⁶⁹ MNF. Vol. V. P. 576-580.

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 искупытельным самоистязанием⁷⁰. 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».⁷¹ За три дня до гибели, он рассказал о видении своего мученичества, точно указав, что с ним должно произойти⁷².

Мистические предчувствия Бребефа касались не только его судьбы, но отражали и его страхи за выживание всех иезуитов Гуронской миссии. Рассказывая о своем зловещем видении громадного креста в небе, который «прибыл со стороны Ирокезских Наций», Бребеф отметил, что он был «достаточно большим, чтобы распять нас всех»⁷³. В 1644 г. он видел себя и компаньонов обрызганными Кровью Христа⁷⁴. Его видения так убедили коллег в его предназначении к судьбе мученика, что, опасаясь, что тело Бребефа может пропасть или быть уничтожено во время страданий, они убедили его пожертвовать пузырек своей крови, дабы чтить ее как реликвию⁷⁵.

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, новый супериор канадской миссии, 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»⁷⁶. 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; забыть себя здесь

⁷⁰ JR. Vol. XXXIV. P. 161, 183.

⁷¹ Ibid. P. 165-169.

⁷² *Marie de l'Incarnation*. 1971. P. 379-80.

⁷³ JR. Vol. XXXIV. P. 163-165.

⁷⁴ *Latourelle*. 1993. P. 233.

⁷⁵ *Marie de l'Incarnation*. 1971. P. 379-80.

⁷⁶ JR. Vol. XXV. P. 31-33.

по примеру святых, и не искать в этом мире ничего более прекрасного, чем Бог»⁷⁷. В дальнейшем эта пропагандистская функция лишь укреплялась. В 1657-1658 гг., когда функционировала первая иезуитская миссия у ирокезов-онондага в Ганентэйю, *Реляции* призывали своих коллег во Франции «прибыть и принять участие в Завоеваниях, столь блестящих, хотя сопровождающихся невероятными трудами и... высокими надеждами на смерть на поле сражения»⁷⁸.

С 1640-х гг. демонизированный образ ирокеза получает яркое воплощение на страницах *Реляций* и частной корреспонденции, обретая сочные краски врага веры и творца мучеников. Но при этом он абсолютно лишается собственной активной воли: подобно древнееврейским пророкам, иезуиты в Новой Франции видят его «бичом божьим», карающим младенческую канадскую церковь за ее грехи. Когда в 1646 г. возникла вероятность отправки 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»⁷⁹.

К середине 1640-х гг. окончательно сложилась мартирологическая доктрина иезуитов Новой Франции: новая церковь будет принята Богом, только когда произведет своих мучеников; для этого Господь предопределил и жертв (не только французских священников, но и аборигенов-неофитов⁸⁰), и палачей (ирокезов, а позднее, аборигенов-отступников или традиционалистов). Можно предположить, что она выполняла, прежде всего, компенсаторную функцию – страдания и жестокая смерть должны были не оставаться лишь эпизодом этнических войн, а обрести высший смысл, объяснявший цели и результаты миссионерского труда.

Реляция Ж. Лалемана за 1647 год стала поворотным пунктом в развитии доктрины. Она почти полностью была посвящена о. Жогу, его страданиям с пленения в 1642 г. и до мученической смерти в 1646 г. Был

⁷⁷ Ibid. Vol. XXVIII. P. 99-101.

⁷⁸ Ibid. Vol. XLIV. P. 61.

⁷⁹ Ibid. Vol. XXIX. P. 45.

⁸⁰ Тема индийского мученичества, и шире – святости, в иезуитском мартирологическом дискурсе XVII в. требует отдельного изучения.

сформирован облик святого-мученика Новой Франции, и его прототипом стал Изаг Жог. «Мы чествовали эту смерть как смерть Мученика, – писал Лалеман. – [Ибо] тот является истинным мучеником Божиим, кто свидетельствует пред Небом и землей, что ценит Веру и возвешение 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 его известным. Эта смерть – смерть мученика перед Ангелами. Он был убит из-за ненависти к учению Иисуса Христа»⁸¹. Лалеман утверждал, что Жог бежал от ирокезов в 1643 г. только потому, что знал – однажды он вернется, чтобы завершить свое мученичество: «наш Господь продлил ему жизнь, чтобы он мог придти и пожертвовать собой ради Него там, где он уже начал свою жертву»⁸². Те, кто видел его в этот пограничный период между жизнью и смертью в 1643-46 гг. (в Новых Нидерландах, Англии, Франции и Канаде), воспринимали его как мученика. В голландском поселении, где он нашел убежище, мальчик-лютеранин, не знавший Жого и даже не говоривший на его языке (он был поляком), бросился ему в ноги, целовал его руки и восклицал: «Мученик, Мученик Христа!», а отец Бюте, бывший его компаньоном в последнее лето его жизни в Монреале, «открыто признавал, что Бог готовил его к Небу»⁸³. Но главное, Жог сам воспринимал себя именно в этом дискурсе мученика, подобно многим коллегам по канадской миссии. Уходя в свое последнее путешествие к могаукам, он написал другу: *Ibo et non redibo* (я ухожу и не вернусь)⁸⁴.

Собственный взгляд Жого на свое призвание мученика, как и Жана де Бребефа и некоторых других, особенно ярко демонстрирует тот личностный кризис, который переживали иезуиты в Новой Франции первой половины XVII в. Умереть мученически, страдая, и тем самым спасти других и себя – вот истинная цель всей жизни, которая является лишь подготовкой к этому последнему акту святости. Поскольку эта идея изначально присутствовала у них, можно предположить, что перед нами форма суицидального эскапизма, порожденного как религиозной ситуацией во Франции, так и тяготами миссионерской жизни.

⁸¹ Ibid. Vol. XXXI. P. 119.

⁸² Ibid. P. 137.

⁸³ Ibid. P. 99, 125.

⁸⁴ Ibid. P. 113. Позднее 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» (*Marie de l'Incarnation*. 1971. P. 326).

Поль Перрон провел текстологический анализ записки Жога о своем пленении и смерти Гупиля, написанной в 1646 г., и обнаружил присутствие в ней двух дискурсов: исторического (профанного) и мартирологического (сакрального). В повествовании о своем пленении Жог организует события, используя в основном прошедшее время, время исторического дискурса, отражающего временную дистанцию между временем повествования и временем события, иногда используя прошедшее и настоящее времена одновременно⁸⁵. Эти переходы из исторического времени в настоящее предлагают разный ритм, – или дистанцирование, или сопереживание событий, совершаемых телом. Историческое-временное действие тела контрастирует с отсутствием чувства времени в ритуале. Однако свои пытки Жог описывает в прошедшем времени, подчеркивая страдания плоти в контрасте с торжеством духа (и Бога):

«они напали на меня с безумной яростью, избив меня палками и военными дубинками и бросив меня на землю полумертвым. Когда я снова начал дышать, те, кто еще не ударил меня, приблизились, яростно вырвали мои ногти; а затем отрезали, один за другим, концы двух указательных пальцев, лишенных ногтей, заставив меня испытать самую острую боль, сломав и сокрушив их как будто между двумя камнями, раздробив в осколки или обнажив кость... Надолго закрывающиеся пути спасения множества народов, погибающих ежедневно из-за отсутствия помощи, заставляли меня умирать ежечасно в глубине души»⁸⁶.

Жог четко определил, почему он считает Гупиля мучеником: «Я даю ему это звание не только потому, что он был убит врагами Бога и его Церкви, и в деянии пылкого милосердия к своему ближнему, – находясь в очевидной опасности ради любви божьей, – но особенно потому, что он был убит из-за молитвы, и особенно святого креста»⁸⁷. Мученичество, с точки зрения Жога, не заключается лишь в смерти, а скорее в действиях, моментах и намерениях, которые предшествуют смерти.

В результате, события 1648-49 гг. в Гуронии, приведшие к гибели пяти миссионеров, уже были восприняты в сформировавшемся мартирологическом дискурсе и, в свою очередь, оказали огромное влияние на его дальнейшее развитие. Был создан общий эталон канадского миссионера,

⁸⁵ Perron. 2003. P. 160: «Я подываю одного из Ирокезских стражей... он приближается и, схватив меня, поместил с тем, кого называют жалким мира сего... Этот добрый молодой человек немедленно исповедался. Дав ему прощение, я приближаюсь к Гуроном, наставляю и крещу их... Выполняя свой долг, я посещаю всех пленников, я крещу тех, кого еще не окрестили, я ободряю этих несчастных в страданиях... Я узнал во время этого посещения, что нас было двадцать два пленника». Ср.: JR. Vol. XXXI. P. 25-27.

⁸⁶ Perron. 2003. P. 160-162. Ср.: JR. Vol. XXXI. P. 27-29.

⁸⁷ JR. Vol. XXVIII. P. 133.

которому необходимо было соответствовать. Шарль Гарнье писал своему брату 25 апреля 1649 г., что 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»⁸⁸. Через полгода такая возможность ему представилась.

А Ж. Лалеман с удовлетворением сообщал в Рим в 1649 г. о достижениях канадской церкви – три мученика и тысячи крещений, ставя эти цифры в прямую зависимость: «От смерти Отца Антуана Даныеля... до смертей Отца Жана де Бребефа и Отца Габриеля Лалемана... окрестили более одной тысячи трехсот лиц; и от последних убийств до месяца августа мы окрестили более одной тысячи четырехсот... Столь верны слова, *Sanguis martyrum semen est Christianorum* – “кровь Мучеников”, если можно их так называть, семя... христиан».⁸⁹

Мученические смерти 1640-х гг. к началу следующего десятилетия стараниями таких иезуитских агиографов как Поль Рагено или Франсуа-Жозеф Брессани превратились в хрестоматийные примеры, которым было необходимо следовать следующим за ними в поисках благодати спасения. Рагено, став супериором миссии Новой Франции, провел в 1652 г. расследование о жизни и рукописях своих компаньонов, умерших за веру. Стремясь следовать каноническим правилам в перспективе будущей беатификации этих мучеников, он получил полномочия от архиепископа Руана, считавшегося высшей церковной властью во Французской Америке. Результатом этого труда стал объемный корпус документов, известный как *Manuscrit de 1652*, дополненный во Франции «Сборником писем о Шарля Гарнье», составленным его братом, кармелитским монахом о. Анри де Сен-Жозефом. Все документы сборника засвидетельствованы под присягой супериором и о. Жозефом-Антуаном Поне, который был в 1652 г. кюре Квебека⁹⁰. Однако манускрипт не пытался синтезировать документы в общий текст или разместить их в контексте истории канадской миссии. Первая попытка такого рода произошла год спустя в *Реляции* об иезуитских миссиях в Канаде, написанной Брессани для иезуитов Италии, и прежде всего руководства ордена. Наряду с описанием природы и жителей Новой Франции, а также деятельности автора среди туземцев, громадное внимание было уделено гибели иезуитов в

⁸⁸ MNF. Vol. VII. P. 494.

⁸⁹ MNF. Vol. VII. P. 533; JR. Vol. XXXIV. P. 229.

⁹⁰ 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*”. MNF. Vol. II. 1979. P. 776; Vol. IV. P. 44; Vol. V. 1990. P. 284; Vol. VII. P. 554.

1640-х гг.⁹¹ Первый подобный синтез, предпринятый французским автором, произошел в 1664 г. с публикацией на латыни «Истории Новой Франции» иезуита Франсуа Дюкре. Как и работа Брессани, эта книга суммировала историю канадской миссии, основываясь на *Реляциях*, и рассказывала ее как священную эпопею, акцентированную героическими делами святых людей. Символично посвящение автора Людовика XIV: «Ваша Новая Франция, Луи, имеет много святых того замечательного сорта, о котором Апостол упоминает всюду в своих Посланиях»⁹².

Все случаи, начиная со смертей Гупиля и Жога до жертв ирокезского нападения на Гуронию в 1648-49 гг., были приведены в систему, основой которой стала мартирология. Абсолютно разные случаи – вызов и провокация со стороны Гупиля, подозрение в колдовстве Жога и Ж. де Лалана, гибель в бою Ш. Гарнье и А. Даньеля, традиционная пытка военнопленных в случае Ж. Бребефа и Г. Лалемана, исчезновение без вести Н. Шабанеля,⁹³ – все они оказались 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 Перрон называет 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 Франции⁹⁴.

Не менее важно было отделить смерти иезуитских миссионеров от смерти обращенных ими туземцев, с одной стороны, и смерти светских французов, с другой, ведь внешнее сходство (особенно, ирокезская пытка) бросалось в глаза читательской аудитории. С этой задачей справлялись либо путем прямого противопоставления, снимая их религиозную значимость, либо просто игнорируя. В первом издании «Истории» Дюкре присутствовала гравюра, изображающая мучеников Новой Франции: самые главные (Изаг Жога, Жан де Бребеф и Габриэль Лалеман) изображены в первом ряду; за ними находятся мученики второго ранга, такие как Антуан Даньель и Шарль Гарнье, а на заднем плане, в виде неясной темной фигуры, изображена смерть Жозефа Онахаре, алгонкинского христианина, погибшего за веру от рук ирокезов в 1650 г. Мало того, что на этой картине не видно ни его лица, ни каких-либо иных деталей (кро-

⁹¹ Breve Relatione d'alcune missioni de' PP. della Compagnia di Giesù nella Nuoua Francia (1653) // JR. Vol. XXXVIII-XL.

⁹² *Du Creux*. 1951. Vol. I. P. 6.

⁹³ См.: *Mali*. 1994; *Greer*. 2000. P. 323-348; *Perron*. 2003; *Anderson*. 2010.

⁹⁴ *Perron*. 2003. P. 165.

ме легенды к гравюре), отличающих его от остальных индейских персонажей, которые все являются ирокезами, т.е. мучителями святых.



В последующих изданиях его образ вовсе исчезает, оставив только визуализацию «колониальной агиографии»: язычники-дикари зверски убивают белых миссионеров⁹⁵. На той же гравюре, Гупиль (*donné*, светский слуга иезуитов) почти скрыт фигурой Жога. Смерти французов иезуитов миссионеры стремились придать нерелигиозное значение. Например, только за одиннадцать месяцев до гибели Бребефа и Лалемана, Жак Дуар, молодой *donné*, был убит гуронскими традиционалистами, которые надеялись тем самым разорвать союз с французами и изгнать иезуитских миссионеров из Гуронии. Важная роль, которую убийцы Дуара играли в гуронском обществе, как и тот факт, что иезуиты приня-

⁹⁵ Первая версия: Grégoire Huret, *Preciosa mors quorundam Patrum é Societé Jesu in nova Francia* (1664) в: *Du Creux*. 1951. Vol. I. P. 481; вторая: Etienne David, *Mort heroïque de quelques peres de la Compagnie de Jésus dans la Nouvelle France*, литография 1868 г.

ли компенсацию от гуронов за это преступление (по туземной традиции), мешали Рагено считать убийство Дуара мученической смертью⁹⁶.



Nouveaux Martyrs de la Compagnie de Jésus en Nouvelle France.

(1) Father Anne de Noyé of Chambray, thrown to death in the execution of Huron, February 9, 1648. (2) Father Jean Jacques, born at Orléans. While preaching, Christ to the Indians and before the death he had converted an evil spirit to convert their country, killed with an axe on October 18, 1647. (3) and (4). Two young Frenchmen, his companions, cruelly murdered. (5) Christian Huron, born at Quebec, died in an effort to save the lives of his flock, July 4, 1648. (6) and (7) Father Jean de Roberval, born in the diocese of Bayeux, and Father Gabriel Lalonde, of Paris, perished after being searched by the and by a collar

of an Indian bound to the flames and being decapitated with boiling water in the execution of Huron, and having their flesh cut out and dressed on Martyr's Day. (8) Father Charles Garnier of Paris, who died on December 2, 1648, while engaged in pastoral duties. (9) Father Noël Chabanel of the diocese of Meaux in the department of Lorraine, killed about the same time by an Iroquois, who found his body near a small stream. (10) Joseph Chabreau, a young Algonquian, tortured for three days and nights in the spring of the same year, in giving up the worship of his idols.

Эти труды о мучениках подтверждают, что достаточно скоро после разрушения Гуронской миссии, иезуиты в Канаде и в Европе расценивали мучеников как опознаваемую группу. Эти усилия были поддержаны и иезуитской верхушкой в Риме: первым документом, вышедшим из-под пера нового генерала Общества Ф. Пикколомини (1650), стало письмо миссионерам в Канаду, в котором погибшие священники были прямо названы мучениками: «Не сомневаюсь, что те три жертвенные просфоры пребывают в благоухании Царственного мученичества»⁹⁷. В результате, с начала 1650-х гг. поиск мученичества стал приоритетным для миссио-

⁹⁶ JR. Vol. XXXIII. P. 229-249.

⁹⁷ MNF. Vol. VII. P. 649.

неров: когда ирокезы захватили в 1654 г. очередного кандидата в мученики – о. Поне, при нем оказалась рака с реликвией, «маленьким листком бумаги, на котором я написал своей кровью... имена наших Отцов, преданных мученической смерти в Америке, и короткую Молитву, в которой я просил у Нашего Господа насильственной смерти на службе ему, и милости пролития всей моей крови»⁹⁸.

Огромную роль новофранцузские мученики сыграли в создании иезуитской миссии у ирокезов. Здесь легитимизирующая функция мартирологии видна очень четко. Мир, заключенный французами с племенами Лиги в 1653-54 гг., открывал перспективы и для их христианизации, и для поддержки в вере захваченных ирокезами гуронских и алгонкинских неофитов. Вместе с тем, и ирокезские лидеры, и колониальные чиновники рассматривали миссию лишь как составную часть франко-ирокезских политических отношений, стремясь использовать иезуитов как посредников в них. Чтобы оправдать участие в подобном (скорее, светском, нежели религиозном) мероприятии часть иезуитских миссионеров (Рагено, Лемерсье и др.) стала активно использовать образ мучеников, пострадавших от ирокезов. «Кровь мучеников заставила услышать себя на небесах; – писал Лемерсье в *Реляции* 1654 г., – и мы видим себя призванными Возвестить Веру теми жестокими Варварами, единственной целью которых, казалось, было бороться против нее»⁹⁹. Ради утверждения в Ирокезии было привлечено все христианское наследие, а именно, «пример Апостолов» и «общая Аксиома: *Sanguis Martyrum semen est Christianorum*. “Кровь, пролитая за Веру Ирокезами, взмолится Богу не ради отмщения, а для благословения и прощения этих Ирокезов”».¹⁰⁰ В результате столь смелого толкования христианской традиции, к 1656 г. в среде иезуитов идея ирокезской миссии полностью утвердилась. Генерал ордена Никель в 1655 г. приписывал успехи у онондага «драгоценной крови ваших компаньонов»-мучеников¹⁰¹. Сообщая в *Реляции* 1656-57 г. о крещении более 200 ирокезов, супериор Лемерсье писал:

«Мы знаем, что эти Дикари с удовольствием ели нас и пили кровь Отцов нашего Общества; что их руки и их губы все еще влажные от нее, и что костры, на которых они жарили их члены, все еще не погашены. Мы не забыли пожарище, которое они устроили в наших домах, и жестокость, которую они обрушили на наши тела, которые все еще имеют [ее] знаки; никакие Нерон или Диоклетиан никогда не выступали так рьяно против христиан, как эти кровожадные Дикари выступили против нас. Мы еще не осушили слезы, которые в течение шести лет

⁹⁸ JR. Vol. XL. P. 123.

⁹⁹ Ibid. Vol. XLI. P. 131.

¹⁰⁰ Ibid. Vol. XLIII. P. 133.

¹⁰¹ MNF. Vol. VIII: Au bord de la ruine (1651-1656). 1996. P. 729.

омывали наши глаза, когда мы обращаем их на процветающее состояние Гуронской Церкви прежде, чем те Угнетатели иссушили ее основания, сделав Мучеников из ее Пастырей, и Святых из большинства ее членов. Несмотря на все это, мы настолько полагаемся на волю Божью, – который в старину превратил своих величайших преследователей в своих ярчайших Апостолов, – что не сомневаемся, что теперь он открывает дверь своим Проповедникам, чтобы они смогли пойти и посеять веру в самое сердце его врагов»¹⁰².

Миротворчество традиционно рассматривалось в Обществе Иисуса как составная часть общей программы христианизации, и новый супер-иор Декон не преминул напомнить об этом в 1656 г., используя тот же мартиронологический дискурс: «как Иисус Христос послал своих Апостолов аки Агнцев среди волков, чтобы обратить их в Агнцев, мы не должны бояться пожертвовать наши жизни ради установления Мира и Веры там, где всегда господствовали война и неверность»¹⁰³. Такая точка зрения на ирокезскую миссию, сочетающая и светские (политические), и религиозные (мартиронологические) мотивы, использовалась не только для ее инициирования, но и для оправдания того фиаско, которое она потерпела. 20 марта 1658 года, узнав о готовящемся нападении ирокезов на Ганентэйю, иезуиты и другие французы тайно, под покровом ночи покинули миссию, и бежали в Квебек: «...видя, что их смерть несколько не послужит бедной плененной Церкви, которую они оставляли, и что их рабство не даст ей облегчения, ибо эти варвары собирались связать их и взять в Квебек, чтобы обменять на своих соплеменников, которых наши французы держали в цепях, – видя, что их смерть и плен принесут больше вреда, чем пользы французской Колонии, они решили спастись и попытаться спасти французов»¹⁰⁴.

Важной особенностью иезуитской мартирологии являлась ее жертвенность. Страдания и смерть при этом переносились не только ради собственного спасения, более того, такое мученичество не вело к обретению благодати, а ради грешника – индейца (и «союзного» гурона или алгонкина, и «враждебного» ирокеза). В этом иезуитское понимание мученичества принципиально отличалось от пуританского, где жертва приносилась не во имя грешников, а во имя «святых» – колонистов-пилигримов¹⁰⁵. Иезуитский подход к мученичеству в Новой Франции противоречил и взглядам их коллег и конкурентов на этом миссионном поле – реколлектов. Еще в 1624 г. настоятель реколлектской миссии Жозеф Ле Карон предупреждал своих собратьев по ордену: «Никто не

¹⁰² JR. Vol. XLIV. P. 55-57.

¹⁰³ Ibid. Vol. XLII. P. 41. Ср., Мф. 10, 16 и Лк. 10, 3.

¹⁰⁴ Ibid. Vol. XLIV. P. 173.

¹⁰⁵ Sayre. 1997. P. 23.

должен идти сюда в надежде на страдание мученической смерти, ибо мы не в той стране, где дикари казнят христиан за их религию. Они оставляют всех в своей вере»¹⁰⁶.

Итак, иезуитская мариология включала в себя как общехристианскую традицию, на которой она основывалась и в формы которой облекалась, так и новые тенденции, которые, вслед за А. Гриром, можно назвать «колониальной агиографией» – одной из ее главных особенностей стал расовый подход к святости¹⁰⁷. Прежде всего, мариологическая доктрина, развитая иезуитскими миссионерами в Новой Франции, демонстрировала ярко выраженную легитимирующую и объясняющую функции. Мученичеством определялись мотивы прибытия сюда миссионеров, мученики закладывали и укрепляли основания строящейся здесь церкви, мученические смерти миссионеров рассматривались как наилучший способ христианизации местных народов. Это был взаимовыгодный обмен: Новый Свет освящал иезуитов, и они в свою очередь освящали Новый Свет, предавая себя в жертву ради его спасения.

Однако становление и развитие такой «колониальной» мариологии, основанной на реальных фактах мученической смерти, с одной стороны, и их превращение в типовой агиографический текст, с другой, демонстрируют определенную переходность от «эпохи взрыва», с ее противоречиями и гетерогенностью, ее яркой индивидуальностью, к застою и «одинаковости», в терминологии Ю.М. Лотмана. «Героическая личность, чье имя выписывается на страницы истории, и безмянный типовой герой воплощают два сменяющих друг друга типа исторического развития»¹⁰⁸. Агиография отражает отношения между различными группами в обществе. Житие мученика преобладает в обществах, находящихся под угрозой, в то время как повествования о добродетелях отражают стабильную социально-политическую и церковную ситуацию. Религиозные герои раннего периода истории Новой Франции вели активную жизнь, добываясь продвижения веры и укрепления колонии, и стали известны тем, чего они добились в результате и какой ценой. В XVIII в. картина меняется, и местные святые переходят от репрезентации внешних потребностей колонии в своей деятельности к помощи колонистам в их личных нуждах, прежде всего в посмертном заступничестве и представлении образцов для благочестия¹⁰⁹.

¹⁰⁶ *Le Clercq*. 1881. Vol. I. P. 221-222.

¹⁰⁷ *Greer*. 2000. P. 325-329.

¹⁰⁸ *Лотман*. 1992. С. 101-103.

¹⁰⁹ *Pearson*. 2008. P. 292-293.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Арьес Ф.* Человек перед лицом смерти: Пер. с фр. М., Издательская группа «Прогресс» – «Прогресс-Академия», 1992. 528 с.
- Бемер Г.* Иезуиты // Бемер Г. Иезуиты. Ли Г.Ч. Инквизиция. СПб.: ООО «Издательство Полигон», 1999. 1248 с.
- Бош Д.* Преобразования миссионерства. Сдвиги парадигмы в богословии миссионерской деятельности. СПб.: Христианское общество «Библия для всех», 1997. 640 с.
- Диккенс Ч.* Собр. соч. в 30 тт. Т. 9: Американские заметки. Картины Италии. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1958. 558 с.
- Лойола И.* Выдержки из Общего Экзамена // Символ, № XXVI, 1991. С. 129-134.
- Собеседование первых отцов (1539)* // Символ, № XXVI, 1991. С. 123-128.
- Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. М.: Издательская группа «Прогресс», 1992. 270 с.
- Скакун А.А.* XVII век как альфа и омега истории западноевропейской культуры // XVII век в диалоге эпох культур. Материалы Международной научной конференции «Шестые Лафонтеновские чтения». СПб., 2000. С. 7-8.
- Федин А. В.* Гуронская миссия Общества Иисуса в Канаде: 1634-1650 годы // Всеобщая история: современные исследования: Межвузовский сборник научных трудов. Вып. 18. Брянск, 2009. С. 145-165.
- Федин А.В.* Становление иезуитской миссии в Новой Франции в 1611-1630 гг. // Вопросы истории. № 2, 2010. С. 113-121.
- Федин А.В.* Формирование концепции миссионерской деятельности Общества Иисуса // Диалог со временем. Вып. 14. М., 2005. С. 265-286.
- 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 / edited by Joel W. Martin and Mark A. Nicholas. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2010. P. 125-158.
- Bangert W.V.* A History of the Society of Jesus. St. Louis, Institute of Jesuit Sources, 1972. 558 p.
- Clossey L.* Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 327 p.
- Daniel E.R.* The Franciscan Concept of Mission in the High Middle Ages. Lexington, The University Press of Kentucky, 1975. 168 p.
- Deslandres D.* Croire et faire croire: Les missions françaises au XVIIIe siècle. Paris, Fayard, 2003. 633 p.
- Du Creux F., SJ.* The history of Canada or New France. 2 vols. Toronto: Champlain Society, 1951-1952. 775 p.
- Gilby T., Cunningham L.S.* Martyrdom, Theology of // New Catholic Encyclopedia, 2nd Edition, vol. 9. Detroit, 2003.
- Goddard P.* Canada in Seventeenth-Century Jesuit Thought: Backwater or Opportunity // Decentering the Renaissance: Canada and Europe in Multidisciplinary Perspective, 1500-1700 / ed. Germaine Warkentin, Carolyn Podruchny. Toronto, 2001. P. 186-199.
- Greer A.* Colonial Saints: Gender, Race, and Hagiography in New France // The William and Mary Quarterly, 3rd Ser., Vol. 57, No. 2, Apr., 2000. P. 323-348.
- Henry A.M.* A Mission Theology. Notre Dame, Fides Publishers, Inc., 1962. 197 p.
- Jensen M.P.* Martyrdom and Identity. The Self on Trial. London, T&T Clark International, 2010. 214 p.

- The Jesuit Relations and Allied Documents, Travels and Exploration of the Jesuit Missionaries in New-France, 1610-1791 / ed. by Reuben Gold Thwaites. 71 vols. Cleveland, The Burrows Brothers Company, 1896-1901.
- Lallemant L.* The spiritual doctrine of Father Louis Lallemant, of the Company of Jesus. L.: Burns & Lambert, 1855. 351 p.
- Latourelle R.* Jean de Brébeuf. Québec: Bellarmin, 1993.
- Le Clercq C.* First establishment of the faith in New France. Vol. I-II. New York: J.G. Shea, 1881-1882.
- Mali A.* New World Spirituality: Mystical Writings of Missionaries in 17th Century Canada. Occasional Paper № 16. Jerusalem, The Hebrew University of Jerusalem, 1994. 49 p.
- Marie de l'Incarnation (Guyart).* Correspondance. Edited by Dom Guy-Marie Oury. Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971. 1077 p.
- 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. New York: Benziger Brothers, 1885. 263 p.
- Monumenta Novae Franciae / Ed. L. Campeau. Vol. I-VIII. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1967-1996.
- 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. Montreal: McGill University, 2008. 467 p.
- Perron P.* Isaac Jogues: From Martyrdom to Sainthood // Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas / ed. Allan Greer and Jodi Bilinkoff. New York, 2003. P. 153-168.
- 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 T. 109. N°2. 1997. P. 881-894.
- Richter D.* The Ordeal of the Longhouse: The Peoples of the Iroquois League in the Era of European Colonization. Chapel Hill, The Un-ty of North Carolina Press, 1992. 454 p.
- Sagard G.T.* The Long Journey to the Country of the Hurons. Toronto: Champlain Society, 1939. 488 p.
- Sayre G.M.* Les Sauvages Américains: Representations of Native Americans in French and English Colonial Literature. Chapel Hill: Un-ty of North Carolina Press, 1997. 379 p.
- Trevor-Roper H.* The Crisis of the Seventeenth Century. Religion, Reformation and Social Change. New York: Harper & Row, 1967. 451 p.
- Venn H.,* ed. 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. London: Longman, Roberts, & Green, 1862. 326 p.
- Wynne J.J., SJ.* The Jesuit Martyrs of North America. New York: The Universal Knowledge Foundation, Inc ,1925. 247 p.
- Young W.J., SJ.,* ed. Letters of St. Ignatius of Loyola. Chicago, Loyola University Press, 1959. 449 p.

Федин Андрей Валентинович, кандидат исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории Брянского государственного университета; avfedin@yandex.ru