

А. В. ФЕДИН

ИДЕЯ «БЛАГОРОДНОГО ДИКАРЯ» В «ИЕЗУИТСКИХ РЕЛЯЦИЯХ» XVII в.

Статья посвящена проблеме становления и развития одной из важнейших философских концепций Нового времени — идеи «естественного человека», точнее ее историко-этнологической версии — «благородного дикаря». Специально рассматриваются «Иезуитские реляции» из Канады, которые периодически публиковались во Франции в XVII в. и стали для современников и последующих поколений мыслителей важнейшим источником сведений о жизни и обычаях коренных народов Северной Америки.

Ключевые слова: иезуиты, Новая Франция, миссионерство, реляции, дикарь, янсенизм, аккомодация.

Одна из важнейших философских концепций Нового времени, идея «естественного человека», полностью оформившаяся в XVIII в. в трудах Вольтера и Руссо, начала свое развитие столетием раньше, вырастая из первых попыток осмысления «Другого» в условиях культурного шока, порожденного освоением вновь открытых земель, прежде всего, Американского континента. Если результатом великой полемики XVI века о природе людей, населявших эти территории, стало признание человеческой природы индейца, то на долю века XVII-го выпало определение его места среди других народов и культур. Одновременно европеец определял и свое место в мире, соотнося себя с этим «Другим», тем самым, закладывая основы новой исторической и антропологической науки¹.

Но это осмысление себя и других развивалось исключительно на основе противопоставлений, по средневековому томистскому образцу универсальной иерархии от высшего к низшему, обретшее свое выражение в оппозиции «цивилизации» и «дикости». И именно американские индейцы стали наиболее популярным символом дикаря². Одно-

¹ «Идея Дикаря — краеугольный камень эволюционистского мифа» (Jacob. 1991. P. 24). См.: Sea. 1984. С. 51-53, 99-100.

² Ellingson. 2001. P. xiii.

временно с этим новые народы и их культуры «ассимилировались» Европой, «прочитывались» посредством уже знакомых терминов и концептов, наделялись понятными чертами и характеристиками. Так, американский «дикарь» принял на себя наследие европейской мифологии: образ «варвара», «лесного человека», жителя «блаженных островов» и, конечно, «монстра». С самых ранних этапов колонизации коренной житель Америки рассматривался в двух аспектах: как счастливый обитатель земного рая, живущий в Золотом веке, и как дикий лесной полузверь-получеловек³. Но как бы ни воспринимал «цивилизованный» европеец «дикого» индейца, негативно или позитивно, основной целью восприятия и изучения оставался он сам — субъект познания, который искал смысл существования, растворявшийся в открывшемся многообразии мировой культуры, стремясь преодолеть и подчинить его. С одной стороны, рассматриваемые как «дикари», радикально отличные и низшие по отношению к европейцам, они могли быть поработаны. С другой стороны, расцениваемые как похожие, они могли ассимилироваться. Но «дикари», «благородные» или «подлые», никогда не принимались в их собственных терминах — иных, но равных. «Различие, — писал Ц. Тодоров, — превратилось в неравенство; равенство в идентичность»⁴.

Эта традиция создала схему, по которой исследователи описывали свой реальный опыт в Новом Свете, часто смешивая истину со своими представлениями о ней. Рождались утопии, в которых «дикари» (утопийцы, солярии, атланты и т.д.) играли роль эталонов, к которым должен был стремиться европеец XVI–XVIII вв., потерявший в результате «цивилизационного» развития некие достоинства и добродетели. Но, даже демонстрируя эти достоинства, неевропейские народы оставались неполноценными, неким «реликтом», имевшим лишь одну функцию: напомнить европейцам о чем-то позабытом, потерянном, чтобы вновь обрести его⁵. «Представление об индейцах как зеркальном отображении европейского прошлого исключало их из куль-

³ М. Элиаде: «Миф о благородном дикаре был лишь возрождением и продолжением мифа о Золотом Веке, то есть о совершенстве начала вещей» (*Eliade*. 1955. P. 229-249). См.: *Hodgen*. 1971. P. 389, 405-406; *Pagden*. 1993. P. 21; *Moffitt, Sebastien*. 1996. P. 73. См. также: *Кофман*. 2001.

⁴ *Todorov*. 1985. P. 146.

⁵ *Moffitt, Sebastien*. Op. cit. P. 116.

турного настоящего», — отмечал Т. Эллингсон⁶. На этом пути американские индейцы стали частью идеи Благородного Дикаря.

Энциклопедия «Британника» определяет понятие «Благородного Дикаря» следующим образом: «идеалистическая концепция нецивилизованного человека, который символизирует врожденное совершенство, не подвергшееся развращающим влияниям цивилизации»⁷. Хотя истоки этого образа уходят глубоко в мифологию, окончательное его оформление происходит лишь в Новое время, в результате Великих географических открытий и колонизации XVI–XVIII вв.

Термин «Благородный Дикарь» был изобретен в 1609 г. Марком Лекарбо, французским адвокатом-этнографом, как понятие в сравнительном праве, основанное на модели европейского «благородства» (*noblesse*). То есть, сугубо феодального понятия, связанного не столько с правом рождения, сколько с образом жизни: основным занятием индейцев были война и охота, которые в Европе считались привилегией аристократии⁸. Здесь нет никакой идеализации дикаря: Лекарбо рассуждает как юрист, рассматривающий любопытный правовой казус. Благородство дикаря не сущностное, моральное, а внешнее, статусное, проявляемое в определенных чертах быта и типах поведения. В дальнейшем, идеалы божественного права и аристократического патернализма будут заменены идеалом «естественных прав», и аристократическая парадигма благородства уступит новой, буржуазной идее «общественного договора», который подчеркивал равенство сторон. Термин «благородный», как его использовал Лекарбо, исчезает: появляется *le bon sauvage* («добрый дикарь»)⁹.

Именно таким «добрым дикарем» и предстает коренной житель Канады перед читателем *Иезуитских реляций*, одного из первых литературных источников этой концепции, ежегодно публиковавшихся в Париже с целью освещения работы миссионеров Общества Иисуса в Новой Франции¹⁰. Эти многотомные отчеты (с 1632 по 1673 гг. было издано 40 томов) были наполнены благожелательными описаниями коренных американцев и их образа жизни с целью приобретения вкладов для миссионерской работы от благочестивой публики

⁶ Ellingson. Op. cit. P. 26.

⁷ <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/416988/noble-savage>.

⁸ Lescarbot. 1907. Vol. I. P. 32-33; Vol. III. P. 230-231.

⁹ Ellingson. Op. cit. P. 34.

¹⁰ The Jesuit Relations and Allied Documents. 1896–1901 (далее — JR).

и полемики против янсенистов и атеистов. Можно предполагать, что именно *Реляции* сыграли основополагающую роль в создании образа «Благородного Дикаря», столь важного для дальнейшего развития философии и антропологии¹¹. Хотя иезуитские миссионеры в целом находили свою канадскую паству скорее дикарями, чем благородными, их сообщения о ней послужили основой для деистов и философов XVIII в. в использовании описаний естественного состояния, в котором жили племена Новой Франции.

Несмотря на то, что *Реляции* по праву считаются ценнейшим этнографическим источником, этнология не была целью их написания: варвар *этический* в сознании миссионера-литератора доминирует над варваром *этническим*¹². В идеале, «благородный» (*noble*) и «подлый» (*ignoble*) дикари — это разные персонажи. Благородный индеец дружелюбен, учтив и гостеприимен. Наряду с красотой телосложения и лица, он проявляет стойкость, скромность, благородное достоинство, даже под пыткой. Храбрый в бою, он нежен в семье. Независимость сочеталась с простым существованием и здоровым наслаждением дарами природы. Индеец, короче говоря, жил жизнью свободы, простоты и невинности. Его антагонист, «подлый» индеец, открыто демонстрирует наготу и разврат, страсть и тщеславие, ведущие к полигамии и сексуальной невоздержанности, к постоянной войне и жестокой мести против своих врагов, вплоть до каннибализма и человеческих жертвоприношений. Грязь, странная еда, леность, воровство и предательство — характерные черты жизни «подлого дикаря». Венцом падения выступает власть суеверия и идолопоклонства, сопротивляющихся истинной вере¹³. Такой дуализм наиболее характерен для XIX в. (например, у Фенимора Купера).

Однако реальность миссионерского поля в Канаде XVII в. демонстрировала более сложную картину. Иезуитский «дикарь» сочетал как позитивные черты, так и негативные одновременно, хотя тенденция наблюдалась явно в пользу благородства. Вот ранняя характеристика гуронов отца Дюперона (1639): «Дикарь по природе терпелив, щедр, гостеприимен; но назойлив, мечтателен, инфантилен, вороват, лжив, ненадежен, распущен, горд, ленив; среди них много глупцов,

¹¹ Berkhofer. 1974. P. 73-74.

¹² Грацианская. 2002. С. 4; JR. Vol. I. P. 40.

¹³ Berkhofer. Op. cit. P. 28.

или скорее сумасшедших и безумных людей»¹⁴. Перед нами очень характерная для ранней европейской этнографии диалектика достоинств и недостатков. Подобный метод в публикациях *Реляций*, одна из целей которых состояла в том, чтобы найти финансовую поддержку для миссий, представлял индейцев и положительными, и отрицательными персонажами, чтобы вселить жалость и ревность в читателей. Такой портрет дикаря получался более правдоподобным, чем одностороннее описание полностью благородного или злого дикаря¹⁵.

Однако, степень «плохого» и «хорошего» в «дикарях» различна, и в зависимости от ориентации миссионера на первый план будут выступать либо пороки, либо достоинства. Это хорошо видно в сравнении деятельности двух групп французских миссионеров в Канаде: иезуитов и реколлектов. В обоих случаях наблюдается эволюция образа «дикаря»: от довольно резкой и согласованной первоначальной критики иезуиты двигались к не менее несдержанным дифирамбам, тогда как реколлекты — к ужесточению образа. Причины расхождений представлений этих двух орденов связаны с их конкуренцией на миссионерном поле Северной Америки. Но были важные философские различия между двумя орденами: иезуиты, опираясь на гуманистическую традицию (представленную, прежде всего, в утопической литературе XVI–XVII вв. и у Монтеня¹⁶), поддерживали идею естественного состояния и естественного совершенства; а реколлекты склонялись к янсенизму, с его бескомпромиссным осуждением греховности естественного человека. Иезуитов это вело к все более положительным конструкциям разных аспектов индейского характера и культуры и к приобретению более глубокого этнографического знания о них. Реколлекты, стремясь к «цивилизации» индейцев прежде христианизации, считали их культуру безнадежно греховной и не достойной изучения.

Основой отношения французских иезуитов к коренным жителям Северной Америки стали: общая миссионерная концепция Общества Иисуса, формировавшаяся в XVI–XVII вв.¹⁷; особенности французской колониальной политики в Канаде; и непосредственный опыт иезуитских миссионеров в Новой Франции.

¹⁴ *JR*. Vol. XV. P. 155; Vol. VI. P. 233.

¹⁵ *Sayre*. 1997. P. 126; *Ellingson*. Op. cit. P. 29.

¹⁶ *Мараваль*. 1991. С. 228; *Jaenen*. 1982. P. 45-46.

¹⁷ Об этом подробнее см.: *Федин*. 2005.

Основой всей деятельности ордена является т. н. «Фундамент» Игнатия Лойолы: «Человек сотворен для того, чтобы хвалить Господа Бога своего, почитать Его и служить Ему, и чрез то спасти свою душу»¹⁸. Помимо всего прочего, это означало признание за *всеми* людьми и народами общего качества — наличие души, и одной общей цели — ее спасение. «Все люди созданы, чтобы знать, любить и наслаждаться их Богом; все способны к этому, но весьма разным образом», — утверждал суперитор Канадской миссии о. Жером Лалеман в *Реляции* за 1647 год¹⁹. Лойола призывал «искать Бога во всем», в том числе и в язычнике. Призвание истинного «рыцаря Христа» — помочь в этом ближнему, и единственным средством для этого является любовь, которая заключается в том, что «любящий дает любимому и преломляет с ним то, что имеет»²⁰. Миссионер, таким образом, должен соблюдать эту заповедь любви по отношению к христианизируемому им народу, на какой бы стадии развития тот не находился. «Я люблю вас больше, чем своих братьев», — говорит первый настоятель канадской миссии о. Поль Ле Жен своим индейским подопечным, и, «поскольку у нас один отец, мы все — братья, и должны все признавать одного Бога и одного Капитана»²¹. С этой точки зрения, единственное, что разделяет людей и на земле, и на небе — грех, степень его наличия и стремления к очищению.

Уже к концу XVI века в ордене укрепилось мнение, что природа человека притеснялась намного меньшим количеством непреодолимого зла, чем считали протестанты, и поэтому он был достаточно свободен, чтобы обрести благодать собственными естественными усилиями. Для Ф. Суареса человеческая природа столь же телесна, сколь и духовна, и лишь в этом единстве обретает спасение²². Молинизм в XVII веке постулировал идею о «состоянии чистой природы», в котором человек рождается сразу свободным от первородного греха, лишенным как сверхъестественной жизни, так и подчинения смерти и всем другим бедствиям жизни. И хотя чистую природу официально считали гипотетическим состоянием, в котором Бог создал человека, но реально не дал ему, иезуитская мысль, однако,

¹⁸ Лойола. 1991. С. 23.

¹⁹ JR. Vol. XXXI. P. 231.

²⁰ Лойола. Указ. соч. С. 77.

²¹ JR. Vol. VII. P. 99-101.

²² Шмонин. 2006. С. 232.

понимала ее как истинное и фундаментальное положение человека перед получением благословений благодати и принятием в Церковь. Акцент, таким образом, смещался от «падшего» к «просто естественному» человеку. Отсюда следовал вывод, что «добрый язычник» не был проклят просто фактом его нахождения вне Церкви. Человек, хоть и удаленный от божественного покровительства, всегда сохраняет как часть врожденной природы потенциальную добродетель, даже если она не обеспечивала ему достижение вечной жизни²³.

Опираясь на эту (томистскую) традицию, величайшие миссионеры ордена (прежде всего, Хосе де Акоста), резко критиковали распространенное в XVI в. предубеждение, что естественные буйство и дикость делали варварские нации непригодными к христианству²⁴. В своей *Естественной и моральной истории Индии* Акоста утверждал, что природа была театром творения, где Божьим трудом нужно восхищаться. Ее познание могло принести только пользу конверсионному проекту, ибо любое знание об этих нецивилизованных народах, которые все еще жили «в природе», давало преимущество. Акоста описывал эту жизнь как первую стадию человеческого развития или «время Естественного Закона». В их естественном неевангелизованном состоянии, дикари подчинены законам природы, будучи лишь немногим выше зверей, так как они долго были изолированы от откровения и оказались во власти дьявола. Их естественная история стала частью их моральной истории, или свидетельств их продвижения к цивилизованному состоянию христианского совершенства. И это необходимо учитывать при оценке того уровня, на котором они находились при первой встрече с Евангелием²⁵.

Однако большую часть XVII века во Франции превалировала иная оценка аборигенов Америки, опирающаяся не на Аквината, а на Августина и более пессимистично настроенная в отношении способностей туземцев воспринять и христианство, и цивилизацию. Наиболее резко ее выразил Сен-Сиран: «Ни единой капли благодати не падает на язычников»²⁶. И первые «*Реляции*» французских иезуитов подчеркивали моральную историю туземца, и обращали сравнительно мало внимания на ту среду, в которой он жил и развивался.

²³ Healy. 1958. P. 147.

²⁴ Schmidlin. 1931. P. 104.

²⁵ Acosta. 1880. Vol. I. P. 104-105; Vol. II. P. 325. См.: Goddard. 1995. P. 47-48.

²⁶ Цит. по: Лопту.

Отказ канадских миссионеров от «естественной» концепции Акосты, по крайней мере в первой половине XVII в., связан с особенностями становления и развития Общества во Франции. Религиозные войны и конфессиональное разделение требовали идеологической жесткости. В условиях укрепления национализма и его религиозного выражения — галликанизма, французские иезуиты отказались следовать испанской «партии», что могло привести к их дискредитации галликанской оппозицией. С точки зрения августинианского богословия, естественный мир, с его дикостью, животными качествами, противопоставлялся разумной душе и духу цивилизованного человека. Обращение и цивилизация зависели от трансформации естественного до полного его подчинения. Благодать играла небольшую роль в природе: оставленный своим естественным способностям, человек был столь же благ, сколь и потерян. Истинная добродетель была, таким образом, невозможна в естественном состоянии. Развитие в соответствии с природой рассматривалось как деградация²⁷. Одним из главных проявлений дикости считалось отсутствие разума, что было естественным следствием нехватки знания Бога, главной предпосылки для умственной деятельности, согласно Св. Августину²⁸.

В этой связи, одним из важнейших непосредственных источников первоначального пессимистического восприятия иезуитскими миссионерами канадских индейцев явилась «Духовная наука» Луи Лалемана, профессора моральной теологии и духовного наставника иезуитов первого и второго поколений в Новой Франции (1611–1650). Для Лалемана простых актов добродетели, как внешних дел, было недостаточно; они не были существенным элементом христианской добродетели, которая заключается в подражании Христу и божьей любви. Единственное, что придавало совершенство деяниям добродетели — это душа. Лалеман придавал особое значение чистоте души, которую, в отличие от Суареса, полностью «очищал» от тела, и направленности намерения. Согласно его доктрине, «нечистое» намерение (похвальба или тщеславие, удовольствие, корыстные побуждения или личная выгода и т.д.) портило доброе действие.²⁹ Отсюда происходила критика Лалеманом восхищения чисто внешними достоинствами и добродетелями, которые были присущи древним язычникам,

²⁷ *Goddard*. 1998. P. 663; *Goddard*. 1995. P. 48-49.

²⁸ *Jaenen*. Op. cit. P. 65.

²⁹ *Lallemant*. 1855. P. 104, 117.

как порождения природы: «После воплощения, мы не должны ничем больше не восхищаться. Опасно обращать наше восхищение на тварное. Есть только воплощенный бог, который его заслуживает». Язычник-дикарь (как и крестьянин) — «естественные люди», физическая и географическая изоляция которых ввергла их в невежество и духовные страдания (дикаря в лесу) или бедность (крестьянин в деревне)³⁰. И Ле Жен, старательный ученик Лалемана, также сравнивал канадских туземцев с необразованными французскими крестьянами, но считал, что «индейцы более разумны, чем наши крестьяне»³¹.

Лалеман соответственно видел цель миссионерской работы в Канаде не в расширении знаний или просвещении, а скорее в поиске духовных наград. Канадская миссия «плодотворнее в трудах и в кресте; будучи менее яркой [чем в испанской Америке], она способствует более других святости этих миссионеров»³². Соответственно, немного текстов ранних *Реляций* выражают удивление и очарование страной или ее народами; по большей части, Канада — безотрадная пустыня, изобилующая физическими и психическими препятствиями для апостольской миссии, место, где можно наблюдать пропасть между тварным и божественным, а также работу благодати, единственно возможного искупителя этой суровой земли: «Новая Франция — воистину то место, где каждый учится в совершенстве искать одного лишь Бога, желать одного лишь Бога, искренне стремиться к Богу, и доверять и полагаться исключительно на его божественное и отеческое провидение».³³ Работа по обращению индейцев была связана исключительно с собственным совершенствованием миссионера: «Варварство, невежество, бедность и горе, которыми наполнена жизнь этих Дикарей, более скорбная, чем смерть, являются непрерывным напоминанием нам, чтобы оплакать падение Адама, и верить нас полностью тому, кто все еще так впечатляюще наказывает неповиновение своих детей», писал Бребеф из Гуронии³⁴.

³⁰ Ibid. P. 232, 334. Насколько все это расходилось с игнатианским пониманием духа апостола показывает факт расследования комиссией теологов ордена положений «Духовной доктрины» по приказу генерала Общества Вителлески, впрочем, без всяких последствий для автора (*Bangert*. 1972. P. 209-210).

³¹ *JR*. Vol. VI. P. 229-231.

³² *Lallemant*. Op. cit. P. 12.

³³ *JR*. Vol. VIII. P. 169.

³⁴ Ibid. Vol. X. P. 111-113.

Носителями августицианства (янсенизма) в Новой Франции были реколлекты, сменившие иезуитов в 1615–25 гг., но не добившиеся больших успехов, что сказалось на их отрицательной оценке канадского «дикаря». Такие реколлекты, как Сагар, отмечали, что «в каждом племени есть люди, выдающиеся в совершенстве и честности, и другие, превосходящие всех во зле»³⁵, но, в целом, их сообщения содержат больше отрицательных, чем положительных оценок дикарей. Сагар находил их церемонии «смешными», «абсурдными» и «омерзительными и злыми»³⁶. Его коллега д'Айон вторит ему: «Их настоящее занятие — охота и война. Поэтому они очень ленивы, и выглядят подобно нищим во Франции, когда они, насытившись, лежат на своих животах на солнце. Их жизнь, как и жизнь Гуронов, очень грязна, а их манеры и нравы — весьма похожи»³⁷.

Первые иезуиты демонстрировали в целом то же отношение, однако, ни на минуту не сомневаясь в возможность спасения этих людей³⁸. Отец Пьер Бьяр оценивал «дикарей» в резко отрицательных терминах, с такой же подспудной критикой европейских порядков: «Нация эта дикая, бродячая и полная дурных привычек. Они... скрываются в лесу, без смысла, без закона и в грубости: как люди они... чрезвычайно ленивы, ненасытны, богохульны, ненадежны, жестоки в своей мести, и привержены всем видам разврата. При всех этих недостатках, они чрезвычайно тщеславны... Они считают себя лучше, чем французы: “Ибо”, говорят они, “Вы всегда сражаетесь и ссоритесь между собой; мы же живем мирно. Вы завистливы и все время клеветаете друг на друга; вы — воры и обманщики; вы жадны; что касается нас, если мы имеем кусок хлеба, мы разделим его с нашим ближним”»³⁹. Характер этого раннеиезуитского представления о «диком благородстве» (или его отсутствии) можно лучше оценить, если знать, что описанные Бьяром люди — микмаки, которых Лекарбо называл «истинно благородными» лишь двумя годами ранее.

³⁵ *Sagard*. 1939. P. 142.

³⁶ *Ibid.* P. 120, 185.

³⁷ *Le Clercq*. 1881–1882. Vol. I. P. 270–271.

³⁸ «Наши Дикари не настолько варварские, чтобы не суметь стать Божьими детьми» (*JR*. Vol. VI. P. 141).

³⁹ *JR*. Vol. I. P. 173–175.

Иезуиты рассматривали всю традиционную религиозную жизнь индейцев как результат работы Сатаны: «все их действия диктуются им самим дьяволом»⁴⁰. Обычаи и культовая практика туземцев (шаманизм, полигамия, каннибализм, праздники и т.д.) «всегда казались нам подобно застоявшимся, дурно-пахнущим водоемам... Но, проникнув в глубину, чтобы очистить этот коллектор, нельзя и представить, какие зловоние и скверну мы нашли там»⁴¹. Тема грязи очень характерна для раннего иезуитского опыта в Канаде. Грязны были не только жилища и одежды дикарей («Они грязны в своих привычках, в своих позах, домах и еде»⁴²), но и их поступки, мысли и сам язык: «между собой их язык имеет грязный аромат нечистот», и это сказано о женщинах-индианках⁴³.

Иезуиты руководствовались традиционными для католицизма концепциями греха как восстания не только против Бога, но и против природы. Подавляющее большинство пост-тридентских моралистов приняло томистское разделение противоестественных грехов на четыре категории: мастурбация, скотство, содомия и неподходящие способы соития⁴⁴. Все это наличествовало (или приписывалось) в большей или меньшей степени у их индейских подопечных⁴⁵. Здесь важно отметить, что концепция греха у теологов Общества Иисуса различала сознательность и неосознанность греховного деяния, что приводило к возможности прощения даже непростительных грехов, совершенных невежественным (диким) человеком⁴⁶. В силу этого, подобные преступления подлежали не столько осуждению, сколько исправлению путем совершенствования христианского образа жизни, к которому (иезуиты были убеждены в этом) индейцы способны.

Необходимо отметить, что для французского миссионера положительный эффект его работы возможен лишь при постоянном пастырстве, а в случае с кочевыми охотниками и собирателями микмаками это было невозможно. Поэтому иезуиты и отказались от побережья ради глубинных районов Канады, где проживали оседлые

⁴⁰ Ibid. Vol. XV. P. 177.

⁴¹ Ibid. Vol. XVII. P. 145.

⁴² Ibid. Vol. VI. P. 261.

⁴³ Ibid. P. 255.

⁴⁴ Hurteau. 1993. P. 8.

⁴⁵ JR. Vol. VI. P. 255; Vol. VIII. P. 125-127.

⁴⁶ См. подробнее: Суворов. 1889. С. 482.

гуроны и ирокезы, которые стали истинными представителями «благородных дикарей» в *Реляциях*. Их можно было считать благородными, так как они практикуют оседлую жизнь и являются «более цивилизованными», и «менее дикими», чем кочевые племена охотников-собирателей. Последние, именно потому, что они являются самыми близкими к «естественному состоянию», являются, таким образом, обязательно «наименее благородными». Это, во многом, реколлектская (янсенистская) точка зрения. Как писал тот же самый Сагар, «я считаю Гуронон и другие оседлые народы Благородными, Алгонкинскую Нацию — Буржуа, а других Дикарей, соседствующих с нами, таких, как Монтанье и Канадцы, деревенщиной и бедными людьми этой страны». Ему гуроны напоминали французскую аристократию, «ибо они имеют истинно благородную осанку и поведение, занимаются только охотой и войной, мало работают и всегда имеют что-то для жизни»⁴⁷. Этот пассаж, по сути, есть развитие того вида статусного, а не морального, благородства, который ранее был представлен Лекарбо, но специфически миссионерского рода.

Для учеников Луи Лалемана «дикарь» оставался воплощением греховной природы, орудием Сатаны, «похожим на Демона»⁴⁸, но именно они стали постепенно изменять эту точку зрения на более позитивную. Они все еще были убеждены, что «зло всего зла — внутри этих бедных созданий»⁴⁹, и вместе с тем, разглядели в них нечто ценное, более того, отсутствующее у их собственных соплеменников, и со временем ставшее основой образа настоящего «благородного дикаря». «Не разума недостает Канадским Дикарям, — отмечал в 1632 г. Ле Жен, разрушая один из августинианских столпов “дикости”, — а образования и наставления»⁵⁰.

Поль Ле Жен в своих *Реляциях* (1633–1641) представил наиболее последовательно августинианскую тенденцию в миссионерской практике иезуитского ордена в Канаде, он же начал и ее ревизию. Его взгляд на природу и состояние туземных народов весьма пессимистичен: «Ложь, брань, обжорство, лень — четыре недостатка... укоренены в этих Людах, которые являются ленивыми и развратными в выс-

⁴⁷ *Sagard*. Op. cit. P. 39.

⁴⁸ *JR*. Vol. IX. P. 197.

⁴⁹ *Ibid*. Vol. XVII. P. 131.

⁵⁰ *Ibid*. Vol. V. P. 33.

шей степени... Суеверие, ошибка, варварство и, следовательно, грех, — как будто создали свою империю здесь»⁵¹. С точки зрения Ле Жена главным злом и препятствием в деле христианизации и цивилизации дикаря была его «свобода без воздержания». В результате, он не способен совладать со своими страстями сам, и лишь дисциплина и отеческий контроль со стороны миссионера ведут его по пути самосовершенствования⁵². Ведь даже «лучшие из них наполнены с колыбели множеством ошибок, которые уничтожаются лишь постепенно, по мере того, как свет и благодать вступают в их души»⁵³.

В *Реляции* 1634 г. он создает своеобразный диптих, описывая положительные и отрицательные качества индейцев в двух контрастирующих главах: «Достоинства, Найденные в Дикарях» и «Их Недостатки и Пороки». Какие «достоинства» он нашел в них? Он создает самый благородный физический портрет: «Они высоки, стройны, сильны, хорошо сложены, проворны...». Ле Жен также хвалит их интеллект: «Что касается ума Дикаря, то он имеет хорошее качество. Я полагаю, что все души сделаны из одного материала, и существенно не различаются; следовательно, если эти варвары имеют правильно сложенные тела и органы, хорошо действующие и правильно размещенные, их умы должны работать легко. Недостаёт лишь образования и наставления». Более того, «Дикари более умны, чем наши обычные крестьяне»⁵⁴. Давая моральный портрет «дикарей», Ле Жен подчеркивает их терпение, союз, согласие, щедрость и великий дух соучастия: они живут «в совершенной гармонии» и «любят друг друга. Вы не увидите никаких споров, ссор, вражды или упреков среди них»⁵⁵. Для французов XVII века, измотанных непрекращающимися гражданскими конфликтами, это был несомненный показатель здоровья социального организма, а значит, его «истинности», адекватности закону, пусть даже только естественному. Она станет основой приобщения этих людей к высшим, божественным законам.

⁵¹ Ibid. Vol. IX. P. 223; Vol. XIV. P. 125.

⁵² Ibid. Vol. XII. P. 61-63; Vol. XVI. P. 179. И в XVIII в. эта точка зрения на свободу индейца как главное препятствие его обращения сохранялась. Ср., о. Марет (1712): «та независимость, в которой они живут, отдаёт их в рабство самым грубым страстям» (Vol. LXVI. P. 221).

⁵³ Ibid. Vol. XVI. P. 39.

⁵⁴ Ibid. Vol. VI. P. 229-231.

⁵⁵ Ibid. Vol. X. P. 211.

Ле Жен заявляет, что их единственное занятие было весьма прозаично: выживать в условиях нищеты и враждебной среды. В своей *Реляции* он рассматривал эту бедность, отсутствие многих удобств как причину их свободы от пороков. Индейцы, с его точки зрения, были свободны от «великого зла», двух пороков, которые поработили «множество наших европейцев»: «в их больших лесах» не было «амбиций и жадности». Они повиновались только из благосклонности; они никогда не убивали, чтобы приобрести власть; удовлетворяясь простой жизнью, они никогда не продавали свои души Дьяволу, чтобы приобрести богатство. В результате, его вывод кажется плачевным для соотечественников: «Дикари превосходят нас до такой степени, что мы должны стыдиться. Я видел их в трудностях и заботах, претерпеваемых с готовностью»⁵⁶.

«И все же», продолжает Ле Жен, «я не смел бы утверждать, что видел какой-либо акт *истинной моральной добродетели*, осуществленный Дикарем. Главным для них является только их собственное удовлетворение. Вот, что побуждает их в действиях» (курсив мой — *А. Ф.*)⁵⁷. Перечисляя далее «пороки» и «недостатки» индейцев, Ле Жен располагает их в связи с ранее описанными достоинствами, демонстрируя классическую схему «ренессансной этнографии» — диалектику положительных и отрицательных характеристик. С его точки зрения, первый и главный недостаток дикарей — гордость: «Дикари, будучи переполненными ошибками, также полны надменности и гордости. Смирение рождается из истины, тщеславие из ошибки и неправды. Они пусты в знании истины, и поэтому весьма полны собой»⁵⁸. Следуя Августину, Ле Жен утверждает, что христианская добродетель смирения никогда не показывалась ни древними, ни настоящими язычниками, ибо смирение основано на истине, им не известной. Именно из этого порока вытекают все остальные «недостатки»: неповиновение, связанное с их вкусом к свободе и как проявление гордыни (при этом он не повторяет позитивное следствие этого зла, упомянутое ранее: отсутствие необузданной амбиции); насмешка и клевета, хотя «их клевета и высмеивание не исходят от злонамеренных сердец или нечистых уст, но от ума, который говорит то, что

⁵⁶ Ibid. Vol. VI. P. 231-233.

⁵⁷ Ibid. P. 239-241.

⁵⁸ Ibid. P. 243. Для Св. Августина, первородный грех был, прежде всего, грехом гордыни (см.: *Principe*. 1990. P. 36).

думает, и который ищет выгоды от всего, даже от клеветы и осмеяния»⁵⁹; мстительность и пытки, причем женщины еще более жестоки, чем мужчины; нехватка сострадания и любви к больным (но они будут тащить больного с собой, пока человек мог есть и пить); лживость, которая «столь же естественна для Дикарей, как речь» (добавив сразу, «не между собой, но с чужими») ⁶⁰; обжорство; непристойность и разврат словом и делом, обычные и для мужчин, и для женщин; назойливость; неспособность хранить тайны, держать слово, и любить с постоянством⁶¹.

Эти «недостатки», хоть и не были явными грехами, препятствовали религиозному совершенству, понимаемому Ле Женом в лалемановско-августиновском духе. В данном случае, Ле Жен был убежден, что канадские дикари не были добродетельны с христианской точки зрения, ибо мотивации их, даже благородных, качеств и поступков лежали вне религиозной сферы. С августинианской точки зрения, чтобы действие было истинным и полностью благим, оно должно быть вдохновлено сверхъестественной любовью божьей, истекающей от благодати. Без благодати падший человек был неспособен к деланию добра. Будучи рабой греха, свободная воля могла вершить лишь зло. Что касается язычников, лишенных веры, и, следовательно, благодати, Августин допускал, что если их деяния и не были злыми в их объекте, они были таковыми из-за намерения, искаженного страстью, особенно тщеславием и гордостью. Истинная добродетель была, таким образом, невозможна в естественном состоянии. Но Ле Жен признавал, что моральные и религиозные традиции народов должны непрерывно обновляться в каждом отдельном человеке, и испытываться ежедневно через бесчисленные моральные и религиозные акты. Здесь христианин мог быть более безнравственен, неверен и еще более ответствен за ошибки, чем «язычник», который не знает истинного Бога и Иисуса Христа⁶².

Итак, если иезуитский и реколектский миссионеры разделяли тенденцию к одинаково отрицательным представлениям об индейцах в начале XVII в., в течение его их взгляды разойдутся почти диаметрально. Ла Онтан, один из известных французских путешественников

⁵⁹ *JR*. Vol. VI. P. 243-247.

⁶⁰ *Ibid*. P. 247.

⁶¹ *Ibid*. P. 251-255.

⁶² *Ibid*. P. 253-55; Vol. VII. P. 83. См.: *Principe*. Op. cit. P. 38-39, 41-42.

и литераторов, отметил это различие в конце столетия: «Реколлежеры клеймят Дикарей как глупых, грубых и простоватых Людей, неспособных к Мысли или Размышлению; но Иезуиты имеют о них высказывания иного сорта, ибо они упоминают об их здоровом Смысле, стойкой Памяти, и быстром Понимании, вместе с твердым Суждением. Первые утверждают, что бессмысленно проповедовать Евангелие такого рода Людям, которые имеют меньше Знания, чем Скоты. С другой стороны, последние подчеркивают, что эти Дикари получают Удовольствие в слушании Слова Божьего, и с готовностью понимают значение Священных писаний». Причем причины подобных расхождений Ла Онтан видел исключительно в конкуренции между двумя этими орденами: «Тайна легко будет раскрыта теми, кто знает, что эти два Ордена не могут поставить своих Лошадей вместе в Канаде»⁶³.

Большое влияние на эту смену акцентов оказал характер французской колониальной политики в Канаде, основанной на мирном и взаимовыгодном экономическом и культурном сотрудничестве между туземцами и колонистами. В частности, уже современники первых шагов освоения Северной Америки отмечали возникновение естественной симпатии между французами и индейцами⁶⁴ (в терминах Л. Н. Гумилева — комплиментарности⁶⁵), ведущей не к расовой предубежденности, а к настоящей интеграции, и культурной, и этнической. Основатель Квебека Шамплен заложил фундамент такого понимания франко-индейских отношений, заявив вождям местных племен: «наши юноши возьмут в жены ваших дочерей, и мы станем одним народом»⁶⁶. В результате слабости или отсутствия расовых предубеждений процесс постижения и приспособления к аборигенному образу жизни у французских колонистов и миссионеров про-

⁶³ *La Hontan*. 1905. Vol. 2. P. 413.

⁶⁴ Например, Антуан де Монкретьен в «Трактате политической экономии» (1615). Сандерс связывает это с активизацией у первых французских колонистов архаических воспоминаний, связанных с их кельтским происхождением, «внутреннего кельтского чувства солидарности с североамериканским дикарем» (*Sanders*. 1978. P. 202-203). Во второй половине XVII в., благодаря работам таких авторов, как Жан-Батист Дю Тертр, этот мотив взаимной симпатии стал элементом формирования антииспанской Черной легенды; см.: *Dickason*. 1984. P. 180; *Jaenen*. Op. cit. P. 45.

⁶⁵ *Гумилев*. 1994. С. 282-284; *Он же*. 1997. С. 273.

⁶⁶ *JR*. Vol. V. P. 211.

ходил достаточно быстро и безболезненно. И тем более объективно (и даже благожелательно) становилось их отношение к нему.

На этой основе формировалась политика «францизации», провозглашенная в 1627 г., и определявшая отношение французов к индейцам, по крайней мере, официально, вплоть до английского завоевания в XVIII в. Суть ее заключалась в формировании из «дикарей» цивилизованных людей, истинных подданных французского короля и граждан французского государства, во всем равных своим белым братьям⁶⁷. Эта программа была сначала принята реколлектами, а вслед за ними и первыми иезуитами: «Быть Варваром и добрым христианином, жить как Дикарь и как дитя Бога, — две абсолютно разные вещи», — таково было мнение Ле Жена в 1636 г.⁶⁸.

С этой программой была связана и сугубо патерналистская идея инфантильности дикаря, низведения его до уровня ребенка. Эта концепция, с одной стороны, признавала неполноценность индейца и объясняла трудности его обращения, но, с другой, подразумевала возможность его воспитания и духовного «взросления»⁶⁹, превращения в «полноценного» человека (католика и гражданина). Поэтому уже Бьяр считал неблагоприятным ожидать быстрых результатов в апостолате среди дикарей, так же, как «требовать мудрости и зрелости от ребенка»⁷⁰. Они «истинные дети», вторил ему Ле Жен⁷¹. Тем не менее, в дальнейшем иезуиты увидят в своих подопечных не столько недостатки, сколько достоинства, присущие детскому возрасту: «эта Нация очень послушна», писал в 1636 г. Жан де Бребеф о гуронах⁷².

Поворотным моментом можно считать яркий, но не долгий триумф иезуитского апостолата среди гуронов (1634–1650)⁷³. Успех в обращении в христианство за неполных 15 лет почти всей 10-тысячной нации приписывался не только помощи свыше, но и особым качествам характера гуронов. Они, в контрасте с общим для них

⁶⁷ Groulx. 1919. P. 23-25; Jaenen. 1984. P. 65-67.

⁶⁸ Hennepin. 1880. P. 338; JR. Vol. IX. P. 91; Campeau. 1979. Vol. II. P. 54*; Axtell. 1985. P. 54-55.

⁶⁹ JR. Vol. VII. P. 93; Арьес пишет об «открытии детства» и развитии репрессивного воспитания именно в XVII в. (Арьес. 1992. С. 11). См. о сравнении дикарей и детей: Коул. 1997. С. 29-32.

⁷⁰ JR. Vol. I. P. 183.

⁷¹ Ibid. Vol. VI. P. 243.

⁷² Ibid. Vol. X. P. 41.

⁷³ Подробнее о Гуронской миссии ордена см.: Федин. 2009. С. 145-165.

и французов врагом — ирокезами, предстают на страницах *Реляций* доброжелательными и миролюбивыми людьми («они имеют мягкость и любезность, почти невероятную для Дикарей»⁷⁴), а по сравнению с кочевыми алгонкинами р. Св. Лаврентия — более развитыми морально и интеллектуально («Гуроны достойны похвалы за их человечность, по сравнению с алгонкинами»⁷⁵).

Первый настоятель Гуронской миссии Жан де Бребеф увидел у гуронов «пока еще только естественный свет», что уже предполагало отказ от безапелляционного подхода к природному, «естественному» человеку, «дикарю» как безвозвратно падшему и неспособному к совершенствованию. В отличие от Ле Жена, Бребеф готов признать наличие нравственного благородства у дикарей — «сияющие среди них некоторые благородные моральные добродетели», и, прежде всего, «любовь и союз» среди них и гостеприимство к чужакам, «честность и благопристойность», а также спокойствие и твердость Гуронов перед лицом смерти. И «на таких склонностях и основах... мы надеемся... построить здание христианской Религии среди этих людей»⁷⁶. Последний настоятель Поль Рагено отзываясь о своих подопечных еще более благожелательно: «Дикари не настолько дики, как считают во Франции; 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 дает ему чувства разума и благодарности, которую испытывают те, кто рождается в Христианстве... Хотя они живут в лесу, они, тем не менее, люди»⁷⁷. И он начинает критику ранней августинианской традиции у иезуитов в Канаде: «мы были слишком строги...»⁷⁸.

⁷⁴ *JR*. Vol. X. P. 211.

⁷⁵ *Ibid*. Vol. XV. P. 135.

⁷⁶ *Ibid*. Vol. VIII. P. 129-131, 163-167; Vol. X. P. 17. Ш. Принсип считает, что подобные расхождения между Ле Женом и Бребефом можно объяснить и их личными качествами: Ле Жен был обращенным гугенотом, а Бребеф происходил из ревностной католической семьи (*Principe*. Op. cit. P. 45).

⁷⁷ *JR*. Vol. XXIX. P. 281-283.

⁷⁸ *Ibid*. Vol. XXXIII. P. 145. Подобная ревизия будет продолжена в XVIII в. Лафито в «*Moeurs des sauvages*» (1724) упрекал своих коллег-иезуитов за неверное представление об индейцах: в ранних «Реляциях» варварские народы были представлены миру, как абсолютно не обладающие религиозным чувством,

Здесь хорошо заметен новый аспект оценки дикаря: его статусное благородство может смениться моральным, но главным условием этой трансформации является принятие христианской веры. «Благодать сильнее, чем природа», заявляет Ле Жен в 1639 г.⁷⁹. Новообращенные «отвергли природу... и чувствуют только ужас перед земными удовольствиями», — вторит ему второй настоятель Гуронской миссии Жером Лалеман⁸⁰. Именно в крещении иезуиты, в том числе последователи Луи Лалемана, увидели путь к нравственному совершенствованию дикаря. Отец Пижар настолько был поражен казавшейся внезапной переменой грубого дикаря в истового христианина, что не мог сдерживать эмоций: «В моей памяти возникло то, что я когда-то слышал о древних христианах, обращенных из Идолопоклонства; крещение... дарует новым христианам внешнюю мягкость в их манерах и речи». Это произвело на иезуита такое впечатление, что он готов был «броситься к его ногам, чтобы целовать их»⁸¹.

Среди миссионеров все больше укреплялось мнение, что американские индейцы по природе своей способны и к пониманию истин веры, и, соответственно, к спасению. «Они почти все показывают больше интеллекта в своих делах, речах,... общении, уловках и тонкостях, чем проникательнейшие из граждан и коммерсантов во Франции», — говорил Дюперон о гуронах⁸², тех, кого несколькими годами считали равными по интеллекту лишь грубым крестьянам. Более того, стало формироваться представление о них как о носителях большего морального и интеллектуального потенциала, чем анемичная, потерявшая веру Европа. Тем самым закладывалась будущая традиция противопоставления «благородной дикости» и «безнравственной цивилизации», которая и определила сущностные характеристики Благородного Дикаря в эпоху романтизма. «Кажется, будто невинность, изгнанная из большинства Империй и Царств Мира, ушла в эти великие леса, где живут эти люди. Их природа имеет нечто... от праведности Земного Рая прежде, чем грех вошел

знанием божественного, объектами почитания; как люди, в которых не было ничего человеческого, кроме облика (*Lafitau*. 1974. Vol. 1. P. 25-29).

⁷⁹ *JR*. Vol. XVI. P. 83.

⁸⁰ *Ibid*. Vol. XXVIII. P. 65.

⁸¹ *Ibid*. Vol. XII. P. 241.

⁸² *Ibid*. Vol. XV. P. 157.

туда. Их практикам не свойственны роскошь, амбиции, жадность или удовольствия, которые развращают наши города», — писал тот же самый Ле Жен, который всего лишь десятилетием ранее предполагал, что эти дикари стоят чуть выше животных⁸³. Роль же «подлого дикаря» окончательно закреплялась за оставшимися в язычестве: «Неверный Гурон всегда — варвар», заключает Ж. Лалеман⁸⁴.

Действительно, на глазах иезуитских отцов выростала новая церковь, чистая от всех ересей и схизм, воплотившая не только контрреформационные идеалы, но выходящая далеко за их рамки, ближе по духу и формам к церкви времен апостола Павла. И благотворное влияние этой новой церкви обязательно коснется и церкви старой: «Эта простота создает для нас Золотой Век»⁸⁵, — восклицал Ле Жен, наблюдая как первые люди Новой Франции во главе с губернатором вместе с индейскими неофитами присутствуют на мессе, крадут их, омывают их большим ноги по праздникам.

Аборигенные формы духовности подчас демонстрировали такое рвение, которое шло в разрез даже с требованиями орденской дисциплины в делах аскезы: неофиты бичевали друг друга кнутами и цепями, носили власяницы и железные пояса, 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. Ослабленная такими излишествами, девушка-могаук Катерина Текаквита, объявленная иезуитами святой, умерла в возрасте двадцати шести лет (1680 г.), как и несколько других девушек до и после нее. В тех племенах, где иезуиты достигли наибольшего успеха (гуроны и ирокезы), в среде женщин распространилось движение девственности и целомудрия в подражание деве Марии. Чтобы избежать мужских домогательств, они уродовали себя, срезая свои волосы, воздерживаясь от богатых одежд, драгоценностей и косметики, и разбивали носы любому, кто пытался обольстить их. Молодые и старые одинаково посвящали свои тела Христу, сторонясь секса и брака в целом или, если уже были семейными, живя «как братья и сестры»⁸⁶. Их «светлое зеркало

⁸³ Ibid. Vol. XXXII. P. 283.

⁸⁴ Ibid. Vol. XIX. P. 101.

⁸⁵ Ibid. Vol. XVIII. P. 89; Vol. XXXV. P. 37.

⁸⁶ Axtell. Op. cit. P. 125-126.

целомудрия столь чисто», писал отец Шомоно в 1681 г., «что люди... не могут вынести даже пятнышка на нем»⁸⁷.

В дальнейшем эта идея еще больше укрепилась в условиях растущего противостояния между орденом и колониальными властями, которые, опираясь на традиционную политику «францизации», стремились сделать сначала из индейцев подданных, а уж затем католиков. Иезуитские миссионеры, напротив, все дальше отходили от этой программы по мере роста французского населения и влияния его отнюдь не христианских привычек на неофитов (прежде всего, алкоголизм), что и порождало конфликты с администрацией, особенно в конце XVII века. К этому времени в среде канадских иезуитов окончательно укрепилась идея «парагвайского проекта» изоляции индейской паствы от европейского общества.

В результате, французские иезуиты с середины XVII в. все сильнее дрейфовали от ригоризма Луи Лалемана к гуманизму Мишеля Монтеня и Хосе де Акосты, от представления о туземцах как о «рабах природы» к ее «детям». Для Монтеня, американские дикари «дики в том смысле, в каком дики плоды, растущие на свободе, естественным образом», и варварство их лишь в том, что «их разум еще мало возделан, и они еще очень близки к первоизданной непосредственности и простоте... Философы не были в состоянии вообразить себе столь простую и чистую непосредственность, как та, которую мы видим собственными глазами». И уже в XVI в. Монтень предупреждал о неизбежном разращении этой чистоты европейскими пороками⁸⁸.

Разочарование отцов-иезуитов в «цивилизаторских» проектах и в самих «цивилизаторах» подчеркивало именно чистоту и благочестие «диких» христиан: «в целом, наши Ирокезы намного лучшие христиане, чем французы»⁸⁹. В них они видели «прекрасные остатки человеческой природы, которая полностью разращена в цивилизованных странах»⁹⁰. По сути, иезуитские миссионеры возвращались к ренессансной концепции природы как одного из путей приближения

⁸⁷ *JR*. Vol. LXIII. P. 19.

⁸⁸ *Монтень*. 1992. Кн. 1. С. 228.

⁸⁹ *JR*. Vol. LXVIII. P. 269. Позднее, к середине XVIII в., в среде иезуитов даже формируется нечто вроде «пророческого движения», грозящего Божьей карой французам за их отношение к индейской пастве (по всей вероятности, в лице Англии), см.: *Healy*. Op. cit. P. 147.

⁹⁰ *Ibid*. Vol. LXIV. P. 131.

к Богу. Следовательно, дикари способны и в своем естественном состоянии познать истины христианской религии, без предварительной цивилизации. Иезуитский историк Шарлевуа подвел итог отношению иезуитов Новой Франции к программе «цивилизации» в первой половине XVIII в.: «Лучший способ христианизации [индейцев] заключается в том, чтобы избежать их офранцуживания»⁹¹.

Эта политика вызвала резкую критику со стороны реколлекско-янсенстской партии. В ответ на описания *Реляций* изолированных индейских общин неофитов как воплощение благочестивой простоты и ревности ранней Церкви, янсенисты утверждали, что эти индейцы жили «отрезанные от общения, по своим обычаям, несоместимым с реальным Христианством». Более того, несмотря на заверения иезуитов, «эти народы остаются все столь же дикими, так же приверженными своим старым принципам, повседневным обычаям, ненасытности, клевете, гордости, пьянству, жестокости, непокорности». Причем, виноваты в этом сами индейцы, ибо «если эти народы отворачиваются от благодати искупления, предложенной им, наша вера предоставляет возможность оставить их непрощенными, и Бог справедлив в своем осуждении этих дикарей»⁹².

Вере иезуитов в естественную способность индейцев (под духовным руководством миссионеров) достичь истинного состояния христианина и тем самым спастись, реколлект Эннепин в конце XVII в. противопоставлял чисто янсенистские концепты: «Один из главных Принципов Веры [гласит], что Призвание и истинное Обращение Людей и Наций, является великой Работой и Милостью Силы Божьей... Но если это верно для Наций, которые, будучи Неверующими и Идолопоклонниками, находятся уже под властью неких Законов и Правил, и таким образом лучше подготовлены для получения Наставления в христианской Религии; [то] Апостольский Человек должен намного лучше осознать эту зависимость от Господа Бога тех варварских Наций, которые не имеют вообще никакой Религии, верной или ложной, кто живет без Правления, без Порядка, без Закона, без Бога, без Вероисповедания, где Разум похоронен в Материи, и неспособен к пониманию самых общих вещей Религии и Веры. Таковы Люди Канады...»⁹³. Его отношение к аборигенам Америки лучше все-

⁹¹ *Charlevoix*. 1902. Vol. IV. P. 198.

⁹² *Le Clercq*. Op. cit. P. 256, 402-403.

⁹³ *Hennepin*. 1903. Vol. I. P. 616.

го характеризует следующий пассаж, конкурирующий с худшими произведениями расистских авторов XIX в.: «Они едят, сопя и пыхтя как животные... из мисок, из которых ели их собаки, не вытирая их. Когда они едят жирное мясо, они вытирают свои руки о лицо и волосы... Они постоянно рыгают. Те, которые выменяли рубашки у европейцев, никогда не стирают их; они обычно позволяют им гнить на своих задних частях. Они редко стригут ногти. Их хижины... грязны. Я был удивлен однажды, увидев, что старуха кусает волосы ребенка, и ест вшей. Женщины не стыдятся изливать воду перед всем миром. Можно часто видеть, что они едят лежа, подобно собакам»⁹⁴.

Такая критика стимулировала иезуитов приводить все больше доказательств естественной добродетели и благородства у их индейской паствы. Описанные иезуитами проявления христианского благочестия со стороны примитивных дикарей становились эффективным полемическим оружием в памфлетной войне, которую орден вел в Европе с янсенистами, протестантами и атеистами. Убедившийся на примере индейских неофитов, что «благодать сильнее, чем природа», Ле Жен заявляет, что теперь можно «упрекнуть Еретиков и плохих Католиков стократно, говоря им, что Дикари соблюдали Великий пост, в то время как они ели мясо, как собаки»⁹⁵.

Вот конкретный пример оценки реколлектским и иезуитским миссионерами одного и того же народа — племени иллинойс в конце XVII в. Реколлект Эннепин: «Иллинойс, как и большинство Дикарей Америки, жестоки, дики и глупы, а их Обычаи, столь противны Морали Евангелия, что в их Обращении должно отчаяться, пока Время и Торговля с европейцами не изменят их естественные Свирепость и Невежество, и таким образом сделают их более склонными заметить Очарование Христианства»⁹⁶. Сравните этот пассаж с замечанием иезуита Клода Даблона, сделанном в то же время о вожде иллинойс: «Его лицо... столь же кротко и привлекательно, насколько это возможно; и, хотя он известен как великий воин, оно имеет мягкость выражения, которое восхищает всех наблюдателей. Внутренняя природа не противоречит внешнему виду, поскольку его отношение нежное и любящее. И то, что мы говорим относительно вождя, может быть сказано относительно всей остальной части этой

⁹⁴ Ibid. Vol. II. P. 548-549.

⁹⁵ JR. Vol. XVI. P. 83.

⁹⁶ Hennepin. 1903. Vol. I. P. 168-169.

нации, в которой мы отметили такое же расположение, вместе с послушанием, которое не имеет никакого варварского привкуса»⁹⁷.

Большое влияние на эволюцию взглядов французских иезуитов на дикаря оказала ситуация в восточных миссиях ордена (в Китае). Во второй половине XVII в. там и в Европе разворачивается полемика о «китайских ритуалах», то есть результатах практики аккомодации, разработанной иезуитскими миссионерами с целью более полной интеграции с христианизируемым обществом, допускающей сохранение некоторых элементов традиционной религии, не противоречащих католицизму. С точки зрения ортодоксов, подобное соединение вело к «христопаганизму» (синкретизму) и противоречило целям христианской миссии. Для иезуитов же конфуцианский культ не имел религиозного значения, да и в целом достижения китайской философии и этики произвели на них огромное впечатление, укрепив традиционную для ордена идею о присутствии божественного откровения во всем мире. В результате к концу XVII в. формируется такое направление иезуитской мысли как фигуризм⁹⁸. Французские «фигуристы» провели громадную работу по сбору доказательств присутствия откровения в религиях всего мира, и прежде всего представленных в *Реляциях* из Канады, ибо если даже дикий индеец, изолированный от всего мира, знал о сотворении мира, первородном грехе, потопе, смешении языков и т.д.⁹⁹, то утверждение о подобных элементах в развитых религиях Китая и Японии выглядело более убедительным¹⁰⁰.

На основе *Реляций* можно составить список «ментальных характеристик» индейцев Новой Франции, упомянутых в текстах, и разделенные на положительные (216) и отрицательные качества (306):

⁹⁷ *JR*. Vol. LV. P. 211-213.

⁹⁸ От названия теологического метода истолкования, при котором библейский текст и его очевидный смысл подчинялись фигуративному, символическому значениям (*Rowbotham*. 1956. P. 471-485).

⁹⁹ *JR*. Vol. I. P. 287; Vol. II. P. 70-89; Vol. III. P. 133-135; Vol. IV. P. 201; Vol. V. P. 153-159; Vol. VI. P. 157ff.; Vol. VIII. P. 117, 121, 151, 161; Vol. X. P. 125; Vol. XIV. P. 191-193; Vol. XXII. P. 289; Vol. XXIX. P. 225-227; Vol. XXXIII. P. 225-227; Vol. LIV. P. 183.

¹⁰⁰ *Healy*. Op. cit. P. 158-159. Роль полемики о ритуалах в эволюции взглядов иезуитов в Новой Франции хорошо видна в последних *Реляциях* (1672-1673), которые были подвергнуты тщательной цензуре в Париже: например, был отвергнут пассаж, утверждающий, что «Ирокезы не способны к рассуждению так, как китайцы и другие цивилизованные нации». *JR*. Vol. LVII. P. 127-128.

- положительные качества: великодушие и щедрость (31), мужество и стойкость (21), миролюбие в общественной жизни (15), терпение (15), любезность (15), гостеприимство (14), скромность (1), верность (1);
- отрицательные качества: непристойность и бесстыдство (34), воровство (20), нечестность и хитрость (20), гордость и высокомерие (19), пьянство (16), лень (13), мстительность (13), инфантильность (1), жадность (1)¹⁰¹.

Таким образом, иезуитская литература, в целом, не представляла индейца в благородном положении, как иногда предполагается. Любкой количественный анализ показывает, что большинство считало языческую индейскую жизнь жалким существованием. И в XVIII в. иезуитские миссионеры в Северной Америке порой демонстрировали сугубо отрицательное отношение к аборигенам, возрождая августирианский подход к христианизации. Так, Марет (миссионер в Иллинойсе в начале XVIII в.) утверждал, что «мы должны сначала из них сделать людей, и лишь затем — христиан»¹⁰².

Все же контраст между ранними представлениями иезуитов и реколлектов, с одной стороны, и более поздними взглядами первых действительно поразителен. И те, и другие отправились в Канаду с уже сложившимися убеждениями относительно возможностей и качеств коренного населения (как правило, весьма скептическими); но если реколлекты так и остались непроницаемы для непосредственного опыта и привержены старым догмам, то иезуиты сумели почти кардинальным образом изменить их. Во многом именно благодаря иезуитам в европейском сознании началась трансформация от в целом негативного представления о «дикаре», характерного для эпохи Ренессанса, к более позитивному его восприятию в эпоху Просвещения¹⁰³.

Парадоксально, что, выступая одними из последних в Европе Нового времени наследниками Аристотеля, с его застывшими видами, четким противопоставлением разума и чувства, общества и природы, «цивилизации» и «варварства»¹⁰⁴, иезуиты своей концепцией дикаря, руководствующегося собственной природой, но в то же время обладающего массой достоинств и добродетелей, постепенно подготовили

¹⁰¹ *Jacob*. Op. cit. P. 29.

¹⁰² *JR*. Vol. LXVI. P. 219-221.

¹⁰³ *O'Gorman*. 1961. P. 134; *Dickason*. Op. cit. P. 57.

¹⁰⁴ См.: *Аристотель*. 1983. Т. 4. С. 377.

низвержение античного авторитета и торжество эволюционного подхода. Уже к XVIII в. окончательно оформляется идея стадийного развития человеческого вида и общества, в котором американский индеец занял подобающее место предшественника более развитых биологических и социальных форм (например, у Локка, Линнея, Бюффона, де Пау и др.)¹⁰⁵. А во второй половине столетия Благородный Дикарь стал главным элементом уже анти-иезуитской кампании просветителей (таких как Руссо или, позднее, Реклю), представлявших *от природы* благородного и свободного индейца жертвой физической и духовной эксплуатации со стороны церкви.

Отметим идеологические последствия «иезуитской этнографии», представленной в *Реляциях*. Благородный Дикарь был плодом воображения, но влияние концепции на европейскую мысль эпохи Просвещения было реальным. Идеализированное представление индейского общества, живущего в социальной и политической гармонии, неизбежно становилось критикой европейских порядков¹⁰⁶. Но для просветителей, в отличие от миссионеров, ключевым было понятие «благородства», а не «дикаря»; идея «естественного человека» использовалась ими для осуждения претензий европейской аристократии на естественное превосходство¹⁰⁷. Начиная с заявления Гоббса о том, что «природа создала людей равными»¹⁰⁸ и до лозунгов Французской революции, концепция «благородного дикаря» перестала служить спасению души, превратившись в еще один стереотип, легший в основу различных политических концепций и идеалов.

Созданный образ Благородного Дикаря был, как это ни парадоксально, и больше, и меньше, чем действительность. Больше, потому что он приписал туземцам больше жизни, свободы и счастья, чем многие из них обладали, создавая миф, представлявший автономного дикого человека леса, игнорируя сложные социальные соглашения и традиции, по которым коренные американцы строили свою жизнь;

¹⁰⁵ См.: Бидни. 1997. С. 79-80.

¹⁰⁶ «Из этих материалов Монтескье частично получил вдохновение для «Духа законов», и из тех же самых источников появился «Общественный договор» Руссо... Французская Революция была всего лишь еще одним звеном в цепи влияния, которая протянулась от западных границ до столиц Европы... Индеец, поэтому, был фактором огромной важности в XVIII в.» (Boyd. 1943. P. 219).

¹⁰⁷ White. 1976. P. 131.

¹⁰⁸ Антология мировой философии. 1970. С. 334.

меньше, потому что образ Благородного Дикаря объединил множество народов и религиозных систем в одно родовое целое.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 2. Европейская философия от эпохи Возрождения по эпоху Просвещения / Ред. В. В. Соколов. М., Мысль, 1970. 776 с.
- Аристотель*. Сочинения: В 4 т. М., Мысль, 1983.
- Арьес Филипп*. Человек перед лицом смерти / Пер. с фр. / Общ. ред. Оболенской С. В. М., Издательская группа «Прогресс» — «Прогресс-Академия», 1992. 528 с.
- Бидни Дэвид*. Концепция культуры и некоторые ошибки в ее изучении // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры / Редактор Е. Н. Балашова. СПб., Университетская книга, 1997. С. 57-90.
- Грацианская Л. И.* Варвар этнический и варвар этический (проблемы источниковедения) // Античный мир и археология. Вып. 11. Саратов, 2002. С. 3-4.
- Гумилев Л. Н.* Конец и вновь начало / Сост. и общ. ред. А. И. Куркчи. М., Институт ДИ-ДИК, 1997. 544 с.
- Гумилев Л. Н.* Этногенез и биосфера Земли / Сост. и общ. ред. А. И. Куркчи. М.: Танаис ДИ-ДИК, 1994. 544 с.
- Коул М. К.* Культурно-историческая психология: наука будущего. М., «Когито-Центр», Издательство «Институт психологии РАН», 1997. 432 с.
- Кофман А. Ф.* Америка несбывшихся чудес. М., ООО «Профобразование», 2001. 348 с.
- Лойола И.* Духовные упражнения // Символ. № XXVI, 1991.
- Лортц Й.* История Церкви // URL: <http://www.krotov.info/history/04/rudokvas/lortz04.html>
- Мараваль Х.* Утопия и реформизм // Утопия и утопическое мышление: антология зарубежн. лит. / Пер. с разн. яз. / Сост., общ. ред. и предисл. В. А. Чаликовой. М., Прогресс, 1991. С. 210-232.
- Монтень М. Э.* Опыты. Кн. I-III. М., Голос, 1992.
- Сea Л.* Философия американской истории. Судьбы Латинской Америки. М.: Прогресс, 1984. 352 с.
- Суворов Н.* Казуистика и пробабиллизм // Юридический Вестник. 1889. № 11. С. 467-491.
- 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.* Формирование концепции миссионерской деятельности Общества Иисуса // Диалог со временем. Вып. 14. М., 2005. С. 265-286.
- Шмонин Д. В.* В тени Ренессанса: вторая схоластика в Испании. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. 277 с.

- Acosta J. de.* The natural and moral history of the Indies / Ed. by Clements R. Markham. Vol. I-II. London, Hakluyt Society, 1880. 295 p., 256 p.
- Axtell James.* The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America. New York, Oxford University Press, 1985. 389 p.
- Bangert W. V.* A History of the Society of Jesus. St. Louis, Institute of Jesuit Sources, 1972. 558 p.
- Berkhofer R. F., Jr.* The White Man's Indian. Images of the American Indian from Columbus to the Present. N. Y., Knopf, 1974. 261 p.
- Boyd J.* Dr. Franklin: Friend of the Indian // Meet Dr. Franklin. Philadelphia, The Franklin Institute, 1943. P. 201-220.
- Campeau L., ed.* Monumenta Novae Franciae. Vol. I-VIII. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1967-1996.
- Charlevoix P.-F.-X.* History and General Description of New France / Transl. and ed. by John Gilmary Shea. Vol. I-VI. N.Y., Francis P. Harper, 1900-1902.
- 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.
- Eliade M.* Le mythe du bon sauvage ou les prestiges de l'origine // La nouvelle revue française, 1er août, 1955. P. 229-249.
- Ellingson T.* The Myth of the Noble Savage. Berkeley, University of California Press, 2001. 445 p.
- Goddard P. A.* Augustine and the Amerindian in Seventeenth-Century New France // Church History, 67, 4, December 1998. P. 662-680.
- Goddard P. A.* Science and Scepticism in the Early Mission to New France // Journal of the CHA, new series. Vol. 6. 1995. P. 43-58.
- Groulx L.-A.* La naissance d'une race. Montréal, Conférences prononcées à l'Université Laval, 1919. 294 p.
- Healy G. R.* The French Jesuits and the Idea of the Noble Savage // William and Mary Quarterly, 15 (2), 3d ser., April 1958. P. 143-167.
- Hennepin Louis.* A Description of Louisiana / Ed. by John Gilmary Shea. New York, J. G. Shea, 1880. 407 p.
- Hennepin Louis.* A New Discovery of a Vast Country in America. Vol. I-II. Chicago, A. C. McClurg & Co., 1903.
- Hodgen M. T.* Early anthropology in the sixteenth and seventeenth centuries. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971. 525 p.
- Hurteau P.* Catholic Moral Discourse on Male Sodomy and Masturbation in the Seventeenth and Eighteenth Centuries // Journal of the History of Sexuality, Vol. 4. Issue 1. 1993. P. 1-26.
- Jacob A.* Le Sauvage américain et l'idée de civilisation // Anthropologie et Sociétés, Vol. 15. N 1. 1991. P. 13-35.
- Jaenen C. J.* The French Relationship with the Native Peoples of New France and Acadia. Ottawa, Research Branch, Indian and Northern Affairs Canada, 1984. 215 p.
- Jaenen J. C.* "Les Sauvages Américains": Persistence into the 18th Century of Traditional French Concepts and Constructs for Comprehending Amerindians // Ethnohistory. Vol. 29. No. 1, Winter, 1982. P. 43-56.

- La Hontan L. A.* New Voyages to North-America. Vol. I-II. Chicago, A. C. McClurg & Co., 1905.
- Lafitau J. F.* Customs of the American Indians compared with the customs of primitive times / Champlain Society, 48. W. N. Fenton and E. L. Moore, trans. Vol. I-II. Toronto, The Champlain Society, 1974.
- Lallemant L.* The spiritual doctrine of Father Louis Lallemant, of the Company of Jesus. L., Burns & Lambert, 1855. 351 p.
- Le Clercq C.* First establishment of the faith in New France. Vol. I-II. New York, J. G. Shea, 1881–1882.
- Lescarbot M.* The History of New France. Vol. I-III. Toronto, The Champlain Society, 1907–1914.
- Moffitt J. F., Sebastien S.* O Brave New People: The European Invention of the American Indian. Albuquerque, University of New Mexico Press, 1996. 399 p.
- O'Gorman E.* The invention of America; an inquiry into the historical nature of the New World and the meaning of its history. Bloomington, Indiana University Press, 1961. 177 p.
- Pagden A.* European Encounters with the New World. From Renaissance to Romanticism. New Haven and London, Yale University Press, 1993. 216 p.
- 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. 57. 1990. P. 83-108.
- Rowbotham A. H.* The Jesuit Figurists and Eighteenth-Century Religious Thought // Journal of the History of Ideas. XVII, Oct. 1956. P. 471-485.
- Sagard G. T.* The Long Journey to the Country of the Hurons. Toronto, Champlain Society, 1939. 488 p.
- Sanders R.* Lost tribes & promised lands. The origins of American racism. Boston, Little, Brown, 1978. 443 p.
- Sayre G. M.* Les Sauvages Américains: Representations of Native Americans in French and English Colonial Literature. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1997. 379 p.
- Schmidlin J.* Catholic mission theory. Techny, Mission Presses. V. D., 1931. 544 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.
- Todorov T.* The Conquest of America. N.Y., Harper & Row Publishers, 1985. 265 p.
- White H.* The Noble Savage Theme as Fetish // First Images of America: The Impact of the New World on the Old. Vol. 1. Berkeley, University of California Press, 1976. P. 121-135.

Федин Андрей Валентинович, к.и.н., доцент кафедры всеобщей истории Брянского государственного университета им. акад. И. Г. Петровского; avfedin@yandex.ru.