А.В. Федин

«ОТРАЖАЯ ЦЕЛОМУДРЕННЫМ ТЕЛОМ МАЛЕНЬКИЙ ЛУЧ СЛАВЫ» ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О “ТУЗЕМНОЙ СВЯТОСТИ” В ИЕЗУИТСКОМ МИССИОНЕРСКОМ ДИСКУРСЕ В НОВОЙ ФРАНЦИИ

По мере знакомства с туземным миром Северной Америки и успехов в его христианизации, французские иезуитские миссионеры заменяли первоначально низкие оценки моральных характеристик индейца противоположными, подчеркивающими его благородство и духовный потенциал. В этом контексте формируется идея о том, что обращенный «дикарь» может быть святым, официально признанная орденом к началу XVIII в., когда было опубликовано житие ирокезской святой Катрин Текаквиты. Возникновение и признание феномена «индейской святости» стало завершением долгой тенденции в колониальной агиографии Новой Франции: образ «благородного дикаря» расширился, включив в себя те знаки святости, которые до этого были лишь прерогативой европейского миссионера.

Ключевые слова: *иезуиты, Новая Франция, миссионеры, редукции, святость, гендер*

21 октября 2012 года на площади Св. Петра папа Бенедикт XVI отслужил торжественную мессу по случаю причисления к лику святых Римско-Католической церкви ирокезской девушки Катрин Текаквиты (ок. 1656–1680)[1]. Католики и Нового, и Старого света ждали этого события более трехсот лет: с того времени, когда в 1680-х гг. в Новой Франции произошли первые чудеса, связанные с ее именем, и возник культ поклонения ее реликвиям и мощам. Это первый, и на сегодня единственный, представитель коренных народов Северной Америки, оказавшихся в зоне франко-английской колонизации в XVI–XVIII вв., канонизированный католической церковью. В своей гомилии папа особенно отметил те качества, которые делали Катрин святой: «Эта молодая ирокезская женщина, жизнь которой была наполнена христианской верой и горячей любовью к Иисусу в Евхаристии, нашла в Иисусе Христе силу противостоять враждебному давлению нехристианской культуры, в которой она жила, и хранить с героической преданностью обет девственности, который она дала 25 марта 1679»[2].

В своей проповеди папа отразил некоторые необходимые элементы дискурса святости, сложившегося еще в эпоху раннего христианства: гонения против потенциального святого, вызванные его верой, и безгрешность (чистота) жизни, для женщин, как правило, связанная с целомудрием. Поиск причин, почему из многочисленных атрибутов святости и оснований для канонизации Катрин были выбраны именно эти элементы, приводит к вопросу о роли иезуитского миссионерского дискурса XVII–XVIII вв. в формировании представлений о возможности обладания представителем т.н. «примитивных» народов качествами святого.

[1] Cappella Papale per la Canonizzazione Dei Beati. Omelia del Santo Padre Benedetto XVI. Piazza San Pietro, Domenica, 21 Ottobre 2012.
[2] Ibid: 37.

Вполне очевидно, что представления об экзотических племенах, формирующиеся в эпоху колониальной экспансии раннего Нового времени, в принципе не включали вероятность обладания их представителями христианскими добродетелями в такой степени, чтобы претендовать на статус святого. Подавляющее большинство этих народов (а на американском континенте – все) характеризовались как «дикарские» и «языческие», что, соответственно, ставило перед светскими и духовными конкистадорами задачи их цивилизации и обращения в истинную веру, часто рассматриваемых как единый процесс. Уже к концу XVI в. католическая церковь имела серьезный миссионерский опыт в обеих Америках, требующий своего осмысления и применения в новых сценариях религиозно-культурного контакта, разработка которых традиционно связывается с выходом в это время на глобальную арену миссионерской деятельности Общества Иисуса.

Руководствуясь в отношениях с коренным населением заморских территорий аккомодационной стратегией, иезуитские миссионеры смогли намного глубже понять ценности и паттерны традиционных культур с целью их трансформации из «языческих» в «христианские». Соответственно, такое погружение в чужеродные культурные миры, с одной стороны, порождало внутреннюю аксиологическую связь с ними у миссионера-аутсайдера, проявлявшуюся, в т.ч. в признании самоценности аборигенных традиций и эмпатии с их носителями. С другой стороны, возникали предпосылки для восприятия всего многообразия религий лишь как внешнего и формального при их сущностном единстве, основой которого являлась вера в одного общего Бога. Иезуиты, одними из первых в католической церкви предположившие, что не-европеец может быть святым, стояли, по сути, у основ современных католических концепций контекстуализации и инкультурации, опирающихся именно на такое понимание вселенской христианской церкви. Однако до эпохи аджорнаменто с его лозунгами «единства в многообразии» предстояло пройти долгий путь, и иезуитские миссионеры в Новой Франции XVII в. лишь вступили на него. Для них туземный мир был воплощением дикости и «царством Сатаны», которое следовало свергнуть путем обращения «его подданных» в истинную веру.

По мере знакомства с туземным миром Северной Америки и успехов в его христианизации, иезуитские миссионеры избавлялись от априорных установок относительно духовных качеств «дикарей». Первоначальные низкие оценки моральных характеристик индейца постепенно заменялись противоположными, подчеркивающими его благородство и духовный потенциал. Но главным условием трансформации «подлого» и «грязного дикаря» в «благородного» стало, прежде всего, принятие им христианской веры. Именно в крещении иезуиты видели путь к нравственному совершенствованию «дикаря». Более того, по мере расширения миссионного поля в Новой Франции, к середине XVII в. среди миссионеров все больше укреплялось мнение, что американские индейцы по

природе своей способны не только к пониманию истин веры, и, соответственно, к спасению, но обладают даже большим моральным и интеллектуальным потенциалом, чем анемичная, потерявшая веру Европа. «Дух божий повсюду свят и восхитителен, но слышат его не всюду одинаково, – отмечал иезуитский суперио Новой Франции о. Поль Рагено. – Неподвижность лесов кажется более приспособленной к принятию его воздействия, чем громкий шум Лувров и Дворцов»[3]. Так закладывалась будущая традиция противопоставления «благородной дикости» и «безнравственной цивилизации», определившая сущностные характеристики Благородного Дикаря в эпоху романтизма [4]. Роль же «подлых дикарей» окончательно закреплялась за оставшимися в язычестве.

Действительно, на глазах иезуитских отцов вырастала новая, «туземная» церковь, чистая от всех ересей и схизм, воплотившая не только контрреформационные идеалы, но где-то, в самих своих основах, выходящая далеко за их рамки, ближе по духу и формам к церкви времен апостола Павла. И благотворное влияние этой новой церкви обязательно должно было коснуться церкви старой, обновить и оживить ее.

Обращенные индейцы подчас демонстрировали такое рвение, которое превосходило даже требования орденской дисциплины в делах аскезы: неофиты бичевали друг друга кнутами и цепями, носили власяницы и вериги, подмешивали пепел в свою еду, часами простаивали голыми в покрытых льдом водоемах или во время метелей, клали пылающие угли между пальцами ног и лежали на циновках из терновника[5]. В миссионерских поселениях для неофитов (редукциях) в среде женщин распространилось движение девственности и целомудрия в подражание деве Марии. Молодые и старые одинаково посвящали свои тела Христу, сторонясь секса и брака вообще или, если уже были семейными, живя «как братья и сестры». И конечно, в условиях развернувшихся масштабных этнических войн, вошедших в историю Северной Америки как «Бобровые», они погибали в битвах и у пыточных столбов, очень часто, как уверяли иезуитские хроникеры, с именем Христа на устах. Для миссионеров это были не просто гибель или жертвоприношения, это были смерти мучеников за веру. Рано или поздно эти свидетельства веры индейских неофитов должны были заставить французских иезуитов внести коррективы в их понимание туземного христианства в целом, и допустить возможность достижения состояния святости в его рамках.

Впервые возможность применить категории «святости» или «мученичества» к американским индейцам возникла в среде иезуитских миссионеров еще в первой половине XVII в. В августе 1640 г. Жозеф Шихоатенхва, лидер маленькой гуронской христианской общины, был убит и скальпирован ирокезами-сенека. Шихоатенхва был известен иезуитам

[3] JR. Vol. XXXVII: 191-193.

[4] Подробнее о представлениях французских иезуитов о «благородном дикаре» см.: Федин 2010: 65-93.

[5] Du Creux 1952. Vol. II: 425.

не только своей ролью в создании и укреплении христианской церкви у гуронов, но и активной миссионерской деятельностью среди соседних племен, что способствовало их согласию на деятельность иезуитских священников в их деревнях. Будущему святому мученику о. Ж. де Бребёфу, руководившему похоронами гурона, ночью приснился яркий сон, который он записал в своем частном духовном журнале: «Своего рода павильон или купол спустился с Неба и накрыл могилу нашего христианина... Мне казалось, что Бог желал указать на состояние души этого доброго христианина»[6]. Бребеф не делает каких-либо конкретных выводов из этого неясного переживания, сохраняет его в тайне от коллег, но, очевидно, признает в индейском неофите нечто большее, чем очередную жертву этнического конфликта. Другие иезуиты в Гуронии отмечали неординарность христианского благочестия Шихоатенхвы, приближающую его к сонму святых заступников. Общую позицию гуронских отцов выразил настоятель миссии о. Ж. Лалеман: «Верно, что мы весьма надеялись на него в обращении этих племен, чьим Апостолом он стал…; но так как у Святых больше власти на небесах, чем на земле, мы полагаем, что извлекли больше пользы, чем потеряли с его смертью»[7]. Не называя гурона святым, иезуиты, тем не менее, сближают эти понятия.

В течение последующих десяти лет успехи иезуитских миссионеров среди индейских народов Новой Франции были весьма впечатляющи, что отчасти объяснялось эскалацией насилия в долине реки св. Лаврентия и регионе Великих озер, вызванной ирокезской экспансией. Наряду с уже известными иезуитам проявлениями христианского благочестия среди отдельных представителей христианизируемых народов, связанными с отказом от участия в традиционной обрядовой практике, полигамии, прозелитизмом в отношении своих языческих соплеменников или представителей других племен, утверждается новая добродетель туземцев, а именно, мученическая смерть за веру, как правило, в результате применения к ним характерного для народов североамериканского Вудленда обычая пыток военнопленных. Этот новый вид христианского рвения неофитов, особенно мужского пола, со временем стал весьма значимым для конструирования концепта «туземной святости» французскими иезуитами. Первым объектом в ряду индейских мучеников за веру стал алгонкин из иезуитской редукции Силлери Жозеф Онахаре, погибший в результате трехдневных пыток ирокезами в 1650 г. Смерть его наполнила иезуитов «и горем, и радостью». В *Иезуитской реляции* впервые формулируется предположение, что Онахаре мог быть святым, но весьма своеобразным способом: некоторые христианские гуроны, сообщает настоятель канадской миссии о. П. Рагено, «говорят, что он заслужил венец мученика, ибо на самом деле он пострадал за Иисуса Хри-

[6] MNF. Vol. VII: 480-81. Как отмечает канадский исследователь А. Грир, в барочной мистике образ «павильона или купола», как и дворца или подобного сооружения, связывался с небом, богом и святыми. – Greer 2000: 343.

[7] JR. Vol. XX: 83.

ста»[8]. Так автор выдвигает идею святости индейца Онахаре, одновременно дистанцируясь от нее, транслируя ее устами других индейцев.

Согласно Полю Рагено, Онахаре поднял оружие «лишь с целью спасения Церкви» от ее врагов-ирокезов, и принял «решение пострадать и умереть ради этой цели». Ирокезы насмехались над ним и над его верой, предлагая ему просить у Бога помощи так же, как Ирод приказал делать Иисусу. По сути, Рагено приравнял конфликт с ирокезами к священной войне, «ибо многие наши христиане не поднимали оружия,.. кроме как ради спасения Христианства в наших новых Церквях», а смерть Онахаре таким образом стала imitatio Christi, сделав его мучеником[9]. Здесь мы сталкиваемся со стратегией «культурной подмены». Сделав Христа моделью, Рагено заменил собственный культурный контекст Онахаре чужим – еврохристианским. «Но этот молодой человек, презирая их ярость, благодарил Бога за благодать пострадать как христианин, которую он даровал ему, а не как обычный дикарь». Впоследствии он перестал быть Онахаре (или даже Жозефом Онахаре) в *Реляциях*, превратившись в «Нашего Жозефа». Его смерть военнопленного была трансформирована в мученичество свидетеля веры[10].

Смерть Онахаре становится образцом для квалификации подобных инцидентов в иезуитских сообщениях из Северной Америки и моделирует представление об индейском мученичестве как близком к феномену святости во второй половине XVII в. В первом издании *Historia Canadensis seu Nova Francia* иезуита Франсуа Дюкре (Париж, 1664) она стала частью гравюры Грегуара Юрэ, изображавшей иезуитских мучеников Новой Франции, подвергающихся различным видам пыток. Самые главные, то есть, французские миссионеры, изображены в первых рядах: Изаак Жог, Жан де Бребеф, Габриэль Лалеман, Антуан Даньель и Шарль Гарнье, и на самом заднем плане – Жозеф Онахаре. Текст ниже гласит: «Жозеф Онахаре, молодой алгонкин, замученный в течение трех дней и ночей весной 1650 года за то, что отказался оставить веру в Христа». В тексте Дюкре также хвалит Онахаре, называя его «атлетом Христа», который «подражал всему, что Церковь почитает в святых мучениках», и повторяя пассаж Рагено о борьбе с врагами Церкви[11].

Однако расположение образа Онахаре на гравюре подчеркивает его маргинальность: главное действие разворачивается между индейцами (ирокезскими языческими дикарями) и миссионерами (европейскими христианскими священниками), причем первые жестоко убивают вторых за их веру, превращая тем самым в святых мучеников[12]. С одной стороны, Онахаре принадлежит ко второй группе, так как тоже претерпевает мучение за веру, но, с другой, он сам является индейцем («дика-

[8] JR. Vol. XXXV: 223.
[9] Например, для Фомы Аквинского смерть в священной войне уже была достаточной причиной для получения статуса мученика (Фома Аквинский 2014: 35, 36).
[10] JR. Vol. XXXV: 217-229.
[11] Du Creux 1952. Vol. II: 571.
[12] Подробнее об этом см.: Федин 2012: 173-201.

рем») и не обладает священническими полномочиями. Это могло породить скепсис и критику со стороны заинтересованных в дискредитации миссионерской деятельности иезуитов групп, таких как, например, реколлекты или сульпицианцы. Зная о «мученической смерти» Онахаре только со слов туземных очевидцев, иезуиты не могли доказать, что она имела христианский характер, а не являлась частью индейского ритуала пытки пленных[13]. В результате, если в ранних изданиях книги Дюкре его изображали на заднем плане в виде силуэта, лишенного каких-либо индивидуальных или культурных черт (не видно ни лица, ни элементов одежды, ни иных каких-либо маркеров), то в последующих изданиях его образ вовсе исчезает с гравюры. Рагено также не оставил записи о мученичестве Жозефа Онахаре в *Manuscrit de 1652*, первой версии агиографии канадских мучеников[14], а Жозеф Брессани даже не упомянул о нем в своей *реляции* 1653 г., написанной для высшего руководства ордена[15].

Реакция урсулинской настоятельницы Мари де л'Энкарнасьон на смерть Онахаре была более прямой и личной. Она знала его как усердного неофита, который часто посещал урсулинский монастырь для религиозного наставления. В письме своему сыну во Францию она описывает свое горе, но и материнскую гордость за его «великолепную смерть». «У меня больше нет доброго сына. Это, скорее, мой отец и заступник пред Богом»[16]. Мать-настоятельница уже была готова признать духовное превосходство туземца над собой, одновременно с иезуитами вплотную приблизившись к разработке концепции индейской святости.

Канадские иезуиты к концу XVII в. почитали как святых мучеников и других индейских христианских воинов. Этьен те Ганонакоа, один из первых ирокезов Су-Сен-Луи (Кахнаваке), был замучен до смерти в Онондага («столице» Ирокезии) в 1690 г., «охотно отдав свою жизнь, за которую Бог пролил всю свою кровь». О. Пьер Шоленек также сообщал о молодом могауке по имени Этьен Хаонвентситавет, убитом пьяными соплеменниками за попытку вернуться в иезуитскую редукцию, который «благодарил Бога за благодать умереть христианином… и молился за своих языческих родичей, и в особенности за своих убийц, которые, в ту же минуту, подняли топоры и раскололи его голову»[17].

Очищающее страдание, культивируемое христианской церковью с эпохи первых гонений, стало общим знаменателем, на котором иезуиты выстраивали дискурс «туземной святости». Уже в Средние века утвер-

[13] Сравним: японские христиане, официально признанные иезуитами мучениками, умерли таким образом, который сделал значение их смерти однозначным для христианских очевидцев: они были распяты в результате организованного государством гонений против Японской церкви в 1597 г. (Pearson 2014: 78, 224).

[14] MNF. Vol. II. 1979: 776; Vol. IV: 44; Vol. V. 1990: 284; Vol. VII: 554.

[15] JR. Vol. XXXVIII-XL. Образ Онахаре как мученика, наряду с иезуитскими миссионерами в Гуронии, вновь возник в середине XVIII в. в «Истории Канады» Шарлевуа (1744) (Charlevoix 1900. Vol. II: 238-240), но ненадолго. В 1930 г., когда Ватикан канонизировал канадских мучеников, об Онахаре вновь забыли.

[16] Lettres de la révérende mère Marie de l'Incarnation. 1876. Tome 1: 432.

[17] Lettres édifiantes et curieuses. 1838: 662-663, 667.

дилось представление о возможности достижения святости даже язычником через мученическую смерть, как это, например, представлено в «*Золотой легенде*» Якоба Ворагинского: «Потому и царица язычников-персов, приговоренная мужем к жестокой казни и еще не принявшая благодать крещения, стяжала пальмовую ветвь славного мученичества. Ведь мы не можем сомневаться в том, что она, омытая кровью, была удостоена войти в Небесные врата и обрести Царствие Небесное»[18].

Наблюдая массовые гекатомбы этнических войн в американском Вудленде, прежде всего, касавшиеся индейцев, которые приняли христианство, иезуитские миссионеры фактически вписали их страдания в уже существующую христианскую традицию. Особенно это было характерно для миссионеров, действовавших среди гуронов, где в результате упорного десятилетнего труда к началу 1640-х гг. была создана сравнительно постоянная христианская община, и ее члены тут же оказались жертвами ирокезских нападений, участившихся к тому времени. На этом фоне, в 1643 г. суперриор Гуронской миссии о. Жером Лалеман писал провинциалу Франции: «Войны стали более безжалостны, и, хотя они жесточайше разорили эту Страну, не щадя ни пола, ни возраста или состояния людей, однако мы можем истинно сказать, что, кажется, Богу угодно было пожать цветок наших Церквей тем острым мечом. В сердце этой Страны, и к дверям деревень, где наиболее преобладала Вера, ирокезы прибыли… чтобы убить тех, кто поддерживал ее и кто примером и святостью их жизней, уже обладал качествами Апостолов их страны, проповедуя лучше нас величие того, кто делает Святых из варваров»[19]. Смерть христианских «варваров» становится наиболее ярким проявлением ими истинной веры и благочестия, а также залогом возможности их превращения в святых. Здесь пока нет утверждения, что погибшие гуронские неофиты – святые, но возможность достижения этого статуса в качестве божьей милости уже признается. К концу XVII в. иезуиты фактически синонимизируют смерть и обретение индейскими неофитами святости, что, в целом, также укладывается в общехристианские нормы. «Признаюсь, – писал отец Карейль из миссии кайюга Сен-Жозеф в 1670 г., – большое утешение моему сердцу в том, что мы сейчас окружены множеством могил Святых, там, где, по моему прибытию, я видел только могилы нечестивцев»[20]. В случае индейцев Новой Франции эта традиция подкреплялась долгой практикой крещения только при смерти, что было вызвано как частыми эпидемиями, приводящими к массовым смертям, так и опасениями отступничества неофитов.

Важным и тесно связанным с мученичеством аспектом выявления святого с античных времен являлись гонения – попытки принудить христиан отказаться от своей веры, которые папа Бенедикт более мягко обозначил как «враждебное давление нехристианской культуры». Дей-

[18] Ворагинский Иаков 2017: 349.
[19] JR. Vol. XXVIII: 43.
[20] JR. Vol. LIV: 63.

ствительно, иезуитские сообщения из Канады наполнены историями стойкого сопротивления неофитов такому «давлению», что иногда приводило к их героической («святой») смерти. В них зафиксированы также факты расколов внутри племен или отдельных общин, вызванных религиозным противостоянием. Тем не менее, термин «гонение» подразумевает именно «гонение за веру», и иезуиты употребляли его в этом контексте, когда, например, описывали принуждение к замужеству юной неофитки Текаквиты ее домочадцами[21], или обвинения ее же в распущенном сексуальном поведении[22]. Представляется, что здесь продемонстрирован весьма односторонний и поверхностный взгляд на ситуацию. Конечно, конфликты существовали и подчас имели трагическую развязку, но вызваны они были не столько фактом обращения определенного индивида в иную веру, сколько последствиями этого решения для коллектива, членом которого он являлся (семьи, общины или племени).

В данном случае происходит столкновение двух основных векторов, отличавших социоморфистски ориентированные племенные религии от надэтнической христианской традиции. Подавляющее большинство ритуалов и обрядов индейских религий требовало участия всех членов коллектива – от лечебных обрядов до сезонных праздников или пиров по случаю успешной охоты. Полнота вовлечения гарантировала эффективность проводимых мероприятий, жизненно важных для всей общины, особенно связанных с лечением, ведь время утверждения христианской веры среди индейских народов Северо-Восточной Америки совпало с массовыми эпидемиями новых болезней, смертельных для коренных жителей[23]. Но иезуитские миссионеры квалифицировали эту деятельность исключительно как языческую, запрещая неофитам участвовать в ней, и, тем самым, разрушая единство коллектива. Именно это поведение туземных христиан вызывало негативную реакцию со стороны «традиционалистов», рассматривавших его как вредное или предательское. То есть, речь идет не столько о религиозном, сколько о социальном измерении конфликта, обозначенного миссионерами в рамках церковной традиции как «гонения».

В иезуитских текстах складывается определенная форма для описания персонажей и их поступков, связанных с дискурсом святости, но не признанных официально святыми. Прежде всего, эта форма характеризуется дистанционностью и недосказанностью, оставляющих для иезуитских агиографов пространство для маневра в признании или отрицании туземной святости. Пример такой недосказанности (незавершенности) в оценке поведения индейского неофита как святого хорошо ви-

[21] Именно благодаря этому стереотипу и родилось знаменитое прозвище Катрин Текаквиты как «Лилия могауков»: Клод Шошетье, описывая противостояние Катрин и ее родственников, назвал девушку «лилией среди терниев», подчеркивая неприятие окружающей средой ее веры (Chauchetière 1940: 142).

[22] Chauchetière 1940: 140, 179; Cholenec 1940: 259-260.

[23] О роли эпидемий в результатах иезуитской миссионерской деятельности см.: Федин 2016: 247-267.

ден в пассаже из *Истории Новой Франции* (1744) Шарлевуа: «Ирокез, окрещенный при смерти Жогом, умер на руках слуги Божьего, с чувствами, которые характеризуют смерть Святых. Могаукский кантон, который он оросил своей кровью, произвел изобильный урожай»[24]. Иезуитский историк не говорит «этот ирокез – святой», он говорит лишь о неких «чувствах», характерных для «смертей святых», дающих возможность двойного толкования этого факта: «умер святой человек» или «человек умер святой смертью», но сам святым не является. Несмотря на то, что в данном контексте употребление термина «святость» выглядит как синоним понятия «благочестие», к 1670 гг. в среде иезуитов Новой Франции, вероятно, появляется группа миссионеров, готовых идти дальше по пути признания «туземной святости» как самостоятельного явления. Смерть набожной могаукской девушки Катрин Текаквиты в иезуитской редукции Су-Сен-Луи, близ Монреаля, в 1680 г., предоставила возможность этим миссионерам объявить ее святой и инициировать развитие ее культа как целительницы и защитницы жителей колонии.

Итак, концепция туземной святости в иезуитском миссионерском дискурсе окончательно сложилась к концу XVII в., хотя впервые была опубликована в виде жития Катрин Текаквиты лишь в начале XVIII в. После ее смерти произошли «сверхъестественные события», свидетельствующие о ее святом статусе. И у индейцев, и у миссионеров были видения возносящейся на небо Текаквиты, а ее четки и земля на могиле обнаружили чудесную целительную силу. В конечном счете, ее могила стала местом паломничества, куда стекались и туземные и французские пилигримы, стремясь излечить физические или моральные недуги.

Ее иезуитский наставник Клод Шошетье не осмелился публично заявить об этом невероятном соединении дикости и христианской святости, но посвятил тридцать лет жизни задаче подтверждения своей веры в святость Текаквиты. Он записал рассказы всех, кто знал Катрин, зафиксировал и систематизировал все чудеса, последовавшие за ее смертью, по сути, став автором культа Лилии Могауков. Причем супериоры постоянно ограничивали его энтузиазм, и Шошетье прямо говорит, что это было из-за того, что Текаквита была «дикаркой» и официальная церковь не принимала свидетельства ее божественного избранничества[25].

Наконец, в 1717 г. на страницах своего парижского периодического издания «*Любопытные и поучительные письма относительно Азии, Африки и Америки*» Общество Иисуса официально издало Житие Катрин Текаквиты, которое стало весьма популярным не только во Франции, но и в Мексике, Германии и Голландии. Вслед за этим, в 1720 г., иезуиты издали жития других индейских «святых», которые были пленены и сожжены «неверными»[26]. Провозглашенные мучениками, они присоединились к Текаквите в качестве объектов колониального почи-

[24] Charlevoix 1900. Vol. II: 150.
[25] Chauchetière 1940: 114.
[26] Lettres édifiantes et curieuses… 1838: 647-668.

тания. Но несмотря на то, что автор этих сообщений о. Шоленек считал их самих и их мучения «святыми»[27], официальная иезуитская версия туземной святости ограничилась только Катрин Текаквитой[28].

В рамках иезуитского дискурса туземной святости XVII – первой половины XVIII в. можно выделить два аспекта этого феномена: мужской и женский. Это различие было обусловлено как традиционным распределением гендерных ролей в индейских обществах, так и паттернами, характерными для западной христианской цивилизации в целом и французского общества раннего Нового времени, в частности.

Охотничье-собирательские и раннеземледельческие общества североамериканского Вудленда диктовали естественное разделение труда между мужчинами, воинами и охотниками, и женщинами, земледельцами и собирателями, хранительницами семейного очага. Соответственно формировались и гендерные ценности: мужские, предполагавшие такие качества, как сила, храбрость, ловкость и пр., и женские, концентрирующиеся вокруг производства (трудолюбие, терпение, искусность) и воспроизводства (фертильность, заботливость). Аналогично определялись гендерные характеристики и во французском христианском обществе XVII в.: для мужчин они сводились к понятиям чести, храбрости, справедливости, для женщин – к смирению, чистоте (как нравственной, так и физической), хозяйственности. В данном случае важно отметить, что оба «гендерных комплекса», и индейский, и французский, предполагают активность мужских ролей и пассивность женских, что и получит свое воплощение в иезуитском дискурсе туземной святости: мужчины-святые – это воины, героически сражавшиеся, страдавшие и павшие за веру; женщины-святые – воплощение добродетелей целомудрия и смирения. Мотив страданий характерен для обоих полов, с той разницей, что мужчина, как правило, подвергается им извне (пытка, смерть в бою), а женщина – изнутри (аскетические практики самоумерщвления и самоограничения плоти); его страдания возвеличивают, ее – очищают.

Характерный для христианской традиции мотив целомудрия и невинности был многократно усилен в период Контрреформации[29], что нашло отражение во взглядах ее передового отряда – ордена иезуитов. Так, иезуитский миссионер в Труа-Ривьер Жак Бюте, в 1652 г. описывая христианку-аттикамек по имени Анжелик, отмечал те качества, которые, по его мнению, делали ее «истинной Святой», а именно, трудолюбие, благочестие и чистоту: «все свое время, свободное от работы, она посвящает наставлению ближних или молитве. О, какое замешательство для меня видеть, как эти бедные Варвары – без Священника, без Мессы

[27] Ibid: 665, 666, 668.

[28] Например, в Истории Новой Франции (1744) Шарлевуа отмечено, что в Lettres édifiantes et curieuses было сообщено «о жизни и святости Катрин Текаквиты», но в отношении других персонажей он упоминает лишь «о драгоценной смерти некоторых Ирокезских неофитов обоих полов, которые вынесли самую ужасную муку и пролили свою кровь за Христа» (Charlevoix 1900. Vol. I: 88).

[29] Репина 2002: 48-49.

и без какой-либо помощи – сохраняют себя в такой чистоте и пыле!»[30]. Иезуитами также подчеркивалась женская добродетель невинности и целомудрия: «Вот парадокс, который с трудом найдет доверие в умах, не знакомых с Дикарями. Там была крещена молодая женщина… которая оставалась девственной, хотя у нее было три мужа подряд. Эта бедная девушка была воспитана в невинности первых веков… и такова традиция этого племени»[31]. А в своей реляции за 1663 г. суперриор канадской миссии Ж. Лалеман подчеркивал святость целомудренной вдовы, «которая живет как Святая среди тех людей, хотя они не знают, какова Святость. Подавая пример, вовсе не известный среди тех людей, которые полностью преданы разврату, она добровольно посвятила оставшуюся часть своего вдовства Целомудрию»[32].

Совсем близко к признанию индейской девственницы святой иезуиты подошли к концу 60-х гг. XVII в. В 1668-1669 гг. в очередных томах Иезуитских реляций была опубликована история под названием «*Драгоценная и Замечательная Смерть Дикой Девочки 14 лет*», принявшей обет вечного целомудрия. Ее благочестие было вознаграждено видениями Девы Марии; иногда, она могла даже уловить райские ароматы. Естественно, она умерла молодой, причем ее труп оказался нетленным, когда могила была открыта девять месяцев спустя[33]. Здесь присутствуют элементы агиографии, но эта и подобные ей истории туземного благочестия оставались отрывочными и неполными, «дикую девочку» даже не назвали по имени. Никто не сохранил реликвии, не организовал культ поклонения, не написал жития. Индейцы продолжали оставаться лишь объектами приложения усилий европейских миссионеров, духовными подопечными, несмотря на явные признаки святости.

Апогея идея женской чистоты и святости достигла лишь в культе св. Катрин Текаквиты. Его инициаторы отцы П. Шоленек и К. Шошетье, миссионеры редукции Су-Сен-Луи (Кахнаваке), в которой окончила свои дни ирокезская девушка, первыми зафиксировали не только основные черты этого качества святой женщины, но и дополнили его новыми аспектами, отражавшими особенности и противоречия европейско-аборигенного контакта колониальной Северной Америки, формируя тот религиозно-культурный феномен, который А. Грир назвал «колониальной агиографией»[34]. К этим новым элементам относилось и гипертрофированное понимание чистоты, выходящее за рамки традиционных целомудрия и невинности, и включавшее стремление очистить объект еще и от неевропейских качеств – расовых, гендерных, культурных.

В рукописной версии жития Катрин (1695) ее исповедник о. П. Шоленек оставил интересное описание посмертной трансформации святой:

[30] JR. Vol. XXXVII: 59.
[31] Ibid: 153.
[32] Ibid. Vol. XLVIII. P. 125-127. Ср.: Vol. L: 123-125.
[33] Ibid. Vol. LII: 27-43, 228-33.
[34] Greer 2000: 325-329.

«Это лицо, столь обезображенное болезнью и смуглое, внезапно изменилось через четверть часа после ее смерти, и стало на мгновение настолько красивым и настолько белым, что я немедленно увидел это... Признаю открыто, что первой моей мыслью было то, что Катрин в тот момент, возможно, вступила на небеса, отразив своим целомудренным телом маленький луч славы, которой овладела ее душа»[35]. О. Шошетье, пишущий о том же событии независимо и параллельно Шоленеку, также отмечал, что лицо умершей Текаквиты «казалось более красивым, чем при жизни»[36]. Таким образом, Бог удалил не только знаки болезни и страданий, но и расовой неполноценности, наделив индейскую женщину сверхъестественными качествами чистоты: сиянием и белизной.

Залогом такого чудесного преображения мертвой индейской девушки, по крайней мере, с точки зрения Шоленека, ставшей официальной позицией всего ордена с XVIII в., стали именно невинность и целомудрие: Катрин сознательно и еще до крещения избегала брака[37]. В редукции только «девственность, целомудрие и сдержанность были предметом ее бесед» с неофитами и миссионерами[38]. Само название *Жития* Текаквиты за авторством Шоленека сразу акцентирует на мотиве девственности: «*Первая Ирокезская Дева*», фактически отрицая девство всех остальных ирокезок, крещеных и язычниц[39].

Более того, Шоленек утверждал, что Текаквита принесла обет безбрачия в 1679 г., за год до своей смерти, впечатлившись святой чистотой монреальских госпиталиток[40]. Это важный факт, который стал частью основы канонического признания святости Катрин в последующем. Но, во-первых, нет никакого документального подтверждения этого обета, кроме слов о. Шоленека, написанных спустя 15 лет после смерти Катрин, когда ее культ уже стал общепризнанным в Новой Франции и даже проник в придворное окружение Людовика XIV. Во-вторых, его коллега и инициатор признания Текаквиты святой о. Шошетье прямо заявлял в своей версии ее жития, написанной за десять лет до книги Шоленека, что «если бы кто-либо позволил ей дать обет, это не был бы обет безбрачия, хотя она полностью соответствовала такому обету, что заставляет меня полагать, что она получила заслугу этого. Священнику [Шоленеку? – *А.Ф.*] жаль, что после ее смерти это уже нельзя сделать»[41]. Из этого пассажа можно понять, что Катрин (возможно, при посредстве Шошетье) просила о том, чтобы ей позволили принести какие-то обеты, но Шоленек, исполнявший в то время функции супериора редукции[42],

[35] Cholenec 1940: 306-307.
[36] Chauchetière 1940: 205-206.
[37] Ibid: 125.
[38] Cholenec 1940: 299.
[39] Greer 2005: 173-174.
[40] Cholenec 1940: 276, 288.
[41] Chauchetière 1940: 211.
[42] Первый настоятель редукции в Су-Сен-Луи о. Ж. Фремен из-за плохого здоровья был вынужден летом 1678 г. вернуться во Францию, новый супериор Ж. Бруйя при-

отказал в этом. Тем не менее, обет безбрачия подчеркивал осознанное стремление «дикой христианки» к чистоте и поэтому был спустя годы отражен сначала в неофициальном иезуитском житии, а спустя столетия повторен на площади св. Петра папой римским.

Тот факт, что именно женщина стала первой признанной иезуитами святой среди туземных христиан, может быть объяснен комплексом факторов. Прежде всего, заметен субъективный фактор: Текаквита была лидером религиозного объединения женщин редукции, отказавшихся от брачных и сексуальных связей и предававшихся суровейшей аскезе (что, собственно, и стало причиной смерти Катрин). Впечатленный встречей с ней и ее образом жизни (и, конечно, смерти!) еще молодой и сравнительно неопытный миссионер Клод Шошетье воспринял все случившееся в мистическом ключе, переживая повторяющиеся видения и знамения, связываемые им с образом Катрин Текаквиты[43]. Именно он начал процесс сбора фактов, связанных с ее благочестивой жизнью и посмертными чудесами, которые в конце концов составили ее житие (1685)[44]: первое полноценное агиографическое произведение, посвященное американскому индейцу. Его энтузиазм был поддержан (не без колебаний) колониальным орденским руководством к концу столетия, а в начале следующего, супериорами в метрополии.

Менее очевидным, но вместе с тем и более значимым фактором, определяющим гендерную форму признанной «туземной святости», является общеевропейское представление о женщине, как находящейся на более низкой, по сравнению с мужчиной, ступени и в физической, и в духовной иерархической системе. В этом контексте представления о женской святости во Франции с позднего Средневековья структурировались вокруг идеи, что чем женщина менее знатна, образована и утонченна, тем вероятнее возможность обретения ею святости[45]. С этой точки зрения, индейская («дикая» в терминологии французов XVII в.) женщина оказывалась наиболее полным воплощением простоты, невежества, грубости, но и открытости божественному воздействию, проводником его мощи, что и делало ее святой в глазах европейской аудитории. В том же гендерном контексте, индейские мужчины, претендовавшие на статус святых на основе своих мученических смертей, менее подходили на эту роль, так как их было сложнее вырвать из культурного контекста туземной пытки, как ярко свидетельствовал случай Жозефа Онахаре.

Те же самые гендерные характеристики лежали в основе и общего восприятия европейцами Нового света и его коренного населения, прежде всего факта его покорения и освоения (как физического, так и духов-

был в 1679 г., до его появления о. Шоленек, как професс (иезуит четырех обетов) и более опытный миссионер, возглавлял это поселение (JR. Vol. L: 175).

[43] Грир, фактически, приписывает именно духовным исканиям Клода Шошетье то, что впервые в истории «колониальной агиографии» индеец был признан святым (Greer 2005: 23).

[44] The Positio 1940: 312-313, 406.

[45] Тогоева 2018: 149.

ного). Уже в XVI в. они были перенесены в качестве культурных маркеров на завоеванные заморские территории и народы. Покорность и смирение, характеризующие европейский женский гендер, стали качествами покоренных стран, вплоть до представления Америки в виде женщины (и, как правило, дикой) и связанные с этим стереотипы, дожившие до современных дней в образе Покахонтас, Сакагавеи и, в том числе, Текаквиты. Ассоциация колониальной действительности с женскими атрибутами, возможно, сыграла свою роль и в выборе женского аспекта туземной святости, как наиболее репрезентативной для европейцев.

Следуя концепции Эдит Вышогрод и Алана Грира о том, что важнейшими признаками святости являются «нарративность» (история подвигов святого), «текстуальность» (наличие письменного жития), «телесность» (сохранение присутствия святого в его материальных останках – мощах и реликвиях) и «чудотворность» (обладание сверхчеловеческими возможностями при жизни и/или после смерти)[46], мы видим, что из всех потенциальных индейских святых, о которых сообщали иезуитские корреспонденты, только Катрин Текаквита обладала всеми вышеперечисленными признаками.

Таким образом, формирование представлений иезуитов Новой Франции о возможности обладания американскими индейцами качествами святости прошло ряд этапов: от понимания в первой половине XVII в. святости как обычного благочестия, отличаемого от последнего лишь объектом применения этого термина – к умершим неофитам; через признание во второй половине века святыми туземных христиан, мученически умерших за веру, как правило, мужчин; к окончательному утверждению этого феномена в первой половине XVIII в. в форме культа св. Катрин Текаквиты, с одной стороны, отражавший степень колониального «присвоения» туземной Америки и ее обитателей, с другой, фиксирующей их успехи (и их пастырей-иезуитов) в христианизации.

Официальное признание феномена «индейской святости» к началу XVIII в. (хотя бы в рамках иезуитского ордена), стало завершением долгого процесса развития представлений об аборигенном населении Новой Франции и Нового света вообще: образ Другого, «благородного дикаря» расширился, включив в себя те знаки святости, которые до этого были лишь прерогативой европейского миссионера. Возможно, это стало результатом полемики между иезуитами и реколлектами о качественных результатах их апостолата в Канаде, развернувшейся в это время. Но возможно, «духовное» уравнивание туземца и европейца действительно отражало как степень христианизации аборигенного населения, так и эволюцию представлений иезуитов о роли и месте неевропейских народов в мировой истории (точнее, ее сакральном контексте). Другое дело, что «уравнивание» произошло ценой нивелирования индейской культурной традиции, присвоения индейскому христианину тех качеств, которые были элементами иной системы духовных и ценностных коорди-

[46] Wyschogrod 1990: 3-30; Greer 2005: 150.

нат. И когда папа Бенедикт озвучил добродетели ирокезской девушки Катрин Текаквиты, делавшие ее святой, он продолжил традицию «колониальной агиографии» и «присвоения культуры», которые лежали в основе иезуитского миссионерского дискурса «туземной святости».

ИСТОЧНИКИ

Cappella Papale per la Canonizzazione Dei Beati. Omelia del Santo Padre Benedetto XVI. Piazza San Pietro, Domenica, 21 Ottobre 2012 http://www.vatican.va/news_services/liturgy/libretti/2012/20121021.pdf

Charlevoix P.-F.-X. de. History and General Description of New France / ed. J. G. Shea. Vol. I-VI. N. Y., Francis P. Harper, 1900.

Du Creux F. The history of Canada or New France / ed. by J. B. Conacher. Vol. I-II. Toronto, Champlain Society, 1951-1952.

The Jesuit Relations and Allied Documents, Travels and Exploration of the Jesuit Missionaries in New France, 1610–1791. 73 vols. / ed. by R.G. Thwaites. Cleveland, The Burrows Brothers Company, 1896–1901.

Lettres de la révérende mère Marie de l'Incarnation. T. 1-2. P., Librairie internationale catholique; Tournai, Vve. H. Casterman, 1876.

Lettres édifiantes et curieuses concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique: avec quelques relations nouvelles des missions, et des notes géographiques et historiques / publiées sous la direction de L. Aimé-Martin. T. 1. Paris, A. Desrez, 1838. 820 p.

Monumenta Novae Franciae. Vol. I–IX / ed. par L. Campeau. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1967–2003.

The Positio of the Historical section of the Sacred congregation of rites on the introduction of the cause for beatification and canonization and on the virtues of the servant of God, Katharine Tekakwitha, the Lily of the Mohawks; being the original documents first published at the Vatican polyglot press now done into English and presented for the edification of the faithful. New York, Fordham University Press, 1940. 453 p.

Ворагинский Иаков. Золотая легенда. Т. I. Москва, Изд-во Францисканцев, 2017. 527 с. [Voraginskij Iakov. Zolotaya legenda. T. I. Moskva, Izdatel'stvo Franciskan-cev, 2017. 527 s.].

Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II-II. Вопросы 123-189. К., Ника-Центр, 2014. 736 с. [Foma Akvinskij. Summa teologii. CHast' II-II. Voprosy 123-189. K., Nika-Centr, 2014. 736 s.]

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Greer A. Colonial Saints: Gender, Race, and Hagiography in New France // The William and Mary Quarterly. Apr. 2000. 3rd Ser. Vol. 57. No. 2. P. 323-348.

Greer A. Mohawk Saint: Catherine Tekakwitha and the Jesuits. N.Y.: O.U.P., 2005. 249 p.

Pearson T.G. Becoming Holy in Early Canada. Montreal & Kingston; L.; Ithaca, McGill-Queen’s University Press, 2014. 295 p.

Wyschogrod E. Saints and Postmodernism: Revisioning Moral Philosophy. Chicago: University of Chicago Press, 1990. 326 p.

Репина Л.П. Женщины и мужчины в истории: Новая картина европейского прошлого. Очерки. Хрестоматия. М., 2002. 352 с. [Repina L.P. ZHenshchiny i muzhchiny v istorii: Novaya kartina evropejskogo pro-shlogo. Ocherki. Hrestomatiya. M., 2002. 352 s.].

Тогоева О.И. “Idiotas, ac sine litteris mulierculas”? Жан Жерсон и проблема женской святости // Европа святых. Социальные, политические и культурные аспекты святости в Средние века. СПб., 2018. С. 143-158. [Togoeva O.I. “Idiotas, as sine litteris mulierculas”? ZHan ZHerson i problema zhen-skoj svyatosti // Evropa svyatyh. Social'nye, politicheskie i kul'turnye as-pekty svyatosti v Srednie veka. SPb., 2018. S. 143-158.].

Федин А.В. Влияние эпидемий на процесс христианизации индейцев Новой Франции в XVII в. // Диалог со временем. Вып. 55. М., 2016. С. 247-267. [Fedin A.V. Vliyanie epidemij na process hristianizacii indejcev Novoj Francii v XVII v. // Dialog so vremenem. Vyp. 55. M., 2016. S. 247-267.].

Федин А.В. «Дорогами, полными крестов…»: иезуитское миссионерское мученичество в XVII в // Диалог со временем. 2012. Вып. 40. С. 173-201. [Fedin A.V. «Dorogami, polnymi krestov…»: iezuitskoe missionerskoe muchenichestvo v XVII v // Dialog so vremenem. 2012. Vyp. 40. S. 173-201.].

Федин А.В. Идея «благородного дикаря» в «Иезуитских реляциях» XVII в. // Диалог со временем. М., 2010. Вып. 32. С. 65-93. [Fedin A.V. Ideya «blagorodnogo dikarya» v «Iezuitskih relyaciyah» XVII v. // Dialog so vremenem. M., 2010. Vyp. 32. S. 65-93.].

***Федин Андрей Валентинович**, доктор исторических наук, доцент, кафедра всеобщей истории и международных отношений, Брянский государственный университет им. акад. И.Г. Петровского; avfedin@yandex.ru*

"Reflecting in chaste body a small ray of the glory»". Representations of "native sanctity" in the Jesuit missionary discourse in New France

In process of acquaintance to the native world of the North America and successes in its Christianization, the French Jesuit missionaries replaced initial low estimations of moral characteristics of the Indians to their opposite, underlining its nobleness and spiritual potential. The idea that a converted "savage" could become a saint, officially recognized by the Order to the beginning of the 18th century when the Life of an Iroquois saint Catherine Tekakwitha has been published was formed in this context. Emergence and recognition of the phenomenon of «Indian sanctity» signified an end of the long trend in the colonial hagiography of New France: the image of «the noble savage» was extended to include those signs on sanctity, which had previously been a prerogative of the European missionary.

***Keywords:** Jesuits, New France, missionary work, reductions, sanctity, gender.*

***Andrey Fedin**, Dr. Sc. (History), Associate Professor, Department of World History & International relations, Bryansk State University; avfedin@yandex.ru*