

И. Р. ГРИГУЛЕВИЧ

# КРЕСТ И МЕЧ





**Иосиф Григулевич**

**Крест и меч.**

**Католическая**

**церковь в**

**Испанской Америке,**

**XVI–XVIII вв.**

# Предисловие

Католическая церковь появилась в Америке вместе с конкистадорами в конце XV в. С тех пор она является важным идеологическим и политическим фактором в этой части света. В одной из ранее вышедших наших работ (См.: Григулевич И. Р. «Мятежная» церковь в Латинской Америке. М., 1972) рассматривалась деятельность католической церкви в Латинской Америке в новейшее время. В данной монографии мы познакомим читателя с истоками этой деятельности, с ролью и местом католической церкви в колониальной Америке, в основном испанской и, где этого требует изложение материала, — португальской.

Изучение деятельности церкви в колониальный период важно не только для понимания социально-политических процессов того времени, но и для последующей истории Латинской Америки. Оно позволяет понять затяжной характер борьбы за отделение церкви от государства, раздиравшей латиноамериканские страны на протяжении XIX и начала XX в., а также современную роль церкви в этих странах.

Автор ставил перед собой задачу не столько осветить все стороны деятельности церкви в колониальный период (это невозможно сделать с достаточной полнотой в данной монографии), сколько раскрыть ее связи с колониальной системой, с гражданскими институтами, особенно выделяя те моменты, вокруг оценки которых ведутся на протяжении столетий ожесточенные споры и высказываются диаметрально противоположные мнения. Речь идет о таких вопросах, как отношение церкви к конкисте,



закабалению индейцев и рабству негров, характер и значение королевского патроната, оценка деятельности инквизиции и иезуитского ордена, размеры экономического потенциала церкви в колониях.

Американский историк Чарльз Гибсон отмечает, что церковная история — один из тех разделов колониальной истории Испанской Америки, которому особенно трудно дать правильную оценку (Gibson Ch. Spain in America. New York, 1966, p. 89). Гибсон объясняет эти трудности противоречивыми взглядами авторов на роль религии в обществе, недостаточной изученностью отдельных этапов церковной истории, различием в подходе к оценке значения богатств церкви. Все это, бесспорно, играет свою роль. Но главная причина разногласий и споров вокруг тех или иных действий церкви проистекает, на наш взгляд, из различной трактовки самой конкисты и колониального режима. Сторонники испанской колониальной системы уверяют, что сотрудничество церкви с ней было благодеянием для индейских народов, как и сама система, которая якобы вовсе не являлась колониальной. Аргентинский историк Рикардо Левене после второй мировой войны усиленно пропагандировал этот тезис (Levene R. Las Indias no eran colonias. Buenos Aires, 1951). Он и его сторонники даже потребовали, чтобы к истории Америки 1492-1810 гг. не применялись термины «колониальный» или «колониальная эпоха» (См.: Марков В., Коссок М. О попытках реакционной историографии реабилитировать испанский колониализм в Америке. — «Новая и новейшая история», 1960, № 4, с. 130-141). Испания являлась для своих заморских владений не злой мачехой, а любящей «матерью-родиной», заверял Левене. В его представлении это был «период испанского господства и цивилизации», которые осуществлялись в интересах

местного населения. Ссылаясь на королевскую инструкцию 1573 г., запрещающую дальнейшее проведение конкисты и провозглашавшую курс на «мирное» завоевание (пацификацию) индейских территорий и их заселение (колонизацию) выходцами из Испании, Левене утверждал, что конкисты якобы вообще не существовало, что она — клеветническая выдумка авторов «черной легенды», созданной врагами Испании.

Такие взгляды на колониальный период встречаются и в исторической литературе США. Так, Ральф Л. Билс утверждает, что в Мексике имело место не завоевание ацтеков испанцами, а восстание поработанных ацтеками племен, которому испанцы всего лишь дали «толчок» и обеспечили руководство (Lipschutz A. El problema racial en la conquista de America y el mestizaje. Santiago de Chile, 1967, p. 207).

Американский иезуит Ричард Пэтти в свою очередь пишет, что испанцы никогда не относились к своим владениям, как к объекту, который следовало эксплуатировать в исключительных интересах «матери-родины», а считали их «продолжением метрополии» (Pattee R. Introduction a la Civilization Hispano-Americana. Boston, 1945 p. 81).

Пэтти считает владычество колонизаторов в Америке сплошной идиллией. Как будто не было ни конкистадоров, огнем и мечом завоевавших колонии, ни бесчисленных восстаний индейцев и негров-рабов. Ничто не угрожало стабильности испанской власти в Америке, заявляет он вопреки общеизвестным фактам.

Почему сторонники церкви пытаются с таким рвением и упорством вычеркнуть из исторического лексикона само слово «конкиста» или представить ее как своего ро-

да «благодеение» для коренных жителей Америки? Почему они отрицают колониальный характер испанского господства в Америке? Потому что признать существование конкисты и превращение завоеванных земель в колонии Испании — значит признать ответственность за это церкви, активной участницы указанных процессов.

Реабилитации испанского колониального режима служат и продолжающиеся ярые нападки реакционных историков на Бартоломе де Лас Касаса, разоблачавшего ужасы конкисты. К ним примыкает американский исследователь Льюис Хенке, подменяющий конкистадоров Лас Касасом и выдающий его неустанную борьбу против угнетения индейцев за стремление Испании к достижению некоей «справедливости» в ее заморских владениях (Hanke L. *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*. Philadelphia, 1949; idem. *Aristotle and the American Indians*. London, 1959). Между тем, очевидно, что за справедливость боролась не вся Испания, а лишь противники конкисты, которые выступали против официальной Испании, представленной королевской властью, конкистадорами и церковной иерархией. Следует ли удивляться, что сторонники конкисты считают Льюиса Хенке единомышленником Рикардо Левене? (Марков В., Коссок М. Указ. соч., с. 135).

Р. Левене и его последователи заявляют, что колонии вовсе не были колониями, а равными метрополии владениями испанского короля, стремившегося при помощи католической церкви установить в них справедливый христианский порядок. При такой трактовке испанского колониализма будет нелепым обвинять церковь в сопричастности к тому, чего не было.

Если же исходить не из досужих вымыслов сторонников испанского колониализма, а из достоверных фактов, которые говорят о наличии завоевания и установлении колониального режима со всеми сопутствовавшими такой системе атрибутами — угнетением индейского населения, рабством негров, инквизицией, систематическим использованием местных богатств в интересах метрополии, — то естественно возникает вопрос: каково было отношение католической церкви к системе колониального угнетения? На него мы постараемся ответить в данной монографии.

Некоторые исследователи занимают по отношению к церкви так называемую объективную позицию. Они осуждают как ее апологетов, оправдывающих все без исключения деяния церкви, так и ее противников, осуждающих все содеянное ею. Точка зрения таких исследователей состоит в том, что церковь имела свои плюсы и минусы, своих героев и злодеев, она была не лучше и не хуже других общественных институтов своего времени. Следовательно, освещая деятельность церкви, необходимо учитывать не только отрицательные, но и положительные ее стороны, в частности ее просветительскую и благотворительную работу. Такой точки зрения придерживается, например, мексиканский историк Мартин Кирартэ (Quirarte M. *El problema religioso en Mexico*. Mexico, 1967, p. 11-15).

Что можно возразить Мартину Кирартэ и ему подобным? В первую очередь такой объективистский подход смазывает классовую сущность церковного института, являвшегося одним из орудий колониального угнетения. Значит ли это, что церковь не помогала «сырым и страждущим», никого не учила грамоте, не имела своих сподвижников и все церковники были плутами и обманщиками?

ми? Мы далеки от столь примитивного взгляда на деятельность колониальной церкви. Определяющим же в ее деятельности считаем то, что она участвовала в эксплуатации и ограблении индейского населения, отстаивала колониальный порядок, поддерживала рабство негров, выступала против независимости колоний.

Современное буржуазное государство тоже распространяет грамоту, содержит школы и университеты, дома для сирот и престарелых, выплачивает пособия по безработице, даже участвует в социальном страховании трудящихся, и, тем не менее, оно не перестает быть государством на службе капиталистов.

Сегодня церковь тоже занимается благотворительной деятельностью, тоже содержит школы и приюты, однако лакмусовой бумажкой, определяющей ее социально-политическое лицо, все же является ее отношение к буржуазному государству, к капиталистической системе. Ставить так вопрос — значит рассматривать место церкви в обществе с подлинно научных, действительно объективных позиций.

Что только не делают, к каким только ухищрениям не прибегают католические и буржуазные авторы, чтобы оправдать участие церковников в истреблении древнейших индейских культур на Американском континенте! Главный их аргумент заключается в том, что, дескать, ненаучно судить о действиях миссионеров с позиций этических норм нашего времени: миссионеры были детьми своего века со всеми присущими им достоинствами и недостатками. Смешно упрекать их в том, что они не собирали в музеях произведения искусства индейцев (в конце концов, они ведь не были археологами или антикварами). В их задачу входило не сохранение для

потомства индейских раритетов, а обращение в христианство аборигенов. Такой точки зрения, в частности, придерживается французский ученый Робер Рикар, перу которого принадлежит монография о «духовной конкисте» Мексики (Ricard R. La «conquete spirituelle» du Mexique. Essai sur l'apostolat et les methodes missionnaires des Ordres Mendicants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 a 1572. Paris, 1933, p. 49).

В свою очередь иезуит Рубен Варгас Угарте оправдывает разрушение индейских храмов тем, что такова была судьба всех древних цивилизаций, в частности Греции, Рима, Египта и Ассирии. Применим этот пример к Перу — и будет ясно, насколько пустыми и бесполезными являются обвинения безответственных и тенденциозных авторов в адрес церкви (Vargas Ugarte R. Historia de la Iglesia en el Peru (1511-1568), v. I. Lima, 1953, p. 118), беспартийно заявляет иезуитский историк. Что касается уничтожения «идолов», то оно, по его мнению, принесло пользу, так как лишило людей варварских обычаев, возможности практиковать ложные верования (Ibid., p. 118-119).

Реакционные авторы оправдывают разрушение храмов и других памятников индейской культуры тем, что миссионеры были «детьми своего века», с чем нельзя не согласиться. Тем самым эти авторы лишают их ореола благодати, заземляют их деятельность, развенчивают, сами того не желая, претензии на «неизменные моральные» ценности, якобы присущие христианству, показывают всю несостоятельность ссылок на божественное Провидение, будто бы руководившее действиями их собратьев в период конкисты.



Особенно ожесточенные споры ведутся среди историков различных направлений вокруг оценки деятельности Бартоломе де Лас Касаса (1474-1566), непримиримого противника конкистадоров, страстного обличителя их преступлений, борца за права индейцев.

Среди клерикальных и реакционных историков до последнего времени преобладала тенденция отрешивания от Лас Касаса как от графомана и мистификатора, повинного в создании пресловутой «черной легенды», порочащей якобы весь испанский народ, всю Испанию в целом. Противников «черной легенды» меньше всего интересует испанский народ. Под предлогом борьбы с «черной легендой» они пытаются оправдать действия испанских колонизаторов, выдать испанскую колониальную систему за идеальный социальный строй. Они утверждают, что разоблачения Лас Касасом зверств конкистадоров якобы не основаны на фактах, не подкреплены другими источниками, сильно преувеличены, искажены, подтасованы.

С развитием исторической науки в Латинской Америке, с публикацией новых архивных документов и свидетельств участников конкисты, подтверждающих факты, приводимые Лас Касасом, опровергать его с порога стало невозможным даже для самых закоренелых сторонников колониализма и церкви. Разумеется, не все точно в том, что писал свыше 400 с лишним лет назад этот апостол индейцев, имеется в его трудах немало искажений и преувеличений, но разве можно найти хотя бы одного хрониста Индий, более скрупулезного, чем Лас Касас, разве все они без исключения не грешили преувеличениями, не смешивали часто действительность с вымыслом, не путались в географии, не совершали множество других, как принято теперь говорить, фактических ошибок? И разве

делает конкистадоров более гуманными тот факт, что они истребили не несколько миллионов индейцев, как утверждает Лас Касас, а только миллион или даже 500 тысяч?

Это прекрасно понимают его противники, которые в последние десятилетия, особенно после II Ватиканского собора 1962 — 1965 гг., осудившего колониализм, стали поднимать Лас Касаса на щит с не менее коварной целью — выдать его за типичного, подлинного представителя церкви. Новоявленные защитники Лас Касаса, ссылаясь на любые намеки или случайные высказывания в писаниях миссионеров — участников конкисты, пытаются теперь доказать, что будто бы вся церковь — от папы римского до последнего клирика в Новом Свете, даже те церковники, которые, как Мотолиния, с пеной у рта осуждали апостола индейцев, — были в действительности его единомышленниками, и не только церковники, но даже и сами колонизаторы, например палач индейцев Эрнан Кортес.

Но утверждать, что Лас Касас был типичным представителем духовенства и колонизаторов его времени, столь же нелепо, как выдавать жертвы инквизиции Джордано Бруно и Кампанеллу за примерных служителей церкви XVI столетия.

Голос Лас Касаса не могли заглушить ни звон мечей конкистадоров, ни злобные и клеветнические выпады его противников, ни различные манипуляции церковных историков. Он все еще продолжает звучать в защиту пораженных народов и осуждать преступления завоевателей. К авторитету Лас Касаса — защитника индейцев и противника колонизаторов — прибегали такие борцы за свободу народов Латинской Америки, как Франсиско де Миранда, Симон Боливар, мечтавший назвать столицу

свободной Латинской Америки «Лас Касас». О нем с уважением говорил Хосе Марти. Ему посвятили страстные произведения, проникнутые духом освободительной борьбы, поэт Пабло Неруда и писатель Мигель Анхель Астуриас.

Немало стараний приложили церковные историки, чтобы обелить колониальную инквизицию, преуменьшить ее злодеяния. Некоторые из них представляют священное судилище как независимое от королевской власти учреждение, раздувая значение конфликтов между инквизиторами и колониальными властями. В действительности суть этих конфликтов сводилась к борьбе за первое место в подавлении любых проявлений сопротивления испанскому владычеству в Америке. Конфликты между инквизицией и светской властью были разрешены Карлом III в пользу последней: окончательное решение всех спорных вопросов, касавшихся юрисдикции инквизиции, оставалось за вице-королем, без согласия которого св. трибунал не мог публиковать свои эдикты и приговоры. Союз между инквизицией и светской властью проявлялся и в том, что светская власть выполняла приговоры св. трибунала. Должности вице-королей и инквизиторов тесно переплетались. Несколько инквизиторов (например, Мойя, Палафокс в Мексике) завершили свою деятельность в колониях на посту вице-короля (Lloyd Mecham I. Church and State in Latin America. Chapel Hill, 1966, p. 35).

Инквизиция одним своим существованием душила любое проявление критической мысли по отношению к колониальному режиму и господствовавшей католической идеологии. Даже далеко не радикальный участник движения за независимость в Ла-Плате священник Грегорио Фунес признавал, что «в колониальный период, при

господстве церкви, мысль была рабской и даже душа не принадлежала людям» (The Conflict between Church and State in Latin America. New York, 1964, p. 10).

Иезуит Феликс Субильяга, один из авторов «Истории церкви в Испанской Америке», не отрицает того факта, что инквизиция использовала пытки, бросала в огонь свои жертвы. Однако он сразу же пытается оправдать ее: «...институты, подобные инквизиции, несовместимые по своей жестокости с взглядами последующих поколений, возникали почти спонтанно в политическом и религиозном климате XVI и последующего века,» (Lopetegui L., Zubillaga F. Historia de la Iglesia en America Española. Desde el Descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX: Mexico, America Central, Antillas. Madrid, 1965, p. 447). Разумеется, ничего «спонтанного» в появлении инквизиции в испанских колониях не было, ее установила королевская власть с согласия папского престола. Задним числом иезуит признает, что жестокие методы инквизиции, хотя иногда и приносили сиюминутную пользу, в целом противоречили мирному установлению церкви в колониях. И, тем не менее, церковь яростно сопротивлялась отмене инквизиции, которая действовала в испанских владениях на протяжении всего колониального периода.

В роли защитника колониальной инквизиции выступает известный испанский «либеральный» историк Сальвадор Мадариага, обосновавшийся с 1928 г. в Англии и пишущий если не на английском языке, то, во всяком случае, для англоязычного читателя.

С. Мадариага в своих работах «Возникновение Испано-американской империи», «Падение Испано-американской империи», «Симон Боливар» и других выступает как сторонник испанского колониального владычества, что

приводит его к апологетической трактовке роли католической церкви, в частности инквизиции, в колониальном обществе. Правда, С. Мадариага, как и подобает «либералу», выступает якобы с объективистских позиций. Цель его — преуменьшить значение преступной деятельности инквизиции, свести ее до «соответствующих скромных», «незначительных», на его взгляд, размеров.

Вот как рассуждает С. Мадариага: испанская церковь в XVI в., в период расцвета инквизиции, была «великим, благородным и творческим институтом» (Madariaga S. de. *The Church and the Inquisition in the Spanish American Colonies*. — In: *The Conflict between Church and State in Latin America*, p. 54), но потом она пришла в упадок я под влиянием духовных и экономических успехов в американских колониях отошла от свойственных ей ранее «евангелического сподвижничества и чистоты».

Упадку церкви якобы препятствовала инквизиция, которая карала служителей господ, поддавшихся соблазну роскоши и сладострастия. Но инквизиция-то карала не разложившихся церковников, а противников церковной идеологии и испанских колониальных порядков.

С. Мадариага утверждает далее, что число казненных инквизицией людей «преувеличено». Она бросила в костер не тысячи, утверждает он, а только какие-нибудь десятки людей, включая покончивших жизнь самоубийством и сошедших с ума в ее застенках. Откуда им взята эта цифра — неизвестно. Но суть не в этом, а в комментариях автора. Подумаешь, есть чему возмущаться! — негодует он. В Англии, население которой равнялось трети Испанской Америки, за тот же период погибло от религиозной нетерпимости во много раз больше людей. С. Мадариага не чувствует, насколько порочна его аргумен-

тация. Убийцу, на совести которого сто невинных жертв, нельзя оправдать только на том основании, что есть другой убийца, который отослал на тот свет тысячу человек, а последнего — на том основании, что есть свехубийцы, на совести которых десятки тысяч жертв.

Но логика не интересует С. Мадариагу. Он утверждает, что инквизиция в колониях была «менее жестока и подвержена предрассудкам» по сравнению с принятыми тогда моральными стандартами. Более того, если исходить из пресловутых стандартов эпохи, она была «доброй и прогрессивной». Ее пытки были ужасны, но они применялись и до нее, и она не «усовершенствовала» их. Да и пытки ли это, если сравнить их хотя бы с методами допроса, применяемыми в настоящее время полицией США. «Даже, — пишет С. Мадариага, — если добавить к казням, за которые была ответственна инквизиция, пытки, приводившие иногда к смерти, — совершенно очевидно, что „святое дело“ в Индиях хотя и несло ответственность за многие страдания, но нельзя сказать, чтобы оно было одним из главных учреждений, специализировавшихся на истязаниях в истории, в особенности если иметь в виду, что жизнь в эти три столетия была дешевой и жестокость господствовала повсеместно» (Ibid., p. 59). И далее: «Инквизиция забрала в Индиях за три столетия меньше жизней, чем одна неделя карнавала среди богатых и беспутных жителей Потоси (Потоси — город в Боливии (в колониальное время — в Перу), славится своими серебряными рудниками и карнавалами). Инквизиция была одновременно человечна и бесчеловечна — как все в ее время... и в наше. Кроме того, она была популярна, слишком популярна. В ней было больше от сплетни, от зависти, от многих острых приговоров, без которых жизнь не жизнь, чем от глубокой обреченности



трагедии, часто связываемой с ее именем» (Madariaga S. de. Op. cit., p. 59). Костры инквизиции? Население обожало любоваться ими, как любую казнь обожают люди во все времена и повсюду. Объявите сегодня о публичной казни в Лондоне, Париже или Нью-Йорке — и сбегутся, точно пчелы на мед, толпы народа, чтобы понаслаждаться ею! Аутодафе — великолепное зрелище из человеческой драмы и красок!

Нет, инквизиторы в испанских колониях, утверждает дон Сальвадор, не были жестокими, скорее их можно упрекнуть в продажности, в коррупции. Они спекулировали деньгами из инквизиционной казны, содержали наложниц, обожали роскошь, иногда отравляли своих соперников, но, кто не грешен, пусть первым бросит камень.

И дон Сальвадор делает вывод: «Инквизиция была частью странной и чудесной жизни в Индиях в один из редких периодов в истории, который смог создать эту ускользающую добродетель — стиль» (Ibid., p. 64).

Что и говорить, дон Сальвадор де Мадариага, профессор Оксфордского университета, с блеском защищает честь и славу колониальной инквизиции. Но его цинизм и изощренная аргументация не убеждают, а скорее вызывают отвращение и чувство брезгливости. Факты опровергают С. Мадариагу, но он не признает фактов. Генри Чарлза Ли (Генри Чарлз Ли (1825-1909) — американский историк, автор книги «История инквизиции в средние века», т. I-II. Перев. С. Г. Лозинского. СПб., 1911-1912. См. также: Lea H. Ch. The Inquisition in the Spanish Dependencies. New York, 1908) он объявляет безнадежно тенденциозным, не утруждая себя никакими доказательствами. Уж лучше Хосе Торибио Медина (Хосе Торибио Медина

(1852-1930) — чилийский историк, автор многочисленных трудов по истории инквизиции в Испанской Америке), советует он, тут же присовокупляя, — хотя он не особенно умен, но более добросовестен (Madariaga S. de. Op. cit., p. 56). Любой критик «святого дела» для дона Сальвадора — сектант или просто болван.

Мадариага не единственный защитник колониальной инквизиции. К ее адвокатам принадлежит и американский историк св. трибунала Ричард Гринлаф, согласно которому инквизиция была необходима, ибо во многих районах испанской империи христианство и местные религии синкретизировались, в результате чего жители практиковали веру, которая по форме была католической, а на практике — языческой. Наличие инквизиции автор объясняет необходимостью уничтожить ересь и перевоспитать индейцев в духе подлинного христианства (The Roman Catholic church in Colonial Latin America. New York, 1971, p. 9).

Итак, по Гринлафу получается, что во всем виноваты индейцы, которые после их обращения в католичество вновь впадали в язычество, чем навлекали на себя заслуженный гнев инквизиции. О том, что синкретизм явился прямым следствием насильственного обращения индейцев в католическую веру, Гринлафу даже невдомек.

Американский историк Хюберт Херринг утверждает, что инквизиция будто бы отражала «глубокие убеждения XVI в.» (Herring H. A History of Latin America from the Beginning to the Present New York, 1963, p. 179) и что верующие считали необходимым уничтожить всякого, кто выступал против официальной церкви, угрожал ее авторитету и единству — будь то обращенные в христианство иудеи, протестанты, скептики или любые другие против-

ники католицизма. Херринг умалчивает о том, что эти «глубокие убеждения» были навязаны инквизицией испанскому обществу путем жесточайшего террора, что только благодаря террору были сокрушены весьма влиятельные испанские эразмисты — сторонники Реформы.

Херринг стремится заверить читателя: инквизиция была использована «сознательными» епископами и вице-королями для борьбы с разложением духовенства и «многие приговоры инквизиции на протяжении ее существования касались священников, бесчестивших свою должность» (Ibidem).

А сами господа инквизиторы кем были? — позволено спросить Х. Херринга. Разве они не были повинны в еще большей степени в тех же преступлениях, за которые они судили своих рясоносных коллег?

Х. Херринг, конечно, не такой уж простака, чтобы не понимать всю необоснованность своих апологетических упражнений. Поэтому рассуждения о колониальной инквизиции он заканчивает признанием: инквизиция все-таки была злом, хотя и с современной точки зрения; другие церковные культы были повинны в не меньшей мере, чем католический, в жестокостях и несправедливостях по отношению к своим противникам и поэтому не могут претендовать на моральное превосходство над католицизмом. Таким образом, раз все творили беззакония, то все невиновны, — таков «главный довод» Х. Херринга.

Американский католический историк Поль Мюррэй в свою очередь призывает к «более сбалансированному, объективному» взгляду на деятельность инквизиции.

«Объективность» в его понимании означает фактическую реабилитацию преступлений инквизиции. Мюррэй уверяет, что «отвращение» людей XX в. к инквизиции

вызвано их неосведомленностью о ее подлинном характере. Мюррэй правде вопреки утверждает, что отсутствие объективных исследований по истории испанской инквизиции и ее колониального «аппендикса» не позволяет вынести «справедливое суждение» об их деятельности (Murray P. *The Catholic Church in Mexico, v. I (1519-1910)*. Mexico, 1965, p. 68-73). И все же Мюррэй не может отрицать существования пыток, аутодафе и костров инквизиции. Хотя и отсутствуют «серьезные монографии» на этот счет, но эти «святые дела» все же творила инквизиция. Но разве мы, американцы, лучше средневековых инквизиторов? — вопрошает Мюррэй. Разве не США сбросили атомные бомбы на Хиросиму и Нагасаки, а как в США относятся к неграм? Поэтому не будем слишком строги к инквизиторам, если не хотим, чтобы последующие поколения относились к нам с такой же строгой меркой (Ibid., p. 74).

Так неуклюже выгораживает инквизиторов — старых и новых — католический историк Поль Мюррэй.

Оценка деятельности иезуитского ордена в колониальной Америке, его место, влияние и значение в системе колониального порабощения местного индейского населения вызывали в прошлом и продолжают вызывать в настоящее время горячие споры между сторонниками и противниками «Общества Иисуса». Его апологеты, в основном историки-иезуиты, пытаются доказать, что орден Лойолы был примером всех христианских добродетелей, даже покровительствовал индейцам, сеял «разумное, доброе, вечное» в колониях, сочувствовал передовой культуре и науке, боролся за независимость колоний, осуждал колониализм, за что его члены якобы были в ко-

вечном счете изгнаны из колоний. Они потерпели за правду.

Совершенно на противоположных позициях стоят противники иезуитского ордена — либеральные историки прошлого и современные прогрессивные историки, рассматривающие этот орден как один из оплотов испанского и португальского колониального режима и категорически отрицающие какой-либо вклад иезуитов в дело борьбы за независимость колоний.

Некоторые современные буржуазные историки, апеллируя к архивным источникам и учитывая все аргументы «за» и «против» «Общества Иисуса», пытаются дать ему объективную оценку. Эта оценка чаще всего служит тем же апологетическим целям и представляет иезуитов в розовом свете — как сподвижников и поборников прав индейского населения. Примером такого объективистского, псевдонаучного подхода к оценке деятельности иезуитского ордена в американских колониях является сборник «Изгнание иезуитов из Латинской Америки» (*The Expulsion of the Jesuits from Latin America. New York, 1965*), в котором собраны выдержки из работ как апологетов, так и противников иезуитского ордена. Составители сборника предоставляют читателю право самому выработать точку зрения на основании представленных в его распоряжение разрозненных материалов, в основном апологетического характера.

Больше всего путаницы в литературе вызывает оценка иезуитского «государства» в Парагвае. На эту тему писали и пишут историки самых различных направлений со времен энциклопедистов по настоящее время.

Защитники иезуитского ордена изображают их парагвайские владения как некую Аркадию, осуществлен-

ную Утопию, идеальную христианскую республику, где индейцы обрели подлинное счастье под руководством их бескорыстных духовных наставников. В историографии этого вопроса имеется направление, выдающее иезуитское «государство» в Парагвае за своего рода разновидность «коммунистического» общества или общества «теократического коммунизма».

Среди популяризаторов социалистических доктрин XIX и начала XX в. можно было встретить и таких, которые из тактических соображений рассматривали иезуитское «государство» в Парагвае как попытку осуществить коммунистические идеалы. Такая трактовка была нацелена на противников коммунизма, в частности из клерикального лагеря, отрицавших самую возможность установления коммунистического общества. Им возражали: «Вы отрицаете, что коммунизм осуществим? Но ведь ваши иезуиты уже практиковали его, и к тому же успешно, в Парагвае!» При этом ссылались на работу иезуита Хосе Марии Парамоса «Республика Платона и Гуарани», в которой утверждалось, что иезуитское «государство» воплотило идеалы платоновской идеальной республики.

В свою очередь сторонники христианского социализма, утверждая, что католическая церковь поддерживала страждущих, приводили в качестве примера то же иезуитское «государство».

На других позициях стоял Элисе Реклю. В блестяще написанном в 60-х годах прошлого века памфлете «Опыты превращения новых людей в старых (Парагвай)» Реклю заявлял, что «иезуитский идеал заключался в неразрывной связи абсолютной духовной монархии с мудро организованной феодальной аристократией, которая давала бы им силу вместе эксплуатировать невежественное



большинство, вытягивая из него все, что возможно вытянуть,» (Реклю Э. Опыты превращения новых людей в старых (Парагвай). — «Дело», 1869, № 9, с. 146).

Что же касается отношения иезуитов к их подопечным — индейцам-гуарани, то, по словам Реклю, «их жизнь в миссиях подобна жизни в великолепно устроенных, снабженных всеми удобствами одиночных тюрьмах, которые изобрела новейшая филантропия взамен смертной казни... Вместе с рогатым скотом искусные воспитатели внутри ограды заключили человеческий скот, который систематически эксплуатировали, заставляя его работать и достаточно питывая частью продуктов, ими же выработанных...» (Реклю Э. Опыты превращения новых людей в старых (Парагвай). — «Дело», 1869, № 9, с. 161-163)

Столь же решительно осудил иезуитский режим в парагвайских миссиях Поль Лафарг в статье «Поселения иезуитов в Парагвае», опубликованной впервые в 1899 г. Ссылаясь на папу Льва XIII, выдававшего себя за «друга рабочих» и сторонника социальной справедливости, П. Лафарг отмечал, что для понимания сущности «Нового Иерусалима», уготованного духовенством для человека, вовсе не надо насиловать свою фантазию и измышлять «государство будущего», а достаточно исследовать «христианскую республику», основанную иезуитами в Парагвае, которая дает довольно точную картину того общественного строя, к осуществлению которого стремится католическая церковь. Изложив подробно историю иезуитских редукций в Парагвае и царившие в них порядки, П. Лафарг указывал, что «христианская республика, основанная иезуитами для полного осуществления евангельских принципов, оказывается при ближайшем рассмотрении очень остроумной и прибыльной смесью

крепостничества и рабства. Индейцы, как крепостные, должны были сами производить средства для своего пропитания и, как рабы, были лишены всякой собственности» (Lafargue P. Die Niederlassungen der Jesuiten in Paraguay. — In: Die Vorlauffer des neuen Sozialismus, Bd. I. Th. 2. Stuttgart, 1895, S. 719-749. Лафарг П. Поселения иезуитов в Парагвае. — В кн.: Из истории общественных течений. История социализма, т. II. СПб., 1906).

Иезуиты, писал П. Лафарг, обрекли индейцев в миссиях на нищенское существование и еще упрекали их за то немногое, чем пользовались эти несчастные. Как капиталисты постоянно изображают своих рабочих пьяницами, так иезуиты обвиняли индейцев в обжорстве и лакомстве.

Наши господа капиталисты, замечает Лафарг, называют пролетариев, производящих для них миллионные прибыли и создающих чудеса современной цивилизации, дураками и лентяями. Иезуиты, подававшие им во всем прекрасный пример, обвиняли индейцев в лени, склонности ко всяким порокам, ограниченности, принуждавшей благочестивых отцов вмешиваться во все их дела.

«Христианская республика» иезуитов, делает вывод П. Лафарг, «отнюдь не была коммунистическим обществом, в котором члены принимали участие в производстве земледельческих и промышленных продуктов и в равной мере имели право на пользование этими продуктами. Наоборот, она была капиталистическим государством, в котором мужчины, женщины и дети — все были обречены на каторжную работу, наказание кнутом и, лишённые всяких прав, прозябали в равных для всех нищете и невежестве, несмотря на процветание земледе-

лия и промышленности, несмотря на колоссальные богатства, созданные их трудом» (Лафарг П. Указ. соч., с. 359-360).

Есть и такие исследователи, которые уверяют, что иезуиты стремились воскресить в редукциях и других своих владениях эгалитарные принципы первоначального христианства. Может быть, иезуиты и считали, что они в своих владениях осуществляли идеалы «града божия», но если это так, то на практике их «град божий» превращался в рабовладельческий фаланстер, в котором, по образному выражению Вольтера, солдатам Лойолы принадлежало все, а их подопечным индейцам — ничего.

Если некоторые сторонники социализма, пытаясь доказать его осуществимость, ссылались при этом на иезуитское «государство» в Парагвае (Такая идея лежит в основе кн.: Святловский В. В. Коммунистическое государство иезуитов в Парагвае в XVII-XVIII вв. Пг., 1924), то реакционные авторы делали это с целью опорочить самую идею социализма, который якобы ведет в конечном итоге к духовному порабощению человека, хотя и обеспечивает ему минимум материальных благ (Lugon C. La republique communiste chretienne de Guaranies. Paris, 1949).

После второй мировой войны интерес к иезуитской «республике» в Парагвае вновь возрос. В ряде работ клерикальных авторов «республика» вновь поднимается на щит в виде прообраза справедливого государственного строя, в котором имелись налицо все признаки «коммунизма». Другие «серьезные» авторы договариваются даже до того, что выдают иезуитский эксперимент в Парагвае за решение проблемы экономического развития слаборазвитых стран в настоящее время.

Жан Десколя, например, противопоставляет ее «марксистскому обществу», заверяя своих читателей, что иезуиты в противовес марксистам пеклись не только о материальном благополучии своих «граждан», но и об их духовном спасении (Descola J. Quand les Jesuites sont ou pouvoir. Paris, 1956, p. 138).

А австриец Фриц Хохвальдер написал на эту же тему театральную пьесу «На земле, как на небесах», в которой утверждает, что орден Лойолы был распущен провидением (!) в наказании за попытку осуществить царство божье на земле!

Сторонники иезуитов представляют их как великих благодетелей и покровителей туземных народов. «Иезуиты были неустанными защитниками индейцев, — утверждает американский историк Хюберт Херринг. — Ревнивые критики обвиняют их в том, что они эксплуатировали своих беззащитных подопечных, но факты показывают, что, хотя они были беспощадны в своем управлении индейцами, они были не менее суровы по отношению к самим себе. Они требовали от других не большего, чем от самих себя» (Herring H. A history of Latin America. New York, 1963, p. 183). Логика рабовладельца!

Индейцев, которых удавалось подчинить путем духовной конкисты, последователи Лойолы считали вечно пребывающими в «младенческом возрасте», а потому нуждающимися в их опеке. Индейцев же, не поддавшихся их «обаянию», иезуиты объявляли «чертовым отродьем», воинством дьявола, олицетворением зла. Отцы-иезуиты относились к своим подопечным отнюдь не со смирением, а с высокомерием и даже с откровенной расистской ненавистью. Например, иезуит Мартин Добрицхоффер, имевший отношение к созданию парагвайских редуций,

писал, что индейцы отличаются тупостью, невежеством и злобой (См.: Магидович И. П. История открытия и исследования Центральной и Южной Америки. М., 1965, с. 307). Карибы, которых иезуиты, несмотря на все свои старания, так и не смогли обратить в христианство, описывались иезуитским миссионером Х. Кассони как «жестокие, бесчеловечные. Они кушают человеческое мясо — главное блюдо на их банкетах, пьют с наслаждением из черепов, которые употребляют в качестве кубков, чем дают вызывающий и несомненный пример своей дикости» (Cassaus J. Historia de la Provincia de la Compañia de Jesus en Nuevo Reyno de Granada en la America. Caracas, 1967, p. 385).

Так рассуждали иезуиты не только 300 лет назад, так рассуждают многие из них и сейчас. Например, иезуит Джером В. Джакобсон, автор работы по истории ордена в Бразилии, пишет, что индейцы были людоедами, ходили на зверей, обращали себе подобных в рабство, стремились удовлетворить свойственное им ненасытное чувство ненависти и мести, убивали своих детей, просто чтобы избавиться от них. «Они ничего не знали о боге, о моральных законах, о единобрачье, находясь под влиянием колдунов, трепетали перед дьяволом и беспокоились только о пище, ходили нагишом» (The Roman catholic church in Colonial Latin America, p. 75). Если подобного рода научнообразные бредни печатаются иезуитами во второй половине XX в., то легко вообразить, как рассуждали на этот счет их предшественники в XVII в.!

Колумбийский историк Индалесио Лиевано Агирре в свою очередь утверждает: иезуиты якобы питали симпатии к индейцам и неграм-рабам, за что их преследовали помещики и рабовладельцы. Иезуиты были вынуждены убраться на «периферию» — в пограничные районы, где

они могли пользоваться «свободой действий», необходимой для создания в Новом Свете социального режима, обеспечивающего экономическое развитие отсталых народов. Иезуитам будто были чужды такие понятия, как «избранные классы», «привилегированные расы», свойственные кальвинистскому учению (Lievano Aguirre J. *Los grandes conflictos sociales y economicos de nuestra historia*, v. II. Bogota, 1960, p. 180). Тот же автор заявляет, что иезуиты на Ориноко создали тип «льянеровской (скотоводческой) демократии», а иезуит Херес считает, что во владениях ордена Лойолы была осуществлена «социалистическая мечта» путем «чуда любви и без помощи утопических слов...» (Lievano Aguirre I. *Op. cit.*, p. 108-109). Есть и такие авторы, которые считают иезуитские редукции попыткой «деколонизации».

Никак нельзя согласиться с перуанским историком Луисом Альбертом Санчесом, который, хотя и признает, что иезуиты «слишком» подчинили себе индейцев и препятствовали их развитию, утверждает, что основная их задача заключалась в «освобождении индейцев от тирании энкомендеросов (колониальных помещиков)» (Sanchez L. A. *Historia general de America*, t. I. Santiago, 1963, p. 352). В действительности все обстояло наоборот. Иезуиты, как и прочие миссионеры, не только не ограждали индейцев от помещичьего гнета, но открывали ему путь, приучая индейцев к повиновению, «усмиряя» их.

«Просветительная» деятельность иезуитов в колониях также служила интересам колонизаторов, ибо ее целью была подготовка преданных колониальному режиму кадров из среды креольского населения и привилегированной индейской верхушки. Это признает Луис Альберто Санчес, когда отмечает, что «иезуиты по своей организованности и дисциплине представляли препятствие для



распространения враждебных церкви доктрин» (Ibid., p. 376).

Если поверить восторженным панегиристам «Общества Иисуса», то иезуиты предстанут перед нами в образе и подобию «рыцарей без страха и упрека», друзей индейцев и негров-рабов, мечтающих построить для них идеальное христианское общество, основанное на всеобщем равенстве и благоденствии.

В действительности нет ничего более далекого от истины, чем подобного рода утверждения. Иезуитский орден не только не осуждал рабство, он участвовал в работорговле и являлся собственником рабов во многих колониях Испанской Америки. Что же касается индейцев, то, выступая против их порабощения светскими колонизаторами, иезуиты стремились сами стать их неограниченными «покровителями», как было в парагвайских владениях ордена Лойолы. Соперничество между иезуитами и светскими колонизаторами было до определенного времени выгодно короне, колониальная политика которой опиралась на принцип «разделяй и властвуй!»

Можно сказать, что нет ни одного раздела истории колониальной Америки, по которому не велась бы сегодня острейшая идеологическая борьба и не делалась бы попытка исказить историческую правду в угоду церкви, возвеличить ее роль, выдать ее за извечную поборницу интересов отверженных, покровительницу обездоленных, сторонницу социальной справедливости и противницу национального угнетения. Объективный анализ колониального общества и роли в нем католической церкви опровергает, как убедится читатель данной монографии, необоснованные претензии церковных апологетов.

# Глава первая. Конкиста, папство и церковь

Открытие Америки Христофором Колумбом в 1492 г. предшествовали следующие события.

Захват Константинополя турками практически закрыл доступ европейцам в Индию, к ее колониальным товарам, цены на которые стали быстро расти. Добившись раньше Испании изгнания мавров со своих земель, Португалия стала планомерно продвигаться на юг вдоль западного побережья Африки.

В 1488 г. португальцы достигли мыса Доброй Надежды, что практически открыло им путь в Индию. Поэтому Португалия дважды — в 1484 и 1488 гг. — отклонила предложение Христофора Колумба финансировать экспедицию с целью «открыть остров Сипанго через Западный океан» (Путешествия Христофора Колумба. Дневники. Письма. Документы. Перев. и комм. Я. М. Света под ред. и со вступ. ст. И. П. Магидовича. М., 1956, с. 40). Колумб не смог получить поддержки также в Англии и Франции, где королевская власть еще не располагала средствами для такого рода предприятий и была занята укреплением своего авторитета и консолидацией монархического строя.

Иначе складывалась обстановка в Испании. В 1469 г. королева Кастильи Изабелла сочеталась браком с наследником арагонского престола Фердинандом, что позволило десять лет спустя, когда Фердинанд унаследовал престол, объединить Кастилью и Арагон в единое испанское государство. Вслед за этим ускорился процесс отвоевания у мавров испанских земель, длившийся с пе-

рерывами около 800 лет. Реконкиста завершилась в 1492 г. падением Гранады — последнего оплота мавров на Иберийском полуострове.

Одной из отличительных черт периода реконкисты был союз королевской власти с католической церковью, иерархия которой в отвоеванных у мавров землях назначалась королем, получившим от папского престола право патроната над ними. А так как к церковным должностям приписывались доходные земли и недвижимое имущество, то по существу и материальное благополучие церковной иерархии зависело от доброй воли королевской власти. Это касалось церковников, действовавших не только на отвоеванных у мавров землях, но и на территориях Кастильи и Леона, ибо за преданность корона могла вознаградить их прибыльными постами на землях патроната. Будучи зависимой, таким образом, от короны, щедро вознаграждавшей ее услуги, церковная иерархия была заинтересована в укреплении могущества королевской власти, она поддерживала короля в борьбе с мятежной знатью и идадьго, а также в его стремлении ограничить городские вольности.

Этот альянс короны и церкви еще больше окреп в связи с последовавшими во второй половине XV в. гонениями против иудеев и мавров, в основе которых лежало стремление короны избавиться от этих общностей, представлявших не только крупный экономический потенциал, но и обладавших определенной религиозной, — а тогда это было равнозначно политической — автономией, препятствовавшей укреплению монархической власти. Корона рассчитывала, что подрыв экономико-идеологического влияния иудеев и мавров будет способствовать сплочению вокруг нее других разрозненных сил испанского общества, в особенности знати и идадьго, и укреп-

лению в них прослойки, связанных с торговлей и промышленностью. Но больше всего от преследований иудеев и мавров выиграла церковь, в «мертвых» руках которой оказалась значительная часть иудейских капиталов и земель, принадлежавших маврам.

Возрожденная в 1481 г. для расправы и ограбления иудеев и мавров испанская инквизиция превратилась со временем не только в оплот католической контрреформы, но и, по выражению К. Маркса,— «в самое несокрушимое орудие абсолютизма» (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 10, с. 431).

Процесс консолидации королевской власти в Испании носил весьма сложный и противоречивый характер, обусловленный в значительной степени ее опорой на такой средневековый институт, каким была католическая церковь. Процесс этот происходил в период революционных сдвигов в общественном организме Западной Европы: развивалась торговля, росли мануфактуры, ремесла, накапливались с невиданной доселе быстротой научные знания, делались гигантские шаги в таких областях, как навигация, кораблестроение, астрономия, расцветали гуманитарные науки, возрождались великие творения искусства древних греков и римлян, создавались новые шедевры мастерами этой во всех отношениях новой эпохи. И всюду, в какой бы области человеческого знания или деятельности ни произносилось новое слово, оно наталкивалось на сопротивление католической церкви — классического феодального института, тормозившего поступательное движение общества, боровшегося против «пагубных новшеств» XVI в.

Став оплотом контрреформации и активным участником колониальных захватов, косвенно подрывавших

тот самый феодальный порядок, который защищала контрреформация, испанский абсолютизм и его союзница церковь не смогли полностью изолировать Испанию от новых веяний XVI в. Самая идея объединенного абсолютистского испанского государства, открытие новых земель и создание могущественной испанской империи, во владениях которой никогда не заходило солнце, борьба с реформацией, необходимость обосновать террор по отношению к иудеям и маврам, захватнические войны, завоевание и покорение многих «новых» народов — все это не могло не вызвать и в действительности вызвало огромное брожение в умах людей, ожесточенные споры, дискуссии, столкновения мнений, породило многочисленные теории и объяснения происходившим событиям.

Во время конкисты завоеватели и сопровождавшие их миссионеры столкнулись с совершенно новой, неожиданной для них проблемой. Довольно быстро они убедились, что открытые Колумбом земли вовсе не были сказочной Индией, Катаем (Китаем) или Сипанго (Японией), а индейцы вовсе не обитатели этих азиатских стран. Если так, то кем же они тогда были? Такими же людьми, как испанцы — христиане? Но ведь эти существа ходили голыми и поклонялись идолам. Значит, их никак нельзя было приравнять к испанцам. Имели ли они вообще «душу»? Следовало ли считать их грешниками или безответственными младенцами? А может быть, они вообще не были людьми, хотя внешне и походили на них? Наконец, откуда они взялись, как появились на свет?

Испанские богословы лихорадочно листали Библию и труды отцов церкви, пытаясь найти в них какой-либо намек на Новый Свет и его странных обитателей. Но разумительного ответа не получалось. Одни церковники утверждали, что индейцы происходят от Каина, убившего

Авеля, другие, и что они потомки Хама, сына пророка Ноя, проклятого отцом за дерзость; третьи, что они потомки одного из некогда исчезнувших колен израилевых, т. е. чистокровные иудеи. Были и такие богословы, которые утверждали, что индейцы не люди, а звери, животные.

О разное, который существовал в этом вопросе, можно судить по следующим двум диаметрально противоположным высказываниям, одно из которых принадлежит хронисту Овиедо-и-Вальдесу, другое — Бартоломе де Лас Касасу. Первый писал в своей «Всеобщей и естественной истории Индий», изданной в Севилье в 1535 г.: «Индейцы по своей природе ленивы и порочны, меланхоличны, трусы и вообще бессовестные лжецы. Их брак лишен таинства, это святотатство. Они идолопоклонники, развратники и занимаются мужеложеством. Их главная забота — жрать, пить, поклоняться их истуканам и совершать животные бесстыдства. Что можно ожидать от людей, черепа которых столь тверды, что испанцы должны оберегаться в сражениях с ними, не бить их мечами по голове, так как мечи тупеют от этого?»

Приблизительно в то же самое время Лас Касас писал: «Бог сотворил этих простых людей без пороков и хитрости. Они очень послушны и преданы их собственным господам и христианам, которым служат. Они исключительно терпеливы, миролюбивы, добродетельны. Они не драчуны, не мстительны, не злопамятны, не мелочны. Кроме того, они более деликатны, чем сама принцесса, быстро умирают от работы или болезней. Несомненно, они были бы самыми благословенными людьми в мире, если бы почитали настоящего бога» (Las Casas B. de.



Coleccion de tratados. 1552-1553. Buenos Aires, 1924, p. 7-8).

Необходимость найти ответ на многие вопросы, порожденные конкистой, объясняет тот факт, почему в период «расцвета» деятельности инквизиции в Испании могли выходить работы Барто-ломе де Лас Касаса и его единомышленников, настроенных оппозиционно и к внутренней, и к внешней политике Испании. Критика испанской действительности зачастую подавалась в этих работах опосредствованно, через критику колониальных порядков и советы, как лучше управлять заморскими владениями, соблюдая интересы местного населения, с большей для короля выгодой.

Центрами острейшей идеологической борьбы стали церковь и подчинявшиеся ей университеты. Корона разрешала высказывание самых еретических мнений, пока не затрагивались ее прерогативы и не подвергались сомнению ее права на абсолютную власть. Зная эту ее слабость, участники споров заверяли короля в своей лояльности. Корона внимательно прислушивалась к этим словесным баталиям, даже сама их поощряла, пытаясь извлечь из них определенную пользу для себя: с одной стороны, в этих спорах выявлялись нужные ей идеи и люди, с другой — споры в известной степени разделяли церковь на враждующие течения, что превращало королевскую власть в арбитра, а точнее — в вершителя судеб церкви.

Когда дискуссия о судьбах Нового Света приняла слишком радикальный характер, Карл V повелел 10 ноября 1539 г. прекратить ее на том основании, что завоевание Америки было совершено с разрешения папы и что подвергать сомнению право Испании на владение за-

морскими землями могло «нанести большой вред и вызвать беспорядки, а также повредить интересам бога и нанести ущерб папскому престолу» (Friede J. Bartolome de Las Casas, precursor del anticolonialismo. Su lucha y su derrota. Mexico, 1974, p. 17-18). Король приказал все выступления и заявления церковников, как и другие документы на эту тему, собрать и переслать правительству и впредь без его разрешения этих вопросов публично не обсуждать. Но этот приказ в связи с отъездом короля во Францию не был приведен в исполнение.

Испанские конкистадоры завоевали американские земли в течение весьма короткого отрезка времени — полвека. Начав с захвата Гаити, Кубы и других Карибских островов, Испания к середине XVI столетия уже распространила свою власть на огромной территории Американского континента от Мексики до Патагонии.

Конкиста увенчалась успехом в результате усилий короны, опиравшейся на конкистадоров и церковников, которые были теснейшим образом связаны с торгово-финансовой прослойкой Испании, финансировавшей их деятельность. Участники конкисты стремились побольше добыть золота и других ценностей в колониях, завладеть землями, поработить местное население, заставить его работать на себя. Эти подлинные цели конкисты маскировались и облагораживались христианской проповедью о спасении душ индейцев, об их духовном и физическом благе, о претворении в жизнь христианских постулатов всеобщей справедливости. Миссию идеологического камуфляжа выполняла церковь, окружавшая ореолом священной благодати сначала феодальный строй, а затем абсолютистскую монархию Испании. В заморских владениях она оправдывала богословскими аргументами коло-

ниальный грабеж, порабощение и угнетение коренного населения.

Таковыми же были и испанские короли той эпохи, подобно двуликому Янусу совмещавшие в себе жадность к мирским благам и власти с христианским благочестием. Буржуазная историография пытается выдать Изабеллу и Фердинанда, Карла V и Филиппа II за мудрых правителей, великих сподвижников христианской веры, стремившихся якобы только к одному — приумножить благополучие своих подданных.

В действительности же эти католические государи (Титул «католический государь» был дарован папским престолом Изабелле и Фердинанду в связи с завершением реконкисты в конце XV в.) были коварными, жестокими и беспощадными правителями, ответственными за ужасы инквизиции и конкисты. Изабелла отличалась непревзойденным ханжеством. Маркс называл ее «фанатичной свиньей», «католической скотиной» (Архив Маркса и Энгельса, т. VII. М., 1940, с. 82, 101). Ее супруг Фердинанд соединял в себе все пороки, которые сделали его идеальным прототипом «Государя» Никколо Макиавелли.

Карл V и Филипп II возглавляли контрреформацию, вели агрессивные войны в Европе. Войска Карла V разоряли итальянские земли, захватили Рим и подвергли его грабежу, сопровождавшемуся насилиями и убийствами, а Филипп II вел длительную кровавую войну против населения Нидерландов, казня без разбора женщин, детей, стариков — всех, на кого могло пасть подозрение в сопротивлении испанским поработителям. Их правление Маркс характеризует как «гнусное господство Габсбургов» (Архив Маркса и Энгельса, т. VII. М., 1940, с. 85).

Конкисту некоторые историки называют последним «крестовым походом», ибо ее участники оправдывали и обосновывали свои действия и поступки религиозными взглядами, ссылками на церковных авторитетов, на христианские доктрины. Конкистадоры считали себя исполнителями, «инструментами» воли божественного провидения, что не мешало им убивать, грабить и угнетать тех, кого они обращали в свою веру, обещая в награду вечное спасение и избавление. Так вели себя миряне, так вело себя и духовенство.

Но если идеология конкисты была сродни идеологии средневековых крестовых походов, то сама конкиста по своему содержанию и характеру принадлежит к другой эпохе, главным действующим лицом которой была нарождающаяся буржуазия.

«Открытие Америки и морского пути вокруг Африки, — писал Маркс, — создало для поднимающейся буржуазии новое поле деятельности. Ост-индский и китайский рынки, колонизация Америки, обмен с колониями, увеличение количества средств обмена и товаров вообще дали неслыханный до тех пор толчок торговле, мореплаванию, промышленности и тем самым вызвали в распадавшемся феодальном обществе быстрое развитие революционного элемента» (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 425).

Абсолютистская Испания XVI в. — сильнейшее государство Европы, а может быть, и мира — открыла эту новую эру, хотя сама так и не смогла переступить ее порога в течение длительного времени. Став первой и самой крупной колониальной державой, Испания превратилась в перевалочную базу для американского золота, оседавшего в конечном итоге в сундуках английской, французской, голландской буржуазии. Впоследствии соперники

Испании переняли ее колониальный опыт и, вооруженные уже собственной — лютерано-протестантской — философией, не менее лицемерной и двуличной, чем католическая, умножили ее преступления в своих собственных заморских владениях.

Колониальное порабощение осуществлялось европейскими державами в разные эпохи и в разных широтах далеко не однозначно. Даже одни и те же страны, например Англия, по-разному управляли своими колониальными владениями. Так, северо-американские колонии, население которых состояло в основном из европейских переселенцев, пользовались в значительной степени правами самоуправления. В Северной Америке Англия расширяла свои владения путем не порабощения индейцев, а их вытеснения или истребления. Та же Англия управляла Индией, используя для этого местных правителей при сохранении существовавших ранее феодальных порядков. В африканских владениях англичане использовали для подчинения местного населения родоплеменную знать. И в Индии, и в Африке туземцы в основном сохраняли свои прежние верования, а также языки. Имел свои особенности французский, голландский, германский колониализм. Испанцы же навязали покоренным народам Америки свой язык, свою веру, свои общественные и правовые институты, свои обычаи, взгляды и даже привычки и вкусы. Америка стала испанской не только потому, что она принадлежала Испании, но и потому, что все в ней было проникнуто испанским «духом». Испанские колонизаторы разрушили автохтонную культуру и пытались подменить ее своей, запретили местные культы, навязав свой, изменили древние географические названия, переименовали на свой лад страны, области и регионы, разрушили древние города и селения, создав новые по

испанскому образу и подобию, ввели свое законодательство, даже свою одежду и т. д.

Сторонники испанского колониализма и церкви утверждают, что этими действиями, хотя они носили чаще всего насильственный характер и влекли многочисленные жертвы среди местного населения, коренные народы Америки приобщались к «дарам и благам» современной цивилизации, выжили, «возмужали» и стали «совершеннолетними», достойными членами современного «христианского общества». Другие колонизаторы всемерно превозносят свою цивилизаторскую роль, выдают себя за бескорыстных «благодетелей» поработанных ими народов. Буржуазные ученые пытаются подменить процесс колониального угнетения безобидной аккультурацией, они говорят о взаимном обмене культурными ценностями, который якобы имел место между колонизаторами и поработанными народами. Все эти разглагольствования о благах, которые будто бы принесли колонизаторы и церковь народам Америки, должны скрыть тот бесспорный факт, что колониализм означал для этих народов духовное и физическое порабощение, эксплуатацию, обман, ложь, тиранию, уничтожение собственных духовных и материальных ценностей. Во всех колониях стремление к независимости — пресловутому «совершеннолетию» — беспощадно подавлялось при активной поддержке церкви. Испанским колониям, чтобы освободиться от своих колониальных «благодетелей», понадобилась 15-летняя ожесточенная кровопролитная война, унесшая несколько миллионов жизней и вызвавшая огромные разрушения материальных ценностей, что крайне затруднило дальнейшее самостоятельное развитие народов этого региона.



Конечно, было бы упрощенчеством утверждать, что католическая церковь выступала только в роли духовного помощника светских колонизаторов в Америке, хотя именно в этом заключалась ее главная функция. Христианская религия, отражающая в себе сложнейшие противоречия реального мира, не только призывала своих последователей к покорности, терпению, всепрощению перед злом, но и порождала в некоторых из них, выражаясь словами испанского историка Фернандо де лос Риоса, «жажду абсолютного совершенства» (Rios F. de los. Religion y Estado en la España del Siglo XVI. Mexico, 1957, p. 156), стремление бороться за это совершенство вплоть до отдачи своей собственной жизни. Идеал абсолютного совершенства, включающий в себя все высшие человеческие добродетели — справедливость, добро, бескорыстие, сострадание и пр., проповедуемый церковью во время многовековой борьбы с маврами, а затем получивший свое бессмертное воплощение в подлинно национальном герое Испании Дон Кихоте, находился в вопиющем противоречии с господствовавшей в Испании действительностью.

Такое противоречие порождало одновременно колонизаторов — жестоких, беспомощных, охочих до золота и славы, мечтавших о завоеваниях, поместьях, рабах, и фанатиков, грезивших построить «град божий» на земле и готовых во имя торжества всеобщей справедливости на любые жертвы. Но это были крайние полюса. Большинство же участников конкисты пыталось совместить «святое с мирским», поклоняться одновременно и богу, и демону наживы, или, как образно выразился Берналь Диас дель Кастильо, солдат Эрнана Кортеса — завоевателя Мексики, «служить богу и королю, нести свет тем, кто живет во мраке, и заодно добывать богатство, которого

ищут все люди» (Diaz del Castillo B. Historia verdadera de la conquista de la Nueva España, t. I. La Habana, 1963, p. 14).

Именно такого рода люди «с крестом в руке и ненасытной жаждой золота в сердце», как писал о них другой современник конкисты Бартоломе де Лас Касас, составляли большинство дворянской вольницы (идальго) в Испании и основной контингент завоевателей в Америке. Их прообразом был сам Христофор Колумб. По словам Бартоломе де Лас Касаса, Колумб все свои дела начинал с обращения к св. Троице, к Иисусу и деве Марии, клялся именем св. Фердинанда, строго соблюдал посты и другие церковные предписания и обряды; называл вновь открытые им острова, бухты, мысы и т. д. именами святых и благодарил господу всякий раз, когда доставляли ему отобранное у индейцев золото. Одновременно с этим Колумб считал, что не бог, а обладатель золота всемогущ. «Золото — это совершенство, — писал он, — золото создает сокровища, и тот, кто владеет ими, может совершить все, что пожелает, и способен даже вводить человеческие души в рай» (Путешествия Христофора Колумба, с. 470).

Глубокое благочестие Колумба не помешало ему предложить сразу после возвращения из первого плавания организовать работорговлю индейцами. Так, в письме Луису Сананхелю и Габриэлю Санчесу Колумб пишет, что вновь открытые земли позволят ему дать «рабов, сколько будет угодно и сколько мне повелят отправить (*в Испанию — Я. Г.*), и будут эти рабы из числа язычников» (Путешествия Христофора Колумба, с. 70).

Направляясь второй раз за океан, Колумб предлагает в «Мемориале» Фердинанду и Изабелле, посланному им в феврале 1494 г., оплачивать ввозимые в Новый Свет

из Испании скот, продовольствие и другие товары рабами-«каннибалами», иначе говоря обращенными в рабство индейцами (Путешествия Христофора Колумба, с. 355), и чтобы с каждого груза рабов испанская корона взимала в свою пользу соответствующий налог.

К. Маркс в «Хронологических выписках» отмечал: [«Разбой и грабеж — единственная цель испанских искателей приключений в Америке, как это показывают также донесения Колумба испанскому двору.»] [Донесения Колумба характеризуют его самого как пирата... [Работорговля как базис!],» (Архив Маркса и Энгельса, т. VII, с. 100).

Результаты первого путешествия Колумба заставили Фердинанда и Изабеллу срочно ходатайствовать перед папским престолом о подтверждении их прав на вновь открытые земли и искать соглашения с Португалией о разделе сфер влияния в зонах предполагаемых новых открытий.

Еще до своего возвращения в Испанию из первого плавания Колумб сделал остановку в Португалии, где 9 марта 1493 г. встретился с королем Жоаном III, которому сообщил о своих открытиях. Португальский король заявил претензии на вновь открытые земли, ссылаясь на то, что папы римские даровали португальской короне права на владение всеми землями, лежащими между Европой и Индией. Действительно, в XV в. такие права предоставляли Португалии папы Мартин V, Николай V, а также Каликст III буллой «Интер коэтера» от 13 марта 1456 г. Имелись в виду в данном случае африканские земли.

Испания оспаривала монопольное право Португалии на продвижение в Индию и захват африканских земель.

Однако в 1479 г. по Алькасовасскому соглашению Испания признала его на «острова и земли Гвинеи», как уже открытые, так и те, которые будут открыты, а Португалия взамен признала права Кастильи на Канарские острова (См.: Путешествия Христофора Колумба, с. 247). Соглашение было закреплено и подтверждено буллой папы Сикста IV «Этерни регис» от 21 июня 1481 г., разделявшей неизведанный еще мир на сферы влияния — португальскую (к югу от параллели, проходящей через архипелаг Канарских островов) и испанскую (к северу от этой параллели). Таким образом, южная часть Атлантики отходила Португалии, а северная — Испании.

Право римских пап наделять христианских правителей землями, населенными язычниками или «неверными», было теоретически обосновано в XIII в. кардиналом Энрико де Соуза. Кардинал утверждал, что нехристианские народы могли пользоваться независимостью якобы только до появления Христа, во власть которого, как «верховного владыки мира», они затем перешли. Далее Христос передал свои права над этими народами апостолу Петру, а тот — своим преемникам — папам римским, которые таким образом получили полномочия лишать «неверных» независимости и передавать власть над ними христианским правителям. Доктрина Соузы позволяла христианским правителям с благословения папы оправдывать захват земель «неверных». Она известна также под именем «доктрины об островах», ибо исходя из нее папы подарили английскому королю Ирландию, обязав англичан обратить ирландцев в католичество. На том же основании Португалия захватила впоследствии Азорские острова.

В ответ на обращение Фердинанда и Изабеллы папа Александр VI весьма оперативно в 1493 г. издал не один,

а целых четыре буллы (две «Интер коэтера» № 1 и 2, датированные 3 и 4 мая, «Эксимие девоционис» от 4 мая и «Дулум секидем» от 25 сентября), которые, отличаясь в деталях, фактически перечеркивали установленное Сикстом IV в 1481 г. разделение мира на зоны влияния и определяли новую «демаркационную» линию раздела, идущую в ста лигах к западу и югу от Азорских островов и островов Зеленого Мыса, причем все земли, лежащие к западу и югу от этих линий, передавались Испании. О португальских же правах в указных буллах не упоминалось.

Из четырех булл наиболее полной по своему содержанию была булла «Интер коэтера» (№ 2), датированная 4 мая 1493. На ее содержании стоит остановиться более подробно, ибо она являлась основным документом, предоставлявшим право Испании на ее колониальные владения, а также на обращение в христианство проживавших там народов.

Булла начинается с обращения Александра VI к испанской королевской чете: «Александр, епископ, раб рабов божьих, светлейшим государям — нашему весьма возлюбленному во Христе сыну Фердинанду, королю, и нашей весьма возлюбленной во Христе дочери Изабелле, королеве Кастильи, Леона, Арагона и Гранады, привет и апостольское благословение».

В первом абзаце папа восхваляет христианские добродетели испанских королей, отмечая их вклад в освобождение Гранады «из сарацинской неволи, совершенное во славу имени божьего».

Далее папа говорит о стремлении испанских королей открыть новые земли якобы с единственной целью — «дабы их жителей и обитателей призвать к служению на-

шему искупителю и обратить в католическую веру». Рассказав вкратце о результатах первого путешествия Колумба, в частности о его находках золота и пряностей, и отметив «необходимость возвеличения и распространения католической веры», папа повелевает Фердинанду и Изабелле «приступить, уповая на милость Божию, к подчинению упомянутых островов и материков и их жителей и обитателей, как то подобает католическим королям и правителям, по примеру ваших предков, и обратить их в католическую веру».

Александр VI обещал в этом не только свою, но и бога помощь: «Мы же восхвалим перед господом это ваше святое и достойное намерение; и, делая, чтобы оно было выполнено должным образом и чтобы самое имя нашего спасителя утвердилось в упомянутых странах, ревностно будем поощрять вас ради славы господней; благодаря святому крещению, которое вы получили, вы обязаны исполнять веления апостольские, и, призывая все милосердие господина нашего Иисуса Христа, убедительно просим вас предпринимать с подлинным рвением к вере дело ваше, и побуждайте народы, которые живут на упомянутых островах и землях, к принятию христианской религии; и да не устрашат вас труды и опасности, и да не оставит вас надежда и твердая уверенность в том, что всемогущий бог окажет вам помощь в ваших предприятиях».

Затем папа определил уже указанную демаркационную линию, провозгласив, что все острова и материка — найденные и те, которые будут найдены, открытые и те, которые будут открыты к западу и югу от названной линии, — «мы властью всемогущего бога, предоставленной нам через святого Петра и как заместники Иисуса Христа на земле, даем, уступаем и предоставляем навечно вам и



вашим потомкам, королям Кастильи и Леона, упомянутые земли со всеми владениями, городами, замками, поселками и селениями, с правами, юрисдикцией и всем, что к ним относится».

Булла завершалась такой тирадой: «Точно так же никому не дозволяется нарушать эту нашу рекомендацию, моление, требование, повеление, приказание, запрещение, волю. А тому, кто осмелится поступить так, да будет ведомо, что навлечет он на себя гнев всемогущего господа и святых апостолов Петра и Павла» (Путешествия Христофора Колумба, с. 240-243).

Эта булла легла в основу Тордесильясского договора, заключенного между Испанией и Португалией в 1494 г. Договор продвинул демаркационную линию со 160 до 300 лиг на запад от островов Зеленого Мыса, что позволило Португалии впоследствии «законно» завладеть Азорскими островами, а затем и Бразилией.

Как отмечал К. Маркс, папа Александр «подарил испанцам все, что они завоюют на западе, точно так же как его предшественники „подарили“ португальцам все, что те завоюют на востоке» (Архив Маркса и Энгельса, т. VII, с. 99).

Ссылаясь на папскую буллу, испанские короли впредь обосновывали колониальные захваты стремлением обратить местное население в христианство.

В инструкциях Колумбу в связи с его вторым путешествием на Запад Фердинанд и Изабелла повелевали, чтобы он «всеми возможными путями и способами добивался и стремился привлечь обитателей указанных островов и материка к обращению в нашу святую католическую веру» (Путешествия Христофора Колумба, с. 253-254). Далее указывалось Колумбу: «И чтобы помочь ему

в этом, посылают их высочества в те земли ученого монаха Буйля, а с ним и других духовных лиц (францисканцев), которых упомянутый адмирал должен взять с собой. Эти же духовные лица должны добиться через посредство индейцев, которые прибыли в Кастилью и достаточно хорошо знают наш язык (Речь идет об индейцах, привезенных Колумбом в Кастилью из первой экспедиции и обученных к тому времени испанскому языку), чтобы были изрядно наставлены в делах нашей святой веры жители упомянутых земель» (Путешествия Христофора Колумба, с. 254).

Королевские инструкции об обращении индейцев в христианство не помешали Колумбу завоевать Эспаньолу огнем и мечом и поработить ее население. Однако его заверения о якобы обнаруженных там богатых золотых источниках не оправдались. Когда в 1498 г. Васко де Гама, обогнув Африку, достиг Индии, еще одно утверждение Колумба (об открытии западного пути в Азию) развеялось как дым.

Колумб впал в немилость. По указанию Фердинанда и Изабеллы он был лишен всех привилегий и в кандалах доставлен в Испанию. Корона назначила нового наместника Эспаньолы и разрешила заселять вновь открытые земли преступниками. Смертники обязаны были за свой счет прожить в Индиях два года, прочие же преступники, включая и тех, которые были наказаны отсечением одной из конечностей, — один год. Милость эта не распространилась на еретиков. Зато воры, грабители и убийцы призваны были способствовать «обращению индейцев в христианство и заселению Эспаньолы и Индий Моря-океана, ибо сие будет угодно господу нашему владыке и возвеличит его святую веру, и расширит предел наших коро-

левств и владений», как говорилось в соответствующем королевском указе.

В 1500 г. Изабелла объявила индейцев вассалами короны, запретила обращать их в рабство, а индейцев рабов, ввезенных в Испанию, приказала вернуть на Эспаньолу. Но это вовсе не означало, что индейцы становились свободными. Индейцы — вассалы короны передавались вместе с их землями во «временное» владение завоевателям с обязательством заставлять их работать на сельских работах, на золотых приисках, обращать их в христианство и платить за них короне налоги в размере четвертой части доходов. Эта система получила названия энкомьенды (исп. «энкомендар» — поручать, доверить) и означала введение в Новом Свете колониальной формы крепостного права, отягощенного тройным гнетом: индеец был вынужден работать на владельца энкомьенды, на корону и на церковь, которой он также выплачивал десятину и другие церковные подати. Энкомендеро был лишен права продавать индейцев, но с разрешения короны мог продать энкомьенду вместе с приписанными к ней индейцами или завещать ее. Считалось, что энкомьенда продолжала оставаться собственностью короны, которая в любой момент могла отобрать ее у владельца. Таким образом, единственным участником этой сделки, который не нес никаких расходов и трудов и получал только выгоду, была королевская власть.

С расширением конкисты назрела необходимость юридически обосновать захват новых земель испанскими завоевателями. Этим занялся в 1513 г. по поручению Фердинанда теолог Мартин Фернандес де Энсисо. Он составил список «доказательств», подтверждающих право Испании на захват индейских земель со ссылками на папские буллы и Библию. Фернандес де Энсисо утвер-

ждал, например, что, раз бог обещал иудеям за верность «землю обетованную», он не мог не отблагодарить и Испанию за ее борьбу против неверных мавров, преподнеся ей в качестве награды Новый Свет.

В таком же роде были и другие «доказательства» этого теолога. Его коллега — Хуан Лопес де Паласиос Рубиос, автор трактата «Об океанских островах», излагавшего доктрину кардинала де Соуза, составил уже после смерти Изабеллы знаменитое «Рекеримьенто» (требование), ставшее идейной программой конкисты. Этот документ читался или предъявлялся в виде ультиматума индейцам при покорении Америки. Его содержание с предельной ясностью показывает роль христианской религии в идейном обосновании колониальных захватов в Новом Свете.

«От имени высочайшего и всемогущего и всекатолического защитника церкви, — так начинается „Рекеримьенто“, — всегда побеждающего и никем не побежденного великого короля Фердинанда Пятого, повелителя Испании, обеих Сицилии, Иерусалима и островов и материков Моря-океана, и от имени высочайшей и всемогущей госпожи королевы доньи Хуаны (*между прочим, безумной. — Я. Г.*), дорогой и любимой дочери короля, — Я (имя рек), их слуга, их вестник, их капитан, требую, чтобы вы (*индейцы. — И. Г.*) хорошо усвоили, что бог наш господин единый и вечный сотворил небо и землю, и мужчину, и женщину, от которых произошли мы, и вы, и все сущие в мире этом, и те люди, что будут детьми и потомками. Со дня сотворения мира народилось множество поколений людских, что стало необходимым разделением всех живущих на земле, и возникло много королевств и провинций, ибо, если бы осталось все человечество в од-

ном месте, не могло бы оно прокормить себя достаточно».

Автор «Рекеримьенто» утверждал, что бог «поставил над всеми людьми, что были, есть и будут во Вселенной», святого Петра и обязал всех людей безропотно подчиняться ему.

Далее индейцам сообщалось, что наследник Петра и наместник бога на земле — папа римский, будучи господином мира, дал в дар их земли со всем сущим и живущим на них испанским королям и их преемникам и что «дар сей засвидетельствован в должной форме особыми грамотами (буллами), каковые вы можете увидеть, если того пожелаете. Итак, их высочества — суть короли и господа этих островов и материков в силу указанного дара, и так как почти все живущие на оных островах и материках признали, что их высочества действительно являются королями и господами здешних земель, и стали служить их высочествам, и служат и ныне покорно и без сопротивления, то необходимо, чтобы вы без промедления, будучи ознакомленными со всем, что выше сказано для наставления вас в святой вере, по своей доброй и свободной воле, без возражений и упрямства стали бы христианами, дабы их высочества могли принять вас радостно и благосклонно под свое покровительство и чтобы могли они вас и прочих своих подданных и вассалов обложить податями».

«Рекеримьенто» требовало от индейцев признать церковь госпожой и владычицей вселенной, а папу и испанского короля — повелителями и властелинами индейских земель.

«Если поступите вы так, то сотворите благо, — говорилось в „Рекеримьенто“, — и их высочества и я (*т. е.*

*конкистадор, зачитывавший этот документ. — И. Г.) от их имени примем вас с любовью и лаской, и оставим вам жен ваших, сыновей ваших и достояние ваше, и будете вы свободными, и не обратят вас в рабство, и дано будет вам поступать так, как вы желаете, и так, как считаете нужным, и не принудят вас креститься (хотя, подобно всем жителям этих островов, вы, вероятно, сами изъявите желание обратиться в нашу святую веру, как скоро поведают правду о ней), и даст вам их высочество много привилегий и льгот, и окажет вам многие милости (о такой „милости“, как энкомьенда, разумеется, Лопес де Паласиос Рубиос считал излишне упоминать! — И. Г.).*

Если же не сделаете требуемого или хитростью попытаетесь затянуть решение свое, заверяю вас, что с помощью божьей я пойду во всеоружии на вас, и объявлю вам войну, и буду вести ее повсеместно и любыми способами, какие только возможны, и вас подчиню деснице их высочеств и церкви, и вас, и ваших жен, и детей велю схватить и сделать рабами, и как таковыми буду владеть и распоряжаться в зависимости от велений их высочеств, а вам причиню наивозможнейшее зло и ущерб, как то и следует делать с вассалами, которые не желают признавать своего сеньора и сопротивляются и противоречат ему.



# CONQUISTA CORTAĒLE·LACAVESA·A ATA·GVALPA·INGA·VMĀTAC·VCHIV



mucho atahualpa  
en la ciudad de Cuzco

Jeom o

Конкиста. Казнь Атауальпы

Я предваряю вас, что смертоносные бедствия, которые от этого произойдут, лягут на вашу совесть и вы будете в них виновными, а не их высочества, и не я, и не эти рыцари, что пришли со мной» (Хрестоматия по новой истории, т. I. М., 1956, с. 140-148).

Королевский указ повелевал этот ультиматум — продукт богословской премудрости зачитывать вслух «всем жителям островов и материков Моря-океана» и в случае отказа индейцев подчиниться испанцам употребить для этого силу, оружие. Отказ индейцев подчиниться «Рекеримьенто» давал повод, по мнению теологов, вести против них «справедливую войну» в их же интересах, ибо, сопротивляясь испанцам, индейцы отказывались приобщаться к христианству, чем вредили себе, ибо теряли возможность «спасти» себя, обретя «царство небесное».

«Рекеримьенто» с восторгом было воспринято конкистадорами и миссионерами, но Бартоломе де Лас Касасу этот документ показался нелепым и несправедливым. По его словам, ознакомившись с «Рекеримьенто», он не знал, что делать ему — плакать или смеяться. Каково было индейцам! Когда названный выше Фернандес де Энсисо, сам участник конкисты, растолковал индейцам в Венесуэле содержание «Рекеримьенто», они ответили ему, что папа римский, по-видимому, был пьян, когда дарил то, что ему не принадлежало, а испанский король, принимавший подобный дар, был, по всей вероятности, не в своем уме.

Индейцам не всегда предоставлялась возможность высказать свое мнение конкистадорам по поводу «Рекеримьенто», ибо чаще всего испанцы, зачитав его скороговоркой, принимались наносить индейцам «наивозмож-

нейшее зло и ущерб». Испанский текст «Рекеримьенто» индейцы не понимали, а переводчики были не всегда. И тем не менее, несмотря на всю их нелепость, принципы, провозглашенные в «Рекеримьенто», вплоть до 1533 г. оставались официальной доктриной испанской короны и завоевание Мексики и Перу было проведено в соответствии с ними.

Папский престол, церковь и духовенство полностью одобряли этот позорный документ. Даже в наше время церковники защищают его, утверждая, что порочным было не его содержание, порочными были индейцы, отвергавшие его, чем вынуждали конкистадоров применять к ним насилие. Испанский иезуит Констанине Байле пишет со свойственным колонизаторам презрением к поработленным народам буквально следующее: «Плохое в отношении „Рекеримьенто“ заключалось в том, что оно было предназначено для людей, а читалось полуживотным» (Bayle C. *El clero secular y la evangelization de America*. Madrid, 1950 p. 187).

Не преступник, а его жертва несет ответственность за злодеяния преступника — такова логика этого иезуита.

Сколько бы ни восхваляли сторонники церкви и конкисты благочестие и государственную мудрость Фердинанда и Изабеллы и христианские добродетели завоевателей, какие бы дифирамбы ни пели они в честь их союзников-миссионеров, — факт остается фактом, что конкиста явилась огромным бедствием для народов Нового Света. Не будем спорить о том, были ли конкистадоры более гуманными, чем их представляют, вели ли некоторые из них себя менее кровожадно, чем большинство, или соответствовало ли их поведение роковым обстоя-

тельствам, злосчастному «духу эпохи». Речь идет вовсе не о стремлении опорочить или оправдать завоевателей, а о констатации общеизвестного факта: завоевание Нового Света привело к порабощению местных народов, а посему оно не было и не могло быть благодеянием для них.

Верно, что, открыв и захватив Новый Свет, европейские державы приобщили его к более развитой цивилизации, но не менее верно и то, что это приобщение сопровождалось порабощением и истреблением индейских народов, введением рабства негров, установлением колониального режима, державшегося на угнетении и грабеже индейцев.

Конкиста не была «мирным» походом благородных идальго, мечтавших облагодетельствовать дикарей-индейцев. Тем более она не была «одной из величайших попыток, которую когда-либо видел мир, претворить в жизнь христианские принципы в отношениях между народами» (Hanke L. *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*. Philadelphia, 1949, p. 43), как то с усердием, достойным лучшего применения, пытается доказать в своих многочисленных трудах Льюис Хенке. Этот североамериканский историк ссылается на пример Бартоломе де Лас Касаса и его единомышленников, выступавших против зверств завоевателей. Но не Лас Касас и ему подобные определяли лицо и характер конкисты, не они вершили историю и участь индейских народов, не противники конкисты стали владельцами энкомьенд, золотых приисков, епископских митр, а как раз наоборот — те, кто стоял за колониальный гнет, за порабощение индейцев.

Льюис Хенке называет «испанское завоевание Америки более чем замечательным военным и политическим подвигом» (Ibidem). Этот «подвиг» начался с захвата Эспаньолы. Вот что пишет о нем Бартоломе де Лас Касас в своей обличительной «Кратчайшей реляции о разрушении Индий»:

«Остров Эспаньола был первым из тех, на который, как мы уже говорили, вступили христиане, и здесь положено было начало гибели и истреблению этих людей (индейцев). Сперва разорив и опустошив (остров), христиане стали отбирать у индейцев жен и детей, чтобы заставить их служить себе и пользоваться ими дурным образом, и пожирать их пищу, которую трудом и потом своим индейцы производили, ибо не удовлетворялись (христиане) тем, что индейцы давали им по своей воле...

И некоторые из индейцев прятали пищу, другие — жен и детей, иные бежали в леса, чтобы уйти от таких жестоких и свирепых людей. Христиане секли их плетьюми, избивали кулаками и палками и доходили до того, что поднимали руки на владык индейских...

Христиане своими конями, мечами и копьями стали учинять побоища среди индейцев и творить чрезвычайные жестокости. Вступая в селение, они не оставляли в живых никого — участи этой подвергался и стар, и млад.

Христиане бились об заклад о том, кто из них одним ударом меча разрубит человека надвое, или отсечет ему голову, или вскрыет внутренности. Схватив младенцев за ноги, отрывали их от материнской груди и ударом о камни разбивали им головы или же кидали матерей с младенцами в реку, а когда они погружались в воду, христиане смеялись и шутили, говоря: „Смотрите, как нехристи пускают пузыри!“, или связывали матерей с младенцами



спиной к спине и притом всех, которых находили на своем пути... Воздвигали длинные виселицы так, чтобы ноги (подвешенных) почти касались земли и, вешая по тринадцать (индейцев) на каждой, во славу и честь нашего искупителя и двенадцати апостолов, разжигали костры и сжигали (индейцев) живьем. Иных (индейцев) обертывали сухой соломой, привязывая ее к телу, а затем, подпалив солому, сжигали их. Другим — всем тем, кому желали сохранить жизнь, отсекали обе руки, и руки эти подвешивали к телу, говоря этим индейцам: „Идите с этими письмами, распространяйте вести среди беглецов, укрывшихся в лесах...“

...И так как все, кто мог сбежать, укрывались в лесах или горах, спасаясь от людей, столь бесчеловечных и безжалостных, таких жестоких скотов, истребителей и смертных врагов рода человеческого, то были обучены и вымуштрованы отчаяннейшие псы, которые, завидя индейца, в мгновение ока разрывали его на куски. А бросались они на людей и пожирали охотнее, чем свиней. Эти псы творили великие опустошения и душегубства.

А так как иногда — при этом мало и редко и по справедливой причине — индейцы убивали кого-нибудь из христиан, то последние сговаривались между собой, что за одного христианина, которого убьют индейцы, христиане должны убивать сто индейцев...» (Путешествия Христофора Колумба, с. 505-506).

Такие же зверства учиняли конкистадоры при завоевании Кубы и других американских земель. Этими зверствами завоеватели пытались устрашить, терроризировать аборигенов, заставить их повиноваться, выполнять беспрекословно волю испанцев. «Глас господень индейцы слышат только тогда, когда они слышат залпы ог-



нестрельного оружия» (Hanke L. *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, p. 82), — утверждали конкистадоры.

Индейцы, естественно, сопротивлялись. Вождь кубинских индейцев Атуэй предпочел смерть на костре подчинению угнетателям. Миссионеры обещали ему за согласие принять христианство «пропуск» в рай. Атуэй спросил, встретит ли он там христиан.

Испанцы ответили утвердительно, тогда индейский вождь отказался от крещения, предпочитая христианскому раю ад.

Индейцы глубоко возненавидели испанцев, считая их чудовищами, людоедами, варварами. Из-за преступлений испанцев, писал миссионер Джироламо Бенциони, «индейцы не верят, что мы христиане и божьи дети, чем мы хвастаемся, не верят, что мы родились на этой земле, зачаты человеком и рождены женщиной. Такие свирепые звери, заключают они, могут быть порождены только морской пучиной» (Hanke L. *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristoteles y los indios de HispanoAmerica*. Mexico, 1974, p. 56).

Изабелла и Фердинанд пытались внести «порядок» в эту оргию насилия и крови. Им нужны были вассалы, приносящие подати, рабочие руки, добывающие золото. В 1495 г. всем индейцам корона велела носить бирки, на которых отмечались их податные взносы. Когда читаешь свидетельства хронистов конкисты, относящиеся к этой эпохе документы, невольно встают перед глазами преступления и зверства нацистов в оккупированных странах Европы во время второй мировой войны. Та же кровожадность, те же издевательства над чужим горем и страданиями, те же псы, те же бирки. И как по отношению к

нацистам их единомышленники твердят теперь, что «этого не могло быть», так и сторонники испанского колониализма утверждают, что Лас Касас выдумал, в лучшем случае преувеличил зверства завоевателей, что он способствовал созданию о конкисте «черной легенды». Но «черную легенду» создали не обличители зверств конкистадоров, а сами конкистадоры своими жестокостями и преступлениями против человечества.

Даже монах Торибио де Бенавенте, по прозвищу Мотилиния, ярый противник Лас Касаса, писал: только тот, кто сумел бы сосчитать капли во время бури или песчинки в море, сумел бы сосчитать индейцев, погибших на Карибских островах (Hanke L. *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo...*, p. 51).

Принятые в 1512 г. так называемые «законы Бургоса» запрещали бить индейцев палкой, стегать их плетью, обзывать «собакой» и другими оскорбительными именами (Ibid., p. 40). Этот запрет никогда не соблюдался колонизаторами, которые тем не менее были уверены, что именно они, грабя и угнетая индейское население, совершают богоугодное дело, а индейцы, оказывающие им сопротивление, действуют по наущению «врага рода человеческого» — дьявола.

Покоритель Мексики Эрнан Кортес, самый грамотный и дальновидный из всех участников конкисты, говорил своим конкистадорам перед штурмом ацтекской столицы Тенончитлона, что их «главная задача и цель заключаются в разрушении и выкорчевывании идолопоклончества у туземцев этих земель, чтобы принести им или по крайней мере стремиться принести им спасение и чтобы они пришли к познанию бога и его святой веры; ибо если эта война будет вестись с другой целью, то она

будет несправедливой, и все, что будет взято в ней, будет незаконным и подлежать возврату, и его величество не будет иметь основания наградить ее участников» (History of Latin American civilisation, v. I. London, 1969, p. 131).

В этой ханжеской тираде как в капле воды отражена пресловутая «философия» конкисты, смысл которой заключался в том, чтобы оправдать колониальный разбой стремлением обратить поработанные народы в христианство. Но именно эта «философия» и вызвала резкие протесты со стороны наиболее просвещенных: и гуманистически настроенных ее участников и современников, самым характерным и ярким представителем которых был Бартоломе де Лас Касас.

Лас Касас прожил долгую, богатую самыми разнообразными событиями жизнь. Он умер в 92-летнем возрасте, сохранив до самых последних дней жизни ясность мысли и активность. На протяжении свыше полувека Лас Касас боролся за права индейцев. Его перу принадлежит целая библиотека сочинений — полемических трактатов, историй, докладных записок, мемориалов королю и другим государственным инстанциям, не говоря уж об эпистолярном наследии, в которых он со свойственной ему страстностью и последовательностью отстаивал свою точку зрения.

Бартоломе де Лас Касас родился в 1474 г. в Севилье в семье купца Педро де Лас Касаса, участвовавшего во второй экспедиции Колумба в Америку. Традиция утверждает, что отец привез, из этого путешествия индейца, которого приставил к сыну для ознакомления с «делами Нового Света». Молодой испанец получил высшее образование по одним источникам — в университете Севильи,

по другим — в Саламанке, где были сильны гуманистические настроения и большим авторитетом пользовались труды Эразма Роттердамского. В 1507 г. Лас Касас посещает Рим и принимает сан священника.

В 1510 г. впервые прибывает в Эспаньолу, и с этого времени по 1546 г., т. е. 36 лет, жизнь его в основном протекает в испанских колониях Америки. В 1511 г. Лас Касас слушал в Санто-Доминго проповедь доминиканца Антонио де Монтесиноса, осуждавшего зверства конкистадоров, но, по-видимому, она не произвела тогда на него большого впечатления. Во всяком случае, Лас Касас получает земельный надел с приписанными к нему индейцами и участвует в карательных походах против аборигенов. В 1513 г. он становится капелланом в экспедиции конкистадора Панфило де Нарваеса на Кубе, где также получает земельный надел с индейцами. Здесь же он знакомится с губернатором Диэго Веласкесом и с будущим завоевателем Мексики Эрнаном Кортесом.

В 1514 г., будучи на Кубе, Лас Касас приходит к выводу, что испанские завоеватели — светские и духовные — по отношению к индейцам нарушили все божеские и человеческие законы, ведут себя как насильники, грабители и угнетатели, лицемерно прикрываясь стремлением обратить индейцев в христианство. Лас Касас решает посвятить свою жизнь борьбе за права индейцев, он отказывается в пользу индейцев от своих земельных владений и вступает в доминиканский орден. Почему именно в доминиканский? По всей вероятности, потому, что духовная опека над индейцами осуществлялась тогда в основном францисканцами, Доминиканцы же, соперничая с ними, обвиняли францисканцев в сговоре с конкистадорами. В 1515 г. Лас Касас возвращается в Испанию в надежде добиться поддержки Фердинанда V в деле защиты

индейцев, однако король его не поддержал. После смерти Фердинанда V он ходатайствует за индейцев перед регентами — кардиналами Сиснеросом и Адрианом (будущим папой). Регенты направляют в колонии комиссию монахов-иеронимитов вместе с Лас Касасом для дальнейшего изучения вопроса. После безуспешной работы комиссии в Санто-Доминго Лас Касас снова в Испании. Теперь он пытается убедить Карла V изменить кровавый характер конкисты, опровергает в его присутствии взгляды францисканца Хуана Кабедо (Кеведо), выступавшего за рабство индейцев. Карл V выслушивает Лас Касаса, но никакого решения не принимает.

В 1517-1522 гг. Лас Касас пытается организовать сельскую колонию свободных поселенцев в Кумане (Венесуэла). По проекту Лас Касаса колонисты — испанские крестьяне должны были работать с индейцами как равные с равными, учить их земледелию, христианским добродетелям, покорять их милосердием, а не насилием. Карл V, соблазненный посулами Лас Касаса добыть для королевской казны в большом количестве жемчуг, которым было богато побережье Венесуэлы, одобрил его проект и даже выделил небольшую сумму на перевоз испанских поселенцев и их обоснование в Кумане. Лас Касас с большим энтузиазмом принялся за вербовку поселенцев, но на Антильских островах половина его людей сбежала с корабля, а те, кто прибыл в Венесуэлу, занялись грабежами.

Отчаявшись навести порядок в основанной им колонии, Лас Касас уехал в Санто-Доминго, рассчитывая получить там помощь. Во время его отсутствия индейцы напали на колонистов и перебили многих из них. Так кон-

чилась, фактически не начавшись, попытка Лас Касаса организовать христианскую «Аркадию» в Америке.

С 1523 по 1539 г. Лас Касас живет на Эспаньоле, в Мексике, Гватемале, Никарагуа, выступая в защиту индейцев против притеснений конкистадоров и сочиняя различного рода мемориалы для короля о положении в Индиях. В этот же период он начинает писать историю конкисты. Однако его проповедь в защиту индейцев не приносит каких-либо ощутимых результатов. Конкистадоры, как и церковники, считают Лас Касаса безответственным мечтателем, болтуном или просто помешанным. Они не скупятся на разного рода доносы и жалобы в Мадрид, требуя его отзыва и наказания за действия, вносящие смуту в жизнь колоний.

С 1539 по 1545 г. Лас Касас снова живет в Испании. Это годы его наибольшей популярности и влияния при дворе. В 1542 г. испанское правительство вводит в действие так называемые «Новые законы» по управлению колониями, согласно которым индейцы провозглашаются свободными, их запрещается обращать в рабство, а энкомендарная система отменяется.

Объясняя принятие новых законов, кубинский историк-марксист Хулио Ле Риверенд указывает: «Свободный индеец — это прямой вассал короля, и, следовательно, политическая власть короля укрепляется и в то же время увеличивается поступление налогов. В конечном счете, монархия в Испании боролась за то чтобы превратить в подданных короля миллионы людей, которые являлись вассалами феодальных сеньоров. Того же она пытается добиться в Америке: отобрать у конкистадоров индейцев, превращенных ими в своих вассалов. Не следует упускать из вида, что в целом политика испанских королей в



Америке была направлена к тому, чтобы воспрепятствовать формированию там общества феодального типа, хотя такая ее направленность постепенно ослабевала по мере того, как в самой Испании монархия вступала во все более тесный союз с феодальными классами и политическая роль буржуазии становилась все меньшей» (Ле Риверенд Х. Историческое значение деятельности Бартоломе де Лас Касаса. — В кн.: Бартоломе де Лас Касас. М., 1960, с. 30).

ВВЕИГО ВІЕРНО  
 АТОРА АМАРО ЛЕОР  
 ТАИ ЛА САВЕ СЕ ЕЛ СВЗСО



5nel suzo

fine

*Конкиста. Казнь Тупак Амару*

Конкистадоры считали Лас Касаса главным «виновником» принятия «Новых законов», осуществление кото-

рых было встречено в штыки в колониях. Опасаясь восстаний со стороны энко-мендеро, королевская власть была вынуждена дать отбой и оставить за ними их энкомьенды. Лас Касас был возведен в епископский сан и направлен в самую бедную и далекую мексиканскую епархию Чиapas, где он в 1545-1547 гг. пытался претворить в жизнь «Новые законы». На этом посту Лас Касас произносит гневные проповеди против энкомендеро, отказывая им в отпущении грехов, и даже отлучает их от церкви, бичует жадных монахов и священников, относится к индейцам с подлинным человеколюбием. Он предпринимает еще одну утопическую попытку — основывает колонию Вера-Пас (Подлинный мир), где ведет среди индейцев мирную пропаганду христианства. Однако из-за саботажа самих миссионеров и колониальных властей это предприятие не увенчалось успехом. Индейцы отказываются от принятия: христианства, видя в нем религию своих поработителей.

Очутившись в полной изоляции и опасаясь физической расправы со стороны своих противников, Лас Касас возвращается в Испанию, где живет вплоть до своей смерти в 1566 г., занимаясь главным образом написанием различных трудов о положении в Новом Свете и ходатайствами по делам индейских общин, за что был прозван «покровителем индейцев».

Под влиянием Лас Касаса Совет по делам Индий предложил королю временно отменить выдачу лицензий на завоевание новых земель в Америке и созвать хунту ученых — теологов и юристов, которая продумала бы, как осуществить конкисту на «справедливых началах», чтобы удовлетворить алчность завоевателей и соблюсти интересы короны, подчинив ей, а не конкистадорам поко-

ренных индейцев, иначе говоря, как добиться того, чтобы и «волки были сыты, и овцы целы».

С согласия короля такая хунта в составе 14 ученых была созвана. Она должна была ответить на вопрос: «Вправе ли испанский король вести войну против индейцев до обращения их в христианство, чтобы подчинить их своей власти и облегчить тем самым их обучение евангелическим доктринам и христианской истине и просвещению в оных, как и в их ошибочных верованиях?» (Pena Vicente L. *Mision de España en America*. 1540-1560. Madrid, 1956 p. 243).

Заседания хунты в Вальядолиде в 1550-1551 гг. превратились в диспут между Лас Касасом и его противником Хуаном Хинесом де Сепульведой — богословом, автором сочинения «О справедливых причинах войны против индейцев» (1547), лично не бывавшим в Новом Свете. Хинес де Сепульведа утверждал, что для обращения индейцев в христианство война является законным и обоснованным средством.

«Жестокости и грабеж, вред и грехи совершаются солдатами почти во всех войнах, что вовсе не делает из справедливой войны несправедливую, — утверждал Сепульведа. — И то, что в ней захвачено (*солдатами. — И. Г.*), — вовсе не кража, и никто не обязан возвращать это» (Friede J. *Bartolome de Las Casas...*, p. 104).

Война против индейцев, по мнению Сепульведы, является законной и нужной по четырем причинам:

1. Индейцы повинны в смертных грехах, в частности в идолопоклонстве и грехах против человеческого естества.

2. Индейцы отсталые существа, что обязывает их служить более развитым — испанцам. Сепульведа готов был признать, что индейцы не были «медведями» или «обезьянами», но это не делало их равными испанцам.

3. Испанцы обязаны распространять христианскую веру среди язычников, что будет легче сделать, если индейцев сперва покорить, ибо никто не отказывался от своей веры добровольно, только по принуждению — силой оружия или в результате чуда, а чудеса случаются, говорил Сепульведа, редко (Hanke L. *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo...*, p. 109). Итак, испанцы вправе воевать против индейцев, а индейцы, — будучи повинны в смертных грехах, по мнению Сепульведы, не имеют права вести войну против испанцев или оказывать им сопротивление.

4. Испанцы обязаны способствовать освобождению индейских племен, покоренных другими племенами. Для этого они вправе использовать вооруженные силы. Направлять к индейцам безоружных миссионеров бесполезно и опасно.

Индейцев, оказывающих сопротивление испанцам, следует обращать в рабство, а детей — казнить, как советовал бог иудеям в Библии поступать по отношению к их врагам. Те же, кто добровольно подчинится испанцам, должны находиться у них в услужении. «Честные, человеческие и умные индейцы» могут даже стать подданными короля (Ibid., p. 117).

Правда, Сепульведа рекомендовал относиться без издевательства к поработанным индейцам, что дало основание английскому историку Дж. Х. Парри назвать его сторонником «здорового и ограниченного империализма» (Ibid., p. 118).

Ссылаясь на Аристотеля, Сепульведа доказывал, что индейцы по своей природе предназначены быть в подчинении, в то время как испанцы призваны властвовать. Лас Касас же доказывал, что это незаконно, несправедливо и противоречит букве и духу христианского вероучения.

«Я спрашиваю, — говорил Лас Касас на диспуте в Вальядолиде, — можем ли мы сказать индейцам, что победили при помощи проповеди? Они, безусловно, будут отрицать это и скажут, что мы победили силой оружия. И по своему опыту они будут судить, что так сделали и апостолы. Из чего следует, что война против них преступна» (Pena Vicente L. *Op. cit.*, p. 299).

Хунта, выслушав Лас Касаса и его противника, не смогла прийти к единому мнению и дать совет королю, как осуществлять «справедливую конкисту». Совету по делам Индий понадобилось шесть лет, чтобы заставить членов комиссии, да и то не всех, изложить свои суждения по данному вопросу в письменном виде. Эти суждения оказались столь противоречивыми, что свести их воедино было невозможно. Не желая признать правду за Лас Касасом, что вызвало бы гнев конкистадоров, и опасаясь встать на сторону Сепульведы, закрепив тем самым за Испанией сомнительную славу поработителя и агрессора, комиссия предпочла соломоново решение — отмолчаться.

Лас Касас, однако, не сложил оружия. В 1552 г. в обход церковной цензуры он опубликовал в Севилье свою знаменитую «Кратчайшую реляцию о разрушении Индий» — обвинительный акт и одновременно приговор и конкистадорам, и конкисте. В нем он в противовес Сепульведе и другим «теоретикам конкисты» прямо заявля-



ет: «Мне точно и достоверно известно, что индейцы всегда вели справедливую войну против христиан, а христиане ни единого раза не вели себя справедливо по отношению к индейцам...» (Friede J. Bartolome de Las Casas..., p. 72-77).

Доминиканцу ответил Хинес де Сепульведа злобным трактатом «Безрассудные, скандальные и еретические предложения, замеченные доктором Сепульведой в книге о завоевании Индий, опубликованной без разрешения *(церковной цензуры. — И. Г.)* монахом Бартоломе де Лас Касасом».

Какие же взгляды отстаивал Лас Касас и чем объясняется если не благожелательное, то, во всяком случае, невраждебное отношение к нему королевской власти?

Следует отметить, что в своем отношении к конкисте Лас Касас прошел три определенных этапа, каждый из которых существенно отличается от предыдущего. Начинает он как участник конкисты. В этот начальный период он был одержим, как отмечает колумбийский историк Хуан Фриде, «комплексом конкистадора».

Затем следует «прозрение»: от поддержки конкисты он переходит к ее резкой критике, страстно разоблачает и решительно осуждает зверства и насилия, творимые конкистадорами по отношению к индейцам, грабеж их имущества, экспроприацию их земель. На этом — втором — этапе, признавая право испанской короны на владение колониями, Лас Касас требовал освобождения индейцев от кабалы энкомендеро и превращения их в свободных подданных короля.

Под конец жизни, убедившись, что королевская власть не намерена отстаивать права индейцев, Лас Касас выдвигает требование возвращения индейцам на-

грабленного и ухода испанцев из колоний. Испанский историк Франсиско Моралес Падрон высказывает мнение, что Лас Касас оставался верным церкви и королевской власти и что не следует считать его революционером, стремящимся «взорвать» существовавший социальный строй (Estudios sobre Fray Bartolome de Las Casas. Sevilla, 1974, p. 248). Это замечание верно только по отношению к первому и второму этапам мировоззрения доминиканца.

На последнем этапе, на наш взгляд, Лас Касас вышел за рамки лояльности по отношению к церкви и королевской власти и действительно занял революционную позицию, требуя полного освобождения индейцев от испанского господства.

Лас Касас считал конкисту преступлением, а конкистадоров — тиранами. В одном из писем в начале 40-х годов XVI в. он писал: «Где это видано, разве было такое на земле и в каком-либо государстве, чтобы разумные люди не только целого королевства, но и огромных густонаселенных земельных пространств после бойни, вызванной несправедливейшими войнами, называемыми конкистой, были бы распределены между теми же самыми жестокими убийцами и грабителями, тиранами и насильниками, как останки неодухотворенных и неестественных предметов или как скот и подвергались не фараонскому, а дьявольскому порабощению? Причем завоеватели обращали на свои жертвы столько же внимания, как на коров, идущих на бойню, или на клопов» (Las Casas B. de. Opusculos, cartas y memoriales. Madrid, 1958, p. 112).

Лас Касас утверждал, что только добром, лаской, позитивным примером, помощью можно завоевать дове-

рие индейцев и убедить их принять христианство, что испанцы имеют право присутствовать в Индиях только для мирного распространения своей веры, а не для личного обогащения и захвата собственности индейцев.

В то же самое время Лас Касас в принципе не оспаривает права испанской короны на владения Индиями. Он выступает с позиций защиты прав королевской власти, которой вредят конкистадоры, разрушая Индию и угнетая в своих корыстных интересах местное население. Если не подчинить конкистадоров соответствующему контролю, писал Лас Касас в одном из своих мемориалов Карлу V, то они превратятся в независимых сеньоров и выйдут из подчинения короне: «Знайте, ваше величество, не соответствует интересам безопасности вашего государства, чтобы в Индиях существовали независимые сеньоры и им принадлежала власть над индейцами... И не наделяйте впредь никого из конкистадоров титулами графа, маркиза или князя с властью ни над индейцами, ни над испанцами» (Friede J. Bartolome de Las Casas..., p. 76).

В другом документе, направленном 30 апреля 1534 г. Совету по делам Индий, Лас Касас бьет тревогу по поводу того, что конкистадоры под предлогом службы королю «убивают его вассалов и грабят их богатства». Настаивая на терпимом отношении к индейцам, Лас Касас подчеркивает, что именно оно будет способствовать тому, чтобы все владения испанского короля «утопали бы в золоте и серебре и во всяких богатствах» (Ibid., p. 77).

Лас Касас, выступая в защиту индейцев, доказывает, что бессердечное к ним отношение со стороны испанцев порождает в жителях Нового Света убеждение, что

Христос — «самый жестокий из богов», а «король — голодный волк, алкающий по человечине».

Ссылаясь на продажу индейцев Перу и Панама в рабство (Лас Касас приводит цифру 52 тыс.) и на высокую их смертность, апостол индейцев с возмущением говорит, что если бы речь шла о собаках, то, учитывая, что «они никого не кусали, было бы бездушным относиться к ним с такой жестокостью» (Friede J. Bartolome de Las Casas..., p. 107).

Лас Касас неоднократно подчеркивает свои заслуги перед короной. «Я уверен, — пишет он в одном из своих мемориалов, — что, когда мы все умрем, станет ясным, кто больше из нас (*Лас Касас, выступавший в защиту индейцев, или испанцы, угнетавшие их. — И. Г.*) принес пользы королю, королевской казне, церкви и роду человеческому» (Ibid, p. 107).

Корона крайне опасалась чрезмерного усиления влияния конкистадоров и их детей — креолов — уроженцев колоний, строго следя, чтобы власть в заморских владениях находилась в руках испанцев, прибывших из метрополии, не разрешая строительства в Индиях крепостей и фортификаций (за исключением портов и береговой полосы). Следуя совету Лас Касаса, корона с большой неохотой предоставляла креолам дворянские звания и титулы, ограничивала их передвижения из одной колонии в другую и т. д. Все это объясняет, почему королевская власть разрешала страстные филиппики Лас Касаса против «верных» слуг короля конкистадоров.

Но другие миссионеры тоже служили интересам короля и церкви. Какая же была разница между ласкассистами и их противниками? Лас Касас действовал исходя из принципа: «лучше живой индеец, хотя и язычник,

чем христианин, но мертвый». Его противники считали: «лучше мертвый индеец, но обращенный в христианство, чем живой, но язычник». «Скандал и великий смертный грех, — писал Лас Касас, — окрестить ребенка и бросить его в колодец, чтобы спасти его душу. Да не пожелает бог победы за такую плату» (Ibid, p. 203).

Лас Касас, доказывая, что насилия и разбой завоевателей противоречат учению христианства, выдвигает новое важное требование: церковь обязана не потворствовать злодеяниям конкистадоров и тем более не участвовать в них, а активно бороться против них, вплоть до отказа в исповеди, отпущении грехов и отлучения тех из завоевателей, кто не проявит желания исправиться. Он считал, что церковники обязаны заставить испанцев вернуть награбленное индейцам, не имея права получать от грабителей (конкистадоров, энкомендеро) жалованье, десятину, пожертвования и расходовать «краденое» на благотворительные цели, а вора́м (тем же колонизаторам) отпускать грехи.

Лас Касас стоял на диаметрально противоположных позициях по сравнению с францисканцами и прочими монашескими орденами, которые принимали участие в конкисте, выступали за принудительное, притом по «облегченному обряду», крещение индейцев, оправдывали военные захваты, а также отстаивали тесное сотрудничество миссионеров с конкистадорами. Выразителем их взглядов был современник Лас Касаса францисканец Мотолиния, панегирист Эрнана Кортеса и столь же непримиримый противник покровителя индейцев в Индиях, каким был Хинес де Сепульведа в Испании. Мотолиния, как и Хинес де Сепульведа, аргументировал свою точку зрения тем, что индейцы — варвары, идолопоклонники, людоеды, не знают якобы ни чести, ни стыда, ни совести,

безответственны в своих поступках. Это не только дает испанцам право, но и накладывает на них обязанность применять к индейцам силу в их же интересах. Лас Касас рассматривал индейцев с позиций «добротного дикаря» — сына природы, доверчивого, честного, которому чужды пороки христиан: ненасытная алчность, обжорство, пьянство, коварство, двуличие, безудержное стремление к обогащению за счет ближнего. Что касается обвинений индейцев в человеческих жертвоприношениях, то Лас Касас указывал, что испанцы в течение одного года губят из-за своей жадности больше индейцев, чем индейцы приносят в жертву богам в течение ста лет (Ibid., p. 89).

Мотолония был недалек от истины, когда давал понять в письме-жалобе на покровителя индейцев Карлу V, что нападки доминиканца на конкистадоров затрагивают и самого короля, которому принадлежит половина захваченных в Новом Свете у индейцев земель и с клеймом которого продаются рабы (Benavente T. de. Historia de los Indios de la Nueva España. Mexico, 1941, p. 295-316).

Для Мотолонии Лас Касас — лжец, вероотступник, «слуга дьявола» (Ibid., p. 296-297), для других его противников — «фанатичный и злоредный смутьян», «бесстыжий монах», «студент-недоучка», «увлекающийся и беспокойный писака» (Estudios sobre Fray Bartolome de Las Casas, p. XII), для современного нам испанского историка Рамона Менендеса Пидалья он просто психопат (Menendez Pidal R. El padre Bartolome de Las Casas. Su doble personalidad. Madrid, 1963).

По словам американского ученого Роджера Бигелоу Мерримана, завоеватели относились к Лас Касасу с такой ненавистью, «как современный банкир относится к большевику» (Griñan Peralta L. Bartolome de Las Casas como



propagandista. Santiago de Cuba, 1961, p. 12). Кубинский ученый Фернандо Ортис высказывал мнение, что, живи доминиканский монах в настоящее время, его называли бы коммунистом (Ortiz F. Contrapunteo cubano del tabaco y azucar. La Habana, 1963, p. 448).

Сравнение доминиканского монаха с большевиком, коммунистом может показаться на первый взгляд парадоксальным, в действительности же в таком сравнении имеется свое «рациональное зерно». Коммунисты считают себя идейными наследниками всех тех деятелей прошлого, которые боролись против социальной несправедливости, захватнических войн, колониализма. Именно таким человеком был Бартоломе де Лас Касас. Следует ли удивляться, что нынешние апологеты колониализма называют его коммунистом?

В испанский период жизни взгляды Лас Касаса все дальше отходят от официальной точки зрения королевской власти и церкви, санкционировавшей конкисту. Разочарованный лицемерным отношением короны к индейцам и бесплодностью «Новых законов» 1542 г., Лас Касас выдвигает тезис о равенстве и равноправии всех народов, он заявляет, что все народы мира — люди, независимо от того, являются ли они свободными или рабами, христианами, язычниками или исповедующими другую веру. Он требует от испанцев вернуть индейцам все земли, все награбленное, вплоть до последней нитки, и покинуть Америку (Zavala S. The defense of Human Rights in Latin America. UNESCO, 1964, p. 39). Если конкистадоры откажутся повиноваться, король обязан, по мнению Лас Касаса, «пойти на них войной и при необходимости погибнуть в борьбе за освобождение этих невинных народов, находящихся под гнетом» (L'Information Historique.

Paris, 1965, N 3, p. 97). В противном случае бог сурово покарает Испанию.

В преддверии смерти, будучи уже 92-летним старцем, Лас Касас решается на последний свой самый смелый шаг: в начале 1566 г. он обращается через голову короля и испанской церковной иерархии с письмом непосредственно к папе Пию V с призывом отлучить от церкви всех тех, кто ведет войны против «неверных» под предлогом обращения их в христианскую веру или лишает индейцев, «какими бы дикими или невежественными они ни были», права на владение собственностью. К этому письму был приложен трактат, к сожалению, затерянный намеренно или случайно в папских архивах, в котором автор подробно излагал свою точку зрения.

Взгляды Лас Касаса при его жизни не были широко известны: они излагались им в мемориалах королю, в обращениях к папе римскому, годами застревая в канцеляриях и других промежуточных инстанциях.

# ВНЕГОБИЕРНО COMISARIOSGEME

rales y por las cosas más honras de su Rey no ciertos de las



obediencia a el m. Jo. e. Lima. comisarios  
 de lo pidiendo misericordia con mucha devocion por el  
 papa santo q̄ govierna la justicia y la fe de jesus cristo uni  
 cristianidad y benditas ciudades y rreinos de dios

Францисканцы

Как следует оценить эволюцию взглядов Лас Касаса от критики конкисты к осуждению любых форм колониального порабощения? Говоря о законах 1542 г., колумбийский историк Хуан Фриде отмечает, что они отражали классовую борьбу, которая в то время шла вокруг завоевания Индий (Friede J. Bartolome de Las Casas..., p. 10) и участниками которой, с одной стороны, были королевская власть и испанские гранды, не имевшие прямого отношения к колониальному грабежу, а с другой — конкистадоры и связанные с ними торгово-финансовые группировки в метрополии.

Выступая против жестокостей конкисты, Лас Касас вначале действовал в интересах короны. Когда же он убедился в неэффективности «Новых законов», обещавших облегчение участи индейцев, и осудил в целом сложившуюся в колониях систему угнетения и эксплуатации, то стал выразителем наиболее демократичных, народнических тенденций в испанском обществе XVI в. — гуманистических поборников Возрождения, объединяемых термином «эразмисты». Они выступали с позиций первоначального христианства против колониальной эксплуатации, церковного мракобесия, в частности инквизиции, а также против абсолютистского произвола королевской власти, приводившего к бесконечным завоевательным войнам, к засилью грандов.

Правда, эразмисты, опасаясь репрессий, высказывали свои взгляды в весьма абстрактной форме со ссылками на Библию и церковные авторитеты. Тех из них, кто переступал за грань дозволенного, ожидал карающий меч инквизиции. Епископа Кар-рансу, друга Лас Касаса, за критику абсолютизма Карла V продержали свыше 20 лет в казематах инквизиции, а доминиканца Франсиско де ла Круса, утверждавшего, что испанцы погрязли в гре-

хах, а индейцы — богом избранный народ, призванный возродить христианство в Новом Свете, сожгли на костре в Лиме в 1578 г. (Hanke L. *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo...*, p. 49).

Чтобы избежать столь печальной участи, эразмисты были вынуждены хитрить, иногда переходить на эзоповский язык, но в кого метили их стрелы — очевидно. Например, Альфонсо де Вальдес (умер в 1532 г.) утверждал, что долг правителя — защищать и помогать народам, вверенным богом его власти, а не порабощать и эксплуатировать их. «Плохой признак, — писал он, — если пастух стремится заполучить больше овец, чем господь хочет ему поручить их. Это признак того, что он хочет их использовать для себя и что он хочет не править ими, а доить их...» (Zea L. *America en la Historia. Mexico*, 1957, p. 254).

Другой эразмист, Хуан Луис Вивес (1492-1540) доказывал: «Что значит царствовать и управлять народами, как ни защищать, заботиться и покровительствовать им, как своим детям? И разве может быть нечто более нелепое, чем желание покровительствовать тем, кто не хочет этого? Или пытаться силою зла подчинить себе тех, кого якобы хотят облагодетельствовать? Или убивать, разрушать, поджигать тоже означает защищать? Будь осторожен (*государь. — И. Г.*), чтобы не показалось, что ты хочешь не столько царствовать, сколько господствовать, и что стараешься стать не (*справедливым. — И. Г.*) государем, а тираном, и что желаешь иметь больше подданных не для того, чтобы осчастливить их, а для того, чтобы они тебя боялись и подчинялись тебе беспрекословно». Эти высказывания могли относиться как к положению в

Испании, так и к завоевательным предприятиям королевской власти в странах Европы и в Новом Свете.

В свою очередь доминиканец Франсиско де Витория (1483-1546) провозглашал, что индейцы обладают разумом, являются свободными людьми и не могут быть закабалены на том основании, что они язычники или исходя из учения Аристотеля о предназначенности некоторых народов к рабству. Ни папа, ни испанский король, писал Витория, не имели права в одностороннем порядке лишать индейцев независимости, вести против них захватническую войну. Единственно оправданной причиной для ведения войны против индейцев Витория считал стремление последних воспрепятствовать установлению торговых связей Испании с другими народами, а тем самым — росту всеобщего благоденствия. Витория также считал, что Испания вправе вести войну против индейцев, если они мешают проповедовать христианство, однако никто не давал ей право на покорение и завоевание их земель (Pena Vicente L. *Op. cit.*, p. 7-9).

Ученик Витории и друг Лас Касаса архиепископ Толедский Бартоломе де Карранса (1503-1576), участник Тридентского собора, высказывался против насильственного обращения индейцев в христианство. Он допускал, что испанцы могут вести войну против них, чтобы отразить их нападения или если того требуют принципы международной справедливости. Карранса высказывался за установление испанского протектората над индейцами, но только в целях обращения их в христианство и обеспечения мира на их землях, после чего испанцам следовало вернуть своим подопечным независимость и покинуть их земли (*Ibid.*, p. 32-37).



Доминиканец Мельчор Кано (1509-1560) писал, что испанцы вправе вести войну против индейцев, если встречают с их стороны препятствия в распространении христианства или добиваются отмены рабства и несправедливого правления (Ibid., p. 145-147).

Диего де Коваррубиас (1512-1577) высказывался против захватнических войн, допуская военные действия только в целях поддержки индейцев, ведущих «справедливую войну» против варварских племен, или наказания индейских правителей, препятствующих своим подданным, принявшим христианство, его исповедовать. Коваррубиас писал, в частности: «Из-за того, что они не исповедуют христианство и не желают принять веру Христа, индейцы не теряют права господства над своей собственностью и владениями, которые принадлежат им по праву народов. Следовательно, эти причины не дают какого-либо права христианам вести войну против индейцев, даже опираясь на авторитет королевской власти» (Pena Vicente L. Op. cit, p. 172).

Как следует из этих примеров, испанские эразмисты осуждали захватнические войны, хотя в отличие от Лас Касаса допускали в отдельных случаях военные действия против индейцев, чем могли воспользоваться завоеватели для обоснования своего господства в Новом Свете.

Весьма симптоматично, что Лас Касас впервые выступает с критикой конкисты в 1514 г., пять лет спустя после появления «Похвального слова глупости» Эразма Роттердамского и за два года до выхода в свет «Утопии» Томаса Мора. Лас Касас связан с авторами этих «кромольных» произведений не только хронологически, но и духовно. Его роднило с великими гуманистами XVI в. то обстоятельство, что он был ярким противником аристоте-

левской схоластики, находившейся на идейном вооружении католической контрреформации и оправдывавшей рабство, порабощение индейцев и прочие социальные несправедливости.

«Испанский эразмизм, — отмечает французский исследователь этого идейного течения Марсель Батайон, — появился в Америке в среде тех, кто лелеял надежду основать на новых землях с новыми людьми обновленное христианство» (Batallon M. Erasmo en Espana, v. II. Mexico — Buenos Aires, 1950, p. 443).

Слабой стороной испанских эразмистов было то, что они при всем радикализме взглядов не решались порвать с церковью и абсолютизмом и не вышли в своей критике испанской действительности за рамки «лояльной оппозиции» к алтарю и трону. Этот факт, на наш взгляд, объясняется узостью социальной базы, которая могла стать их опорой. Обнищавшие идалго — потенциальная опора эгалитарных проповедей эразмистов — превращались на землях Нового Света в нечто противоположное тому, чем они были в Испании, — в богатеев-энкомендеро. Иначе говоря, конкиста дала им, а также плебейским слоям испанского общества, хлынувшим за океан, то, чего они добивались бы, не открыв Колумб Нового Света, в борьбе со светскими и церковными магнатами и абсолютизмом в Испании, а именно — землю и другие источники обогащения. Таким образом открытие Нового Света предотвратило буржуазную революцию в Испании и превратило эразмистов в беспомощных и нерешительных теоретиков, не имеющих опоры в массах и, следовательно, лишенных шансов на успех. И тем не менее в истории общественной мысли Испании и ее владений они оставили весьма ощутимый след.

Некоторые исследователи называют Лас Касаса мечтателем, утопистом, который не учитывал железных законов реального бытия. Стоило ли Лас Касасу, вопрошают они, протестовать против действий конкистадоров, требовать от них добровольного ухода из колоний, когда такие требования были нереальными, неосуществимыми, ибо христианские догмы добра и справедливости хороши лишь в теории, а в жизни господствуют другие — волчьи законы.

Упреки обывателя, призывающего борца за народные интересы быть благоразумным, смириться с постыдной и гнусной действительностью, не рисковать благами жизни во имя справедливого, но несбыточного идеала! Но в истории в конечном счете правыми оказываются не расчетливые обыватели, а «безрассудные» борцы, восстающие против несправедливого порядка. Лас Касас был для XVI в. глупцом и фантазером, а Сепульведа, одобрявший конкисту, казался великим реалистом. Однако с точки зрения общего хода исторического развития подлинным провидцем оказался не апологет колониальной системы Сепульведа, а осудивший ее Бартоломе де Лас Касас.

Лас Касас при жизни потерпел поражение. Но могло ли быть иначе? Он, как уже отмечалось, не нашел и не мог найти в Испании социальной силы, которая поддержала бы его, ибо все слои испанского общества были заинтересованы в конкисте, все ждали от нее богатства и славы на земле и царства божьего на небе. Бог, по меткому выражению Бенедетто Кроче, считался в XVI в. Испанцем (Croce B. *Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza*. Bari, 1949, p. 126). Разве не был он обязан отплатить своим «соотечественникам» сторицей за обращение в его веру миллионов индейцев? Лас Касас рассуж-

дал иначе. В марте 1565 г. он писал в завещании: «Несомненно, бог когда-нибудь обрушит свой гнев и возмущение на Испанию за несправедливые войны, которые она вела против индейцев в Америке» (Hanke L. *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo...*, p. 84).

С негодованием и возмущением клеймил Лас Касас монахов и священников за их участие в «разрушении Индий». В своем предсмертном послании папе Павлу V неистовый доминиканец решительно утверждал: «Величайший скандал и не меньший ущерб наносят нашей святейшей христианской вере епископы, монахи и священники, которые на новых землях великолепно обогащаются, в то время как их подопечные, обращенные недавно в веру, пребывают в такой полной и невероятной нищете, что многие из-за произвола, голода, жажды и чрезмерного труда каждый день по-пустому гибнут. Со всей скромностью умоляю ваше святейшество объявить таким священникам, что они обязаны на основе естественного и божественного законов, как они действительно тому обязаны, возратить индейцам все золото, серебро и драгоценные камни, приобретенные ими, ибо они их взяли и отобрали у людей, терпевших великие бедствия и теперь страдающих от них, которым они по божественному и естественному законам обязаны также раздать свое собственное имущество».

Нельзя согласиться с исследователями, выдающими Лас Касаса за подлинное порождение средневековой церкви. Лас Касас черпал вдохновение в принципах первоначального христианства, а не в трудах средневековых богословов. «Несомненно, что, принадлежа к церкви, он проповедовал милосердие и любовь к ближнему, — пишет Х. Ле Риверенд, — более того, Лас Касас надеялся увидеть, что эти добродетели будут определенным обра-

зом осуществлены в индейском обществе. Но в то же время его труды полны проклятий и осуждений „сатанинским“ церковникам, которые эксплуатируют индейцев и отпускают грехи новой олигархии, возникшей в колониях. Если это так, то как можно утверждать, будто он доверял церкви, в лоне которой он наблюдал столь много лжехристиан? Конечно, нет. И доказательством этому служит то, что в последние годы своей жизни он настаивал, чтобы в Америку посылались не любые священники, а только избранные им самим...

В лице церкви и монархического государства Лас Касас нашел себе лишь временных союзников. Монархия не могла благожелательно относиться к новой олигархии, поскольку последняя пыталась возродить в Америке прежнюю касту феодальных сеньоров, с которыми боролись католические короли... В известном смысле церковь если и не противилась насаждению феодальных форм, то во всяком случае предпочитала сама делить с королем доходы от конкисты и колонизации» (Ле Риверенд Х. Историческое значение деятельности Бартоломе де Лас Касаса, с. 34-36).

Лас Касас, будучи верующим католиком, не помышлял призывать индейцев к сопротивлению своим поработителям. Как и другие миссионеры, он проповедовал индейцам смирение и послушание, поэтому его проиндейская проповедь, обращенная к колонизаторам, существенной опасности для последних не представляла. Что касается королевской власти, то она использовала Лас Касаса в своих интересах: кокетничая с ним, Карл V стремился в действительности не облегчить положение индейцев, а обеспечить себе большую долю награбленных конкистадорами богатств.

Нельзя согласиться и с теми исследователями, которые выдают Лас Касаса за продукт одного и того же «испанского духа», породившего как конкистадоров, так и их противников. «Испанцы, — утверждает историк Франсиско Моралес Падрон, — должны исходить из той точки зрения, что если аннексия и колонизация (*так Моралес Падрон перекрещивает конкисту и колониальный режим. — И. Г.*) Нового Света в рекордный по краткости срок и была грандиозным историческим событием, то еще более грандиозным и исключительным событием была критика (*Лас Касаса. — И. Г.*) методов, применяемых при этом, а также мнение о равенстве всех людей и сомнение в законности прав Испании, на которых она основывала свои действия в Новом Свете» (*Estudios sobre Fray Bartolome de Las Casas*, p. XIV). На наш взгляд, ставить на одну доску конкисту и ее противников — значит пытаться оправдать завоевание, и мало меняет существо точки зрения Моралеса Падрона то, что он считает деятельность Лас Касаса более грандиозной, чем конкисту.

Моралес Падрон далее рассуждает так: спустя четыреста лет после конкисты и после огромных успехов человечества в области культуры мы все еще спрашиваем: справедливы ли войны и истребление населения в Северной Ирландии, Палестине, справедливо ли было вести необъявленную войну во Вьетнаме; можно ли сеять смерть и разрушения в какой-либо стране для того, чтобы навязывать ей определенное религиозное и политическое кредо; допустимо ли убивать с целью захвата территории ее законных владельцев; вправе ли одни государства осуществлять военную интервенцию против других, чтобы воспрепятствовать установлению неугодного им режима; какой моралью можно оправдать провоцирование военных конфликтов с целью сбыть про-



дукцию фабрикантов оружия; вправе ли люди бомбежками изменять биогеографические условия жизни человека. Если все эти преступления творятся в наши дни, то какой спрос может быть с конкистадоров, действовавших почти 500 лет назад?

Моралес Падрон, конечно, возмущен преступлениями современных колонизаторов, и мы, как и все прогрессивные люди на земле, понимаем и разделяем его возмущение. Но из этого вовсе не следует, что за давностью срока подлежат амнистии или забвению преступления конкистадоров. То, что современные колонизаторы — звери, вовсе не делает конкистадоров ангелами. Нельзя согласиться и с другим утверждением испанского историка, что «испанцы XVI в. создали международное право только своим стремлением обосноваться на Американском континенте при помощи методов, вытекающих из их культурного и религиозного наследия, которые могли бы быть оправданными перед своей собственной совестью» (Ibidem). Ведь испанцами были не только Лас Касас и другие противники конкисты, но и колонизаторы.

Некоторые историки (Сильвио Савала, Льюис Хенке), оценивая деятельность Лас Касаса, приходят к выводу, что среди колониального духовенства действовали две группировки: одна участвовала в порабощении индейцев и их эксплуатации, другая боролась за права аборигенов. Но ограничиться констатацией этого факта — значит не раскрыть его подлинную сущность. Ведь это были далеко не равнозначные группировки. Первая представляла официальную церковь и включала подавляющее большинство церковников, вторая же представляла меньшинство, выступления которого против порабоще-

ния индейцев не смогли воспрепятствовать их закабалению.

«Духовенство не имело ничего против теории энкомьенды, — писал Лесли Бирд Симпсон, американский историк колониального периода Испанской Америки. — Протесты Лас Касаса и доминиканцев не должны быть истолкованы как официальное отношение церкви к этому вопросу» (Byrd Simpson L. The encomienda in New Spain. Berkeley, 1929, p. 188-189). Церковь, справедливо отмечает тот же автор, жила, подобно другим испанским учреждениям, трудом индейцев. Строительство бесчисленных церквей и монастырей, уход за ними, работа на церковных землях, обслуживание и содержание духовенства — все это лежало на плечах индейских трудящихся. Духовенство, кроме того, участвовало в торговых и финансовых операциях, и многие священники уступали соблазну использовать свой авторитет среди индейцев для личной выгоды.

Отношение к индейцам колонизаторов и духовенства не изменилось и после принятия в 1542 г. «Новых законов» по управлению Индий. Эти законы, объявлявшие индейцев свободными и запрещавшие применять к ним насилие, на практике были сведены к нулю. Еще во время конкисты королевская власть ввела принудительный труд индейцев на рудниках — так называемую миту. В седуле (распоряжении) от 1574 г. Филипп II обвинял индейцев в склонности к порокам, безделью и пьянству, от чего их можно «излечить» только принудительным трудом. Испанцы приносят им пользу, утверждал Филипп II, обучая христианству, а так как испанцы и индейцы без взаимной поддержки не могут существовать, то справед-

ливо принуждать индейцев работать в монастырях, на постройке дорог, на рудниках.

После «гуманных» законов 1542 г. индейцы продолжали гибнуть от непосильного труда в энкомьендах, на рудниках, при постройке церквей.

Францисканец Бартоломе де Альборнос, работавший в середине XVI в. в Мексике, писал, что, хотя в колониях каждый индеец имеет 400 защитников, индейцев все равно обращают в рабство, покупают и продают и они продолжают «платить за свободу души рабством тела» (Hanke L. *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo...*, p. 130). И если индейцы выжили, то только потому, что испанцы нуждались в их рабочей силе. Если бы испанцы продолжали и после завоевания Америки править при помощи «огня и меча», то они остались бы без рабочих рук, а миссионеры лишились бы своих подопечных. Тогда бы, предсказывал Мендиета, испанцы стали грабить и убивать друг друга (Mendieta G. de. *Historia eclesiastica indiana*, v. II. Mexico, 1945, p. 178; Hanke L. *A modest proposal for a moratorium on grand generalizations: some thoughts of the black legend*. — «Hispanic-American Historical Review», 1971, N 1, February, p. 116-117).

Спор вокруг конкисты прекратился, когда основные регионы Америки были завоеваны и разделены между конкистадорами. В 1573 г. корона даже запретила употреблять слово «конкиста» для обозначения покорения индейцев, заменив его более безобидным — «пацификация» (умиротворение) (Hanke L. *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo...*, p. 141).

В 1608 г. был отдан приказ испанским войскам в Парагвае покорять индейцев только «мечом слова» (Ibid., p. 146). Однако лишь в 1680 г. испанский король запретил

«в любой провинции вести войну против индейцев для их обращения в святую католическую веру, или для подчинения нам, или с любой другой целью» (Ibid., p. 181). Но этот запрет не всегда соблюдался. В Чили, например, война против воинственных племен арауканов длилась на всем протяжении колониального периода.

Таким образом, в колониях установился режим, основанный, как не без юмора пишет Л. Хенке, «на смеси идей Лас Касаса и Сепульведы» (Ibid., p. 141-142).

Начало этого нового периода совпадает со смертью Лас Касаса и объясняет, почему прекращает свое существование проиндейское течение среди миссионеров. Компромисс королевской власти с конкистадорами и их потомками, сопровождавшийся фактической отменой законов 1542 г., с одной стороны, и разгром инквизицией испанских эразмистов — с другой, лишал последователей Лас Касаса каких-либо шансов на поддержку короны, а играть самостоятельную роль они не могли и даже не претендовали на нее. Все это привело к затуханию оппозиции в среде духовенства к колониальным порядкам, и церковь становится одной из самых надежных опор колониальной эксплуатации.

# Глава вторая.

## Евангелизация индейцев: успех или поражение?

Обращение индейского населения в католическую веру, его приобщение к испанскому образу жизни (испанизация) представлялись участникам конкисты как одно из чудес, ниспосланных всевышним в качестве награды Испании и ее монархам за их преданность интересам папского престола и церкви. Такого же мнения придерживаются и нынешние церковные авторы.

Что же «чудесного» было в обращении индейского населения в католичество? Во-первых, утверждают хронисты, поразительная быстрота, с которой оно совершилось: горстка миссионеров обратила в христианство многомиллионную массу индейцев за несколько лет! Во-вторых, невероятная легкость, с которой индейцы отрекались от своих «языческих» верований и переходили в католическую веру. В-третьих, их поразительная преданность новой вере, которую не могли поколебать ни зверства колонизаторов, ни массовая смертность индейцев от эпидемий, завезенных в колонии завоевателями, ни беспощадная эксплуатация местного населения испанцами, ни скандальное поведение церковников, опровергавшее их собственные возвышенные проповеди.

Действительно, было чему удивляться и восхищаться современникам, тем более если сравнить эти грандиозные успехи на миссионерской ниве в Новом Свете с

трудностями по обращению в католичество иудеев и мавров в Испании или с ничтожными результатами тех же миссионеров в Китае и других азиатских и африканских странах.

Но так ли в действительности легко и молниеносно удалось обратить индейцев в католичество, как пытаются заверить нас церковные и процерковные авторы? Чтобы ответить на этот вопрос, следует в первую очередь рассмотреть средства и методы, применявшиеся миссионерами для обращения индейцев в новую веру.

Как уже было сказано, этому процессу сопутствовала дискуссия о природе индейцев. Дебатировались вопросы: являются ли они «рациональными существами» и если — да, то полноценными или «несовершеннолетними детьми»; следует ли их обращать мирными или насильственными методами — путем убеждения или принуждения; какова должна быть дальнейшая судьба новообращенных в христианство — уравнивались ли они тем самым в правах с испанцами, давала ли им новая вера право на самостоятельное существование или они были осуждены, даже став христианами, навсегда пребывать под опекой испанцев.

Дискуссия эта закончилась принятием весьма противоречивых решений. Индейцы были признаны «рациональными существами», объявлены свободными, но, несмотря на отрицательную позицию Лас Касаса и его сторонников, были отданы под опеку испанским завоевателям якобы для воспитания в христианском духе и приобщения к христианскому образу жизни.

Что касается методов обращения, то, хотя королевская власть и часть миссионеров, в их числе Бартоломе де Лас Касас, считали, что они должны быть мирными, на



практике восторжествовали насильственные методы, за которые ратовали конкистадоры и большинство церковников. Иначе и быть не могло. Считая законным покорение народов Нового Света огнем и мечом, испанцы оправдывали применение силы и в богоугодных делах.

Только когда конкиста в основном была завершена, корона и часть миссионеров выступили за мирные методы обращения, не требовавшие от властей расходов на военные нужды. Эти методы не исключали использование в случае необходимости силы против индейцев. Но какие бы методы не применялись — мирные или насильственные, конечной целью деятельности миссионеров являлась не только христианизация индейцев, но и превращение их в вассалов испанской короны, т. е. колониальное порабощение.

Испанские миссионеры не мыслили христианизацию аборигенов иначе как через полный разрыв с их прежними культурами и верованиями. Миссионеры представляли Испанию контрреформации, они были одержимы страхом перед ересью, считая ересью любую уступку местным культам. Сама мысль о сосуществовании христианства с местными верованиями казалась им кощунственной. Чтобы на завоеванных землях восторжествовало христианство, было необходимо, с точки зрения миссионеров, конкистадоров и королевской власти, разрушить, искоренить, уничтожить местные культуры. Духовная конкиста была, таким образом, продолжением военной, хотя и осуществлялась другими средствами.

Обращение индейцев в христианство было поручено монашеским орденам — в первую очередь францисканцам, затем доминиканцам и августинцам, а со второй половины XVI в. — и иезуитам.

Эрнан Кортес настаивал, чтобы в колонии посылали только монахов. Он писал королю: «Если мы будем иметь здесь епископов и прелатов, они, следуя обычаю, который в наказание за наши грехи существует сегодня, станут распоряжаться доходами церкви и тратить их на внешний блеск и удовлетворение других пороков, оставляя поместья в наследство своим родственникам и детям... Если же индейцы увидят слуг господних во власти Мамоны, ведущими себя легкомысленно, и узнают, что служители церкви погрязли в пороках, как то происходит в наше время в Испании, то сие навлечет на нашу веру их презрение и аборигены посчитают ее издевкой. И это может принести столько вреда, что, я думаю, никаким количеством проповедей его не исправить» (Mendieta G. de. *Historia eclesiastica indiana*, v. II. Mexico, 1945, p. 21-23).

Испанская корона разделяла эту точку зрения и в первые десятилетия после открытия Америки опиралась в колониях главным образом на францисканцев, к которым особенно благоволил правивший Испанией после смерти короля Фердинанда регент Сиснерос. Им была проведена церковная реформа, что позволило прийти к руководству францисканским орденом спиритуалам, вытеснившим обсервантов. Спиритуалы были сторонниками строгого соблюдения монашеского устава, решительного отказа от мирских богатств, что полностью устраивало как королевскую власть, так и конкистадоров, не желавших делиться с церковниками плодами колониального разбоя. Но евангелического запала францисканцев, как мы увидим, хватило ненадолго.

С течением времени миссионеры выработали определенную систему и нормы поведения, способствовавшие достижению преследуемых ими целей.

Приезд миссионеров в колонии превращался в большой праздник. Для их встречи насильственно сгонялось индейское население. Конкистадоры выходили приветствовать миссионеров за городскую черту, оказывая им особые знаки внимания и уважения. Так, например, Эрнан Кортес сам встречал первых 12 францисканцев, прибывших в Мехико (Pou y Marti I. M. El libro perdido de las platicas o coloquios de los doce primeros Misioneros en Mexico. Roma, 1924, p. 37). Он и сопровождавшие его конкистадоры преклонили перед миссионерами колени, пропустили вперед, следуя за ними с непокрытыми головами, предоставили им лучшее жилье, почетную стражу и т. д. Кортес стремился показать индейцам, что миссионеры, хотя были бедно одеты и, как правило, ходили босиком, — «святые люди», слово которых является законом даже для могущественных покорителей Мексики. Оказывая особые знаки внимания и почтения миссионерам, конкистадоры требовали, чтобы с еще большим уважением относились к ним индейцы. Последних заставляли при встрече с монахом снимать головной убор, становиться на колени, целовать руку и просить благословения.

Важное место в деятельности миссионеров занимало уничтожение языческих «идолов», как они называли скульптурные изображения индейских божеств, а также сожжение индейских рукописей, разрушение храмов и любых других предметов культа. Епископ Мексики Сумаррага сообщал в 1531 г., что в его епархии испанцами было уничтожено 500 индейских храмов и 20 тыс. «идолов» (Ricard R. La «conquete spirituelle» du Mexique. Paris, 1933, p. 52). Как правило, такого рода операции подготавливались заранее. В определенное место собирали «идолов» и другие предметы культа. Туда же сгоняли индейское население. Миссионеры, облаченные в священнические

одежды, с большими крестами в руках появлялись в сопровождении испанских властей и солдат. После торжественного богослужения и соответствующей проповеди испанцы, руководимые миссионерами, принимались уничтожать «идолов», разрушать храмы. Эти операции должны были доказать индейцам бессилие их божеств и могущество христианского бога. Обставленное по-театральному массовое уничтожение предметов местных культов производило, по всей вероятности, шоковое впечатление на многих индейцев, вызывало у них чувство суеверного страха перед заокеанскими пришельцами, что вначале облегчало работу миссионеров.

Напуганные такого рода зрелищами, находясь под угрозой физической расправы, индейцы безропотно принимали крещение. Многие миссионеры расценивали такой легкий переход местного населения в новую веру как большую победу. Но более дальновидные из них, например Бартоломе де Лас Касас и иезуит Хосе Акоста, считали, что разрушение индейских храмов и других предметов культа порождало у аборигенов наряду со страхом чувства неприязни и даже ненависти по отношению к испанцам (Borges P. *Metodos Misionales en la cristianizacion de America. Siglo XVI. Madrid, 1960, p. 284*). Впоследствии корона распорядилась, чтобы разрушения храмов и «идолов» производились без участия индейцев.

Крещение носило по существу чисто формальный характер. Миссионеры начинали свою деятельность, не зная местных языков, и даже если переводчики могли перевести миссионерские разъяснения католических догм, то индейцы были не в состоянии их понять, настолько отвлеченный характер они носили.

Сама проповедь христианства была весьма упрощенной. Миссионеры объясняли христианское учение простейшими фразами, которые повторяли множество раз (до одурения!), пока индейцы не выучивали, не зазубривали их наизусть. При этом рекомендовалось говорить с индейцами громко, кричать на них, пугать за непослушание различными наказаниями на том свете, расписывая в реалистических подробностях муки, ожидающие строптивых в аду, и райские кущи, которые станут уделом покорных и прилежных. Миссионеры объясняли верования индейцев кознями дьявола, угрожали им карами небесными за идолопоклонство и действовали другими столь же примитивными методами.

Для того чтобы сделать индейцам новую веру более привлекательной, им предоставлялись определенные льготы: неофиты на два года освобождались от податей, число постов сокращалось до трех, из 43 католических праздников они были обязаны соблюдать только 12 (кроме воскресений) и т. д.

Особое внимание уделяли миссионеры и колониальные власти обращению в христианство индейских вождей — касиков, которым сохранялись различного рода привилегии, предоставлялись дворянские звания с соответствующим гербом, право ездить на лошади и даже носить оружие, что запрещалось простым индейцам. Детей касиков, на которых миссионеры обращали особое внимание, воспитывали в специальных миссионерских школах, где их подвергали усиленной испанизации. Через детей монахи шпионили за родителями, детей легче было приучить к церковным обрядам. Миссионеры говорили, что только благодаря детям христианству удалось пустить корни в Индиях. После завершения конкисты касики, за небольшими исключениями, были лишены привилегий, а



школы для детей индейской знати были ликвидированы. К тому времени касики превратились повсеместно в послушное орудие испанского влияния на индейскую массу.





Миссионеры слали в Мадрид победные реляции чуть ли не о поголовном и добровольном переходе индейцев в христианство (францисканцы утверждали, что только в Мексике они окрестили в 1540 г. 6 млн. аборигенов (Leddy Phelan J. The millennial kingdom of the franciscans in the New World. A study of the writings of Geronimo de Mendieta (1525-1604). Berkeley, 1956, p. 45), а хронист Хиль Гонсалес Давила сообщил, что с 1524 г. по 1539 г. доминиканцы вместе с францисканцами обратили в христианство 10500 тыс. индейцев (Garcia G. Caracter de la conquista española en America y en Mexico segun los textos de los historiadores primitivos. Mexico, s. d., p. 369)). Однако почти все документы эпохи говорят о том, что обращение наталкивалось на различного рода трудности, включая вооруженное сопротивление и демонстративный отказ от христианства после его формального принятия.

Так, 12 францисканцев, которые по призыву Эрнана Кортеса начали евангелизацию Мексики, свидетельствуют<sup>[1]</sup>, что индейские нотабли (principales) на призывы отказаться от своих верований и принять христианство ответили миссионерам: «Было бы великой ошибкой и легкомыслием с нашей стороны разрушить древнейшие законы и обычаи, которые оставили нам первые жители этой земли, каковыми являлись чичимеки, туланы, чолюля, тепанеки... Как могут отказаться от веры, в которой они воспитывались всю жизнь, несчастные старики и старухи? Остерегай тесь, мы можем вызвать гнев наших бо-

---

<sup>1</sup> Часть отчета 12 миссионеров была обнаружена в Секретном архиве Ватикана только в начале XX в. и впервые опубликована в Риме в 1924 г.

гов. Остерегайтесь, простой люд может восстать против вас, если мы им скажем, что их боги, которым они всегда поклонялись, вовсе такими не являются. Мы не согласны и не убеждены в правильности того, что нам говорят о наших богах, не понимаем этого и не верим этому... Достаточно и того, что нас лишили власти и независимости, что же касается наших богов, то мы предпочитаем смерть отказу от служения и поклонения им. Таково наше решение. Вы же делайте, что хотите» (Pou y Marti J. M. Op. cit., p. 37).

Нам точно неизвестно, каким образом францисканцам удалось уговорить индейских вождей отказаться от их верований и принять христианство и вообще удалось ли им этого добиться, ибо отчет 12 миссионеров сохранился только частично. Но даже по цитированному отрывку совершенно очевидно, что индейские вожди самым решительным образом были настроены против принятия христианства, опасаясь, как они говорили, народного восстания, если они откажутся от веры отцов. Легко предположить, что изменить такую решительную позицию индейцев могли не столько теологические аргументы миссионеров, сколько угрозы применения репрессий и другие формы давления.

Соппротивление индейцев принятию христианства было в основном пассивным, ибо массовое истребление коренного населения, сопутствовавшее военной конкисте, убедило аборигенов, что в открытой борьбе они не смогут победить колонизаторов. И, тем не менее, хроники XVI в. неоднократно упоминают о поджогах монастырей и церквей, о нападении на миссионеров и о других проявлениях враждебного отношения индейцев к христианской вере и ее заморским носителям.

Миссионеры объясняли сопротивление индейцев принятию католичества их духовной и умственной отсталостью или кознями дьявола, настаивая на применении к ним мер «физического воздействия».

Миссионеры утверждали, что индейцы не могут стать «разумными людьми» (*gente de rason*), подобно белым или метисам (Ricard R. *Op. cit.*, p. 341), сравнивали их с обезьянами: индейцы-де умеют только копировать поведение испанцев, но как только последние их оставляют, моментально забывают все наставления (Borges P. *Op. cit.*, p. 84).

Церковные авторы уверяют, что миссионеры являлись добрыми отцами, покровителями индейцев. Многие из них якобы соблюдали обет бедности, ходили в потрепанных рясах, босиком, ели индейскую пищу, оказывали своим пасомым различного рода помощь. Были ли такие миссионеры? Несомненно, но и они, за немногим исключением, пороли индейцев, считая, что это поможет усвоить лучше христианское учение.

Францисканец Педро Боргес, автор труда о миссионерской деятельности в Испанской Америке, изданного с разрешения церковной цензуры, не стесняясь, пишет: «Когда индеец возвращался к идолопоклонству, или не проявлял рвения при обучении католическим доктринам, или совершал любой другой проступок, достойный наказания, миссионеры или сами, или через своих помощников (фискалов) пороли виновного, или обрезали ему волосы (*у индейцев это считалось очень тяжелым наказанием. — И. Г.*), или подвергали его на некоторое время заточению в монастыре» (Borges P. *Op. cit.*, p. 120).

О применении насилия к индейцам свидетельствуют почти все миссионеры XVI в. Например, Хуан де Сумар-

рага, первый епископ Мексжики, писал в феврале 1537 г. королю, что индейцев после их обращения в христианство «следует много раз подвергать богоугодным наказаниям, ибо они как в светских, так и в духовных делах настолько беспечны, что всегда нуждаются в „пришпоривании“, многие из них не желают посещать уроков катехизиса и выполнять других христианских обязанностей, если их не заставить. Хотя миссионеры в прошлом применяли к индейцам принуждение, среди последних все еще много последователей идолопоклонства, жертвоприношений и суеверий» (Documentos ineditos del siglo XVI para la historia de Mexico. Mexico, 1914, p. 68).

Сумаррага далее жаловался, что светские власти смотрят сквозь пальцы на языческие практики индейцев в надежде таким попустительством завоевать их расположение и заставить с большей отдачей работать на себя. Исходя из этого, епископ просил короля наделить его правом «по-отечески наказывать индейцев за преступления, совершаемые ими после крещения, и заставлять их посещать как занятия по католической доктрине, так и богослужения, праздники, а также выполнять обязанности, требуемые от них христианской религией» (Ibid., p. 69).

Испанская корона, разрешая физическое наказание индейцев, тем не менее, не соглашалась предоставить церковникам исключительное право физически расправляться с аборигенами. Индейцы нужны были испанцам в качестве рабочей силы, не говоря уже о том, что такие права неизмеримо усилили бы власть церкви. Корона настаивала, чтобы индейцев судили и наказывали светские власти. Некоторые испанцы высказывали опасения, что применение наказаний лично миссионерами могло вызвать у индейцев по отношению к ним чувство непри-

язни и даже ненависти (Borges P. Op. cit, p. 122). И все же церковники продолжали чинить суд и расправу над своими пасомыми. И это были далеко не «отеческие» наказания. Судья Луис де Ангис, проверявший по поручению короны поведение церковников в Мексике, писал Филиппу II 20 февраля 1561 г., что миссионеры очень часто за пустячные провинности публично подвергают индейцев порке и другим карам, «походя не на отцов индейцев, за которых себя выдают, а на врагов без милосердия и жалости» (Ibid, p. 252). Миссионеры при помощи своих помощников сгоняли индейцев на церковные службы, отсутствующих наказывали поркой, тюремным заключением, заковывали в кандалы (Ricard R. Op. cit., p. 118).

Хотя церковная хунта в 1539 г. запретила миссионерам в Мексике заключать в тюрьмы и пороть индейцев, насилия над ними продолжались. В 1561 г. епископ Мичоакона Васко де Кирога сообщил королю, что францисканцы, доминиканцы и августинцы «подвергали и подвергают тяжелым наказаниям индейцев, проявляя большую жестокость и высокомерие. Если индейцы не выполняют их волю, они оскорбляют, бьют, вырывают собственными руками волосы, раздевают их и жестоко стегают плетью, бросают в темницы, заковывают в колодки...» (Ibid., p. 291).

По собственному признанию францисканца Диего де Ланда, свирепствовавшего на Юкатане во второй половине XVI в., он сжигал древние индейские рукописи, разрушал индейские храмы, уничтожал произведения искусства и подвергал индейцев утонченным пыткам, стремясь запугать их. Заподозренные в отступничестве от христианской веры получали по приказу Ланды до 200 ударов плетью. Если и это не убеждало, их подвешивали на вы-

вернутых руках, обливали спину кипящим воском, жгли каленым железом. К наиболее «строптивым» применяли пытку водой: через рог, вставленный в рот пытаемого, лили горячую воду, затем один из палачей становился на свою жертву и выдавливал из него воду, которая лилась, смешанная с кровью, изо рта, носа и ушей.

За неполных десять месяцев Ланда, по свидетельству современников, подверг истязаниям 6330 индейцев, мужчин и женщин, из которых 157 умерло от пыток, большинство же осталось калеками. 12 июля 1562 г. Ланда отпраздновал в городе Мани торжественное аутодафе в присутствии испанских властей и индейских касиков. На кострах этого аутодафе погибли последние уцелевшие реликвии древней культуры майя — рукописи, написанные иероглифическим письмом, статуи, художественные сосуды. Многие из схваченных индейцев повесились в тюрьме до аутодафе. Монахи вырыли из могил 70 трупов и бросили их в костер. Пока они горели, оставшиеся в живых жертвы инквизиции подвергались истязаниям и издевательствам (См.: Кнорозов Ю. В. «Сообщение о делах в Юкатане» Диэго де Ланда как историко-этнографический источник. — В кн.: Диэго де Ланда. Сообщение о делах в Юкатане. М. — Л., 1955, с. 31-32).

Цель этих зверств — внушить индейцам страх и повинение перед новыми господами — испанцами и их белым «всемогущим» богом. Ланда в «Сообщении о делах в Юкатане» пишет, что испанцы не смогли бы подчинить себе индейцев, если бы «не внушали им страх ужасными карами» (Диэго де Ланда. Сообщение о делах в Юкатане, с. 132). И как бы в оправдание своим действиям он приводит описание усмирения восставших индейцев испанцами в провинциях Кочвах и Чектемаль. Там, пишет он, испанцы «совершали неслыханные жестокости,



отрубая носы, кисти рук и ноги, груди у женщин, бросая их в глубокие лагуны с тыквами, привязанными к ногам, нанося удары шпагой детям, которые не шли так же (быстро), как их матери. Если те, которых вели на шейной цепи, ослабевали и не шли, как другие, им отрубали голову посреди других, чтобы не задерживаться, развязывая их» (Диего де Ланда. Сообщение о делах в Юкатане, с. 132).

Многие церковники, отмечая нежелание индейцев подчиниться завоевателям, настаивали на применении к ним насилия, требовали, чтобы миссионеров сопровождали солдаты и оружием помогали обращать их в христианскую веру.

Херонимо де Мендиета (1525-1604), один из 12 францисканцев, прибывших в Мексику для обращения индейцев в христианство, хотя и «пылал любовью» к аборигенам, считая их «божьими созданиями», тем не менее, утверждал, что без насилия не приобщить их к католичеству. По мнению Мендиеты, индейцы были несмышленышами, подобно детям, не могли без принуждения воспринять новую веру. Он утверждал, что «священники должны сечь индейцев для их же благополучия. Розги столь же необходимы для них, как и хлеб для уст, без розог индейцы становятся более отважными и творят большие грехи» (García G. Op. cit., p. 65). Правда, Мендиета считал, что не следует пороть индейцев публично, и советовал наказывать их «без энтузиазма», внушая, что наказание совершается в их же интересах.

Мендиета исходил из того, что Филипп II был «всемирным монархом», на которого бог возложил миссию подчинить церкви всех «видимых последователей Люцифера в этой жизни» (Leddy Phelan J. Op. cit., p.)<sup>13</sup>, в их

числе и язычников-индейцев. Отсюда его признание конкисты как законного и необходимого предприятия, вдохновленного богом, а Кортеса — как инструмента божественного провидения (второго Моисея, по его словам) (Ibid., p. 31).

Другой видный идеолог миссионерства — Мотолиния, участник завоевания Мексики, также настаивал на применении насилия при евангелизации индейцев: «Лучше доброе — силой, чем злое — добром» (García G. Op. cit., p. 65), — учил он.

И в последующие века церковники продолжали настаивать на необходимости подвергать индейцев физическим наказаниям, утверждая, что индейцы внемлют не столько проповедям, сколько розгам (См.: Hanke L. El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Mexico, 1974, p. 50).

Покорение Перу, как и Мексики, сопровождалось кровавыми злодеяниями. Для завоевания Перу был образован своеобразный синдикат в составе священника Эрнана Луке и конкистадоров Диэго де Альмагро и Франсиско Писарро. Экспедицию возглавлял Писарро, его ближайшим советником был миссионер Висенте Вальверде.

Доверившись конкистадорам, верховный правитель инков Атауальпа прибыл на встречу с Писарро в г. Кахамарку. Висенте Вальверде зачитал Атауальпе «Рекеримьенто» и потребовал сдаться на милость испанцев. Атауальпа спросил, чем Вальверде может доказать правоту своего требования. Монах в качестве доказательства ссылался на Евангелие. Далее, по словам очевидца А. Сарате, произошло следующее: «И Атауальпа попросил у него эту книгу, повертел ее, перелистал страницы и сказал, что эта книга не говорит, и швырнул ее прочь». Воспользовавшись этим, Вальверде призвал испанцев, находив-

шихся в засаде, к избиению индейцев. Конкистадоры открыли по свите Атауальпы стрельбу, а сам Писарро, рассказывает А. Сарате, «в яростном порыве устремился к носилкам, схватил Атауальпу за волосы (а они были у него очень длинные), рванул его к себе, вытащил вон из носилок... свалил Атауальпу на землю и связал его. Индейцы увидели своего повелителя поверженным и связанным как раз тогда, когда с разных сторон на них пабросились всадники, которых они так боялись... и бросились бежать... И всадники преследовали бегущих, покуда ночная тьма не вынудила их возвратиться» (Магидоеич И. П. Очерки по истории географических открытий. М., 1967, с. 192).

Плененный Атауальпа обещал за свое освобождение наполнить темницу, в которой был заключен, золотом. Испанцы согласились. Но когда правитель инков выполнил свое обещание, завоеватели предали его суду по обвинению в заговоре, идолопоклонстве, многоженстве и прочих мнимых преступлениях. Суд приговорил Атауальпу к смертной казни. Напрасно верховный правитель инков пытался спасти себе жизнь, согласившись принять христианство. В качестве особой милости испанцы заменили ему сожжение — гарротой (удушением).

В Перу завоеватели тоже систематически разрушали инкские храмы, произведения искусства и другие предметы индейской культуры. «Я, — признавался миссионер Франсиско де Авила, участник конкисты Перу, — сам собственноручно уничтожил свыше 30 тыс. идолов и сжег свыше 3 тыс. мумий, которым поклонялись индейцы» (Vargas Ugarte R. Historia de la Iglesia en el Peru, t. I. Lima, 1953, p. 119).

Священники в энкомьендах находились на службе хозяина поместья. Как писал в 1563 г. доминиканец Доминго Санто-Томас, владельцы энкомьенд брали к себе только таких священников, которые помогали им брать с индейцев большие подати, оправдывали их зверства и жестокости, пьянствовали и распутствовали вместе с ними (Ibid., p. 126-127). То же самое происходило и в других испанских владениях Америки.

В Перу обращение индейцев в христианство не носило вначале столь методического характера, как в Мексике. Дело в том, что здесь завоеватели встретили значительно более ожесточенное сопротивление со стороны местного населения, чем в Мексике. Одержав победу, завоеватели занялись грабежом и разделом награбленного, что привело к ожесточенным конфликтам между ними и даже к попытке отделения от Испании. В этих условиях конкистадорам было не до обращения индейцев в христианство, да и монахи, которые их сопровождали, проявляли больше интереса к обогащению, чем к «спасению душ» индейцев. Кроме того, и те и другие опасались, что принудительная христианизация может вызвать новую волну сопротивления со стороны местного населения (Ibid., p. 220).

Только после создания в Перу колониальной системы управления в середине XVI в. началась планомерная кампания по евангелизации. Как отмечалось в «Сообщении о древних обычаях аборигенов Перу», авторство которого приписывается иезуиту Власу Валере, обращение в христианство осуществлялось тремя методами. Первый заключался в том, что индейцев, насильно закованных в цепи или связанных, доставляли к миссионеру, который окроплял их водой и провозглашал христианами. Согласно второму методу, миссионер предварительно объяснял

азы христианского учения индейцам по-латыни, по-испански или через переводчиков, а потом крестил их. При таком методе индейцы тоже не имели возможности толком разобраться, что собой представляла новая вера. Наконец, согласно третьему методу, миссионер объяснял индейцам католические догмы на их собственном языке и тем самым подготавливал их более основательно к принятию христианства. Какой метод преобладал — можно только гадать. Но все они основывались на насилии или угрозах насилия, ибо, как признает цитируемый источник, индейцев, отказавшихся принять христианство, испанцы уничтожали (Ibid., p. 222-224).

Во второй половине XVI в. испанские власти стали сгонять индейцев с их мест жительства в особые поселения — редукции, где они трудились под надзором колониальных чиновников и где их подвергали духовной обработке священники — «доктринеры». Поселения периодически посещались церковными контролерами (визиторами) — подлинными инквизиторами, творившими суд и расправу над непокорными индейцами. Обвиненных в идолопоклонстве наказывали 50 ударами плетью, а «упорствующих», т. е. уличенных повторно в этом «проступке», осуждали на каторжные работы — на галеры, женщин пожизненно ссылали в монастыри, где они находились в услужении монахинь фактически на положении рабынь. Жрецов местных культов сажали в специально выстроенный для этого застенки, подвергали пыткам, морили голодом, убивали.

Испанцы применяли насилие над индейцами на протяжении всего колониального периода. Антонио Ульоа, испанский ученый, обследовавший со своим коллегой Хорхе Хуаном американские колонии (Перу, Эквадор) в середине XVIII в., сообщал правительству, что церковни-

ки наравне со светскими колонизаторами притесняют индейцев. На плантациях и в поместьях, писал он, за малейшую провинность индейца валят на землю и бьют, причем минимальное наказание 100 ударов, так как «палачи меньше считать не умеют». Часто индейцев привязывали волосами к хвосту лошади и в таком виде волокли к месту работы. Описывая эти экзекуции и издевательства, Ульоа отмечал: «Раньше так поступал только энкомендеро, а теперь коррехидор (Испанский чиновник в колониях), помещик, плантаторы и, что больше всего вызывает возмущение, служитель алтаря. Все они, в том числе и духовенство, относятся с такой же жестокостью к беззащитным индейцам, как и к рабам-неграм» (Juan J., Ulloa A. *Noticias secretas de America*. Buenos Aires, 1953, p. 108).

Вообще истязание индейцев стало нормой в Перу, как и в других испанских колониях. Испанцы XVI в. считали, что «буква с кровью входит» (*la letra con sangre entra*), что применять розги при учебе — богоугодное дело. Францисканец Бернардино де Саагун призывал своих собратьев по ордену «любовно палкой загонять индейцев на небеса» (Hanke L. *Op. cit.*, p. 138).

Синод в Кито официально разрешил в 1596 г. священникам-«доктринерам» наказывать «непослушных» индейцев розгами. За отказ от исповеди в первый раз полагалось 24 удара, во второй — 50, такое же наказание ожидало и тех, кто нарушал пятничный пост.

Рисунки замечательного перуанского хрониста XVI в. метиса Гуамана Помы де Айала, публикуемые в данной работе, наглядно показывают, что церковники в Перу применяли по отношению к непокорным индейцам побои, пытки и другие истязания.



Педро Боргес преуменьшает значение этих «негативных» методов пропаганды христианства, заявляя, что они были равнозначны тем наказаниям, которые применяются отцом к детям или учителями к своим ученикам. Он вынужден признать со ссылкой на свидетельства хронистов XVI в., что в монастырях имелись колодки и розги, применявшиеся при обучении аборигенов, христианской доктрине (Borges P. Op. cit., p. 121). В качестве оправдания действий миссионеров Боргес, игнорируя Лас Касаса и его сторонников, уверяет, что в колониальной Америке необходимость применения физических наказаний к строптивым индейцам ни у кого не вызывала сомнения (Ibid., p. 122).

Ссылки церковников на умственную неполноценность индейцев, которая якобы являлась причиной их нежелания выполнять церковные обряды и постигать церковную доктрину, несостоятельны. В действительности индейцы не воспринимали новую веру, ибо она была им непонятной, чуждой и навязывалась иноземными захватчиками, насильниками и грабителями.

Луис Санчес, владевший 18 лет энкомьендой в Новой Гранаде, в письме к Диего Эспиносе, генеральному инквизитору и президенту Совета по делам Индий, писал в 1566 г., что индейцы только считаются христианами, в действительности же ими не являются. Виновниками этого Санчес считал церковных и светских судей, не защищающих индейцев от их обидчиков — владельцев энкомьенд, подвергавших местное население бесчеловечной эксплуатации, а также церковников — клириков и монахов, «которые, стремясь обогатиться, прощали злодеяния, совершавшиеся в Индиях, исповедуя и разрешая от вины тех, кто совершал эти преступления. Духовные отцы даже не требовали от виновников вернуть индей-

цам награбленное добро. Они отпускали грехи тиранам, хотя ясно видели, что индейцы гибнут, спасаясь бегством от своих преследователей, пока смерть их не настигнет. Духовные отцы утверждают, что изменить этого они не в силах» (The black legend: anti-spanish attitudes in the Old World and the New, ed. by Ch. Gibson. New York, 1971, p. 95-96).

Миссионерам полагалось соблюдать обеты бедности и целомудрия, но они чаще нарушали их, чем соблюдали. Миссионерам запрещалось заниматься поборами среди индейцев, в действительности же подлинных сподвижников среди них были единицы. Как правило, духовные отцы не только обогащались за счет индейцев, но еще и заставляли их содержать своих родственников. Хотя миссионерам разрешалось иметь в своем доме домоправительниц не моложе 50-летнего возраста, они имели сожительниц и прижитых от них детей. Руководитель августинского ордена в Мексике Антонио де Сан-Исидро привез из Испании любовницу и дочь, занимался различными торговыми аферами. Когда в 1562 г. были вскрыты его злоупотребления, церковное и колониальное начальство защитило его от наказания (Ricard R. Op. cit., p. 286-289). Разумеется, светские колонизаторы — «христиане», как они себя называли в противовес индейцам, отличались еще большими пороками, чем миссионеры. Индейцы хотя и были «детьми», но не настолько, чтобы не узреть лицемерия и ханжества, которыми были пропитаны миссионерские проповеди, столь разительно контрастировавшие с делами «христиан» и их духовников.

Испанская корона, получавшая подробные сведения о непристойном поведении миссионеров, еще в 1510 г. издала строжайшие инструкции, запрещавшие переезд в колонии служителей культа без особого на то разреше-

ния. Церковники, направлявшиеся в Индии, должны были пройти строгую проверку своих моральных качеств и пригодности к миссионерской работе. Но эта, мера, судя по всему, не являлась преградой для разного рода-проходимцев в рясах, которые наводняли Америку в надежде не столько пожать плоды на ниве господней, сколько обогатиться за счет своих пасомых — индейцев. Это признает даже такой процерковный автор, как аргентинец Висенте Д. Сьерра (Sierra V. D. El sentido Misional de la conquista de America. Madrid, 1944, p. 168-169).

В 1530 г. корона издала новое распоряжение, согласно которому для въезда в колонии требовались рекомендации: для монахов — их начальства, а для священников — епископа. Эти рекомендации подтверждались затем высшим прелатом в порту отъезда. Указанное распоряжение некоторое время спустя было дополнено требованием давать в рекомендации описание внешности ее обладателя, чтобы не допустить использование документа другим лицом. Кроме того, по прибытии на место церковники подвергались новой проверке — уже со стороны колониального духовного начальства и только после этого направлялись на место работы. Если же затем выяснялось, что миссионер или священник нарушил церковную дисциплину, то высшая колониальная судебная инстанция — аудиенсия имела право выслать его обратно в метрополию. Этому распоряжению противились колониальные церковные власти, которые высказывались за исправление нарушителей дисциплины на месте, учитывая, что в колониях из-за недостатка клириков даже плохие ценились на вес золота.

Королевская власть, однако, настаивала на своем праве высылать из колоний провинившихся служителей церкви. Некоторое время спустя таким правом были на-

делены вице-короли к губернаторы, а для того чтобы церковники не предавали их за это отлучению, корона добилась в 1549 г. от папского престола одобрения данных ею колониальным властям полномочий наказывать нарушителей церковной дисциплины.

В связи с тем, что поведение духовенства в колониях продолжало вызывать жалобы (отмечалось, что испанские епископы и аббаты посылали за океан не самых лучших, а самых худших из своих подчиненных), в 1554 г. папский престол наделил испанскую корону по ее просьбе правом направлять в колонии по своему усмотрению любого представителя духовенства, даже вопреки воле церковного начальства.

И все же меры, принятые испанской светской властью, не улучшили качества колониального духовенства. В 1553 г. францисканец Анхель де Валенсия сообщал из Мексики, что там почти нет ни одного клирика, знающего местные языки (García G. Op. cit., p. 72). В различных королевских документах XVI в. колониальные церковники характеризуются как «идиоты», «развратники», «сребролюбцы», «малограмотные», «скандалисты» (Ibid., p. 81). Но не только корона их так аттестовала. Архиепископ Мексики Педро Мойя-и-Контрерас в характеристике на 157 высших иерархов католической церкви в этой колонии, составленной в 1575 г., указывал, что 21 из них — накопители земных благ, азартные игроки, 12 — скандалисты, любители драк и поножовщины, 20 — плуты, развратники, имеют любовниц, 42 — тупые невежды, некоторые даже не умеют читать и писать (Ibid., p. 81).

В XVII в. положение отнюдь не улучшилось. В королевской седуле от 7 февраля 1636 г. указывалось на на-

личие в колониях большого числа бродячих священников, совершающих всевозможные преступления.

Таковыми бродячими клириками, в частности, была наводнена Гавана XVII в. Епископ Хуан Монтель, назначенный на этот пост в 1655 г., пытался навести порядок среди церковной братии, но был отравлен. Такая же участь постигла и епископа Педро де Рейна Мальдонадо. Возмущение недостойным поведением духовенства было столь велико, что церковным властям пришлось в 1680 г. созвать епархиальный собор, запретивший духовникам носить оружие, устраивать танцы в церквях, заниматься контрабандой (Guerra y Sanchez R. Manual de Historia de Cuba. La Habana, 1938, p. 119). Решения собора не оказали никакого влияния на поведение церковников, продолжавших бесчинствовать, как и прежде.

«Монастырская жизнь, — указывает кубинский консервативный историк Сантовения, — породила бедствия, влияние которых сказывалось на общих интересах острова. В Гаване, где больше всего было монастырей, они наносили и наибольший вред обществу. В 1685 г. в Гаване было четыре мужских монастыря: св. Доминго, св. Августина, св. Франциска и св. Хуана де Лиаса. Число священников и монахов постоянно росло. Среди них были сыновья чиновников и военных. В городе было много монахинь. В монастыре св. Клары их было около 100, все из богатых семейств. Жили они на широкую ногу. Вступая в монастырь, монахини делали в церковную казну специальные пожертвования, дарили рабов. В Гаване только у монахинь-кларисс (женский францисканский орден) было в услужении свыше 250 рабынь. Монахини получали значительные суммы от доходов с монастырской недвижимой собственности. Они не испытывали нужды или стеснений благодаря ренте, которую получали от приписан-

ных к их монастырям земельных участков. Все это наносило огромный вред экономике острова» (*Historia de la Nacion Cubana*, t. I. La Habana, 1952, p. 151).

Сторонники испанского колониального режима утверждают, что в 1573 г. по распоряжению короны прекратилась конкиста и якобы начался период пацификации — мирного обращения индейцев в католичество (*History of Latin American civilisation*, v. I. London, 1969, p. 149).

Распоряжение 1573 г. содержало целую программу «мирного» покорения аборигенов. Корона советовала предварить евангелизацию основанием города, обитаемого испанцами, в местности, принадлежащей индейцам, собрать всю возможную информацию о последних, их языках, обычаях, вождях, завязать с ними торговлю или обмен различными продуктами, дарить им различные безделушки, чтобы вызвать у аборигенов чувство благодарности. «Не проявляя какой-либо жадности к индейской собственности, — говорится в цитируемом документе, — следует установить мирные связи дружбы и сотрудничества с индейскими вождями и „дворянами“, которые могут, по всей вероятности, быть полезными при пацификации страны» (*Ibid.*, p. 150).

Расположив к себе индейцев, миссионеры могли приступить к пропаганде христианства. В отличие от прошлых лет король советует впредь не порицать индейцев за их «извращения» и «идолопоклонство», не отбирать у них женщин и идолов, дабы не вызвать отвращения к христианству, а сначала убедить их в святости христианских доктрин с тем, чтобы добиться добровольного отказа от всего того, что «противоречит нашей святой католической вере и евангельской доктрине».



Король советовал миссионерам соблюдать большую осторожность, такт и осмотрительность при посещении индейских селений, не оскорблять ни словом, ни жестом аборигенов, не проявлять опасений и страха, ибо все «это могло вызвать враждебную реакцию со стороны индейцев,». «Трудностей можно будет избежать, — говорится в распоряжении, — если детей касиков и благородных индейцев доставлять в испанские поселения и задерживать там в качестве заложников под видом гостеприимства и приучения их к ношению одежды» (Ibid., p. 151).

Но вот миссионеры добиваются всеми правдами и неправдами доверия индейцев и обращают их в христианство. Что же происходит дальше?

А дальше происходит то, что происходило и при конкисте. Корона приказывала «замиранных» индейцев распределять среди энкомендеро и требовать от них уплаты налога как в пользу самого энкомендеро, так и короны (Ibid., p. 151-152).

Таким образом, цели колонизаторов оставались прежними, менялись только методы. Они становились более утонченными и поэтому более коварными. Теперь волк рядился в овечью шкуру, но от этого не менялась его звериная сущность. Испанская колониальная система не превращалась в свою противоположность в результате распоряжения 1573 г., как заверяют ее сторонники, она продолжала оставаться тем, чем всегда была, — системой закабаления индейского населения.

Королевская власть принимала немалые усилия и для того, чтобы не допустить обогащения миссионеров за счет прямого ограбления или закабаления индейцев, считая, что такое обогащение может оттолкнуть аборигенов

от католичества, принизить авторитет церковников, поколебать авторитет королевской власти. Миссионерам запрещалось собирать десятину с индейцев, требовать оплаты за церковные обряды, кушать с золотых или серебряных блюд, пьянствовать и т. д. Но никакие распоряжения и наказания не могли удержать миссионеров от стремления «сделать Америку» — обогатиться в колониях. Об этом говорят многочисленные донесения местных властей на протяжении всего колониального периода. Историк Висенте Д. Сьерра, весьма положительно оценивающий деятельность церковников в этот период, сводит обвинения в их адрес к соперничеству светских властей с церковными. «В колониальной переписке, — утверждает он, — столь же трудно найти письмо церковника, в котором он был бы согласен с действиями и поведением гражданских или военных властей, как письмо чиновника или военного, в котором не отмечались бы недостатки клириков» (Sierra V. D. Op. cit., p. 147).

Стремясь во что бы то ни стало оправдать далеко не христианское поведение миссионеров, Сьерра перекладывает ответственность за это на индейцев, якобы повинных в умственной отсталости и прочих «слабостях», а также на то обстоятельство, что католическое духовенство в метрополии было отнюдь не праведнее миссионеров, действовавших в колониях, это, конечно, соответствовало действительности (Ibid., p. 150).

Церковным апологетам приходится прибегать к различного рода фокусам и подтасовкам, чтобы, с одной стороны, представить христианизацию индейцев как своего рода эпохальный подвиг миссионеров, а с другой — оправдать и превознести в глазах современников миссио-

неров, которых документы разоблачают как пособников колонизаторов.

«К несчастью, — не без меланхолии отмечает францисканец Педро Боргес, — покорение Индий было предприятием смешанным по своему характеру. Поэтому христианство представало перед аборигенами как религия, о которой следовало судить не только по ее учению и проповедям ее священников, но и по поведению христиан. В Индиях христианами были испанцы, которые безусловно не являлись лучшими пропагандистами своей религии. Не потому, что все они были порочными, а потому, что к их порочному поведению приплюсовывался весь комплекс враждебных по отношению к индейцам обстоятельств, которые, учитывая характер завоевания Америки, порождали в аборигенах отвращение к христианской вере независимо от личных достоинств или пороков испанцев, хотя их пороки, несомненно, осложняли положение» (Borges P. Op. cit, p. 189-190).

Педро Боргес приводит многочисленные свидетельства миссионеров XVI в. об отказе индейцев принять христианство из-за преступлений колонизаторов. В 1539 г. доминиканцы в письме к Карлу V докладывали из Мексики, что индейцы, возмущенные зверствами конкистадоров, предпочитают смерть под пытками переходу в христианство. Доминиканец Лоайса писал в 1580 г. из Чили, что местные аборигены «не желают идти на небо, если туда же идут испанцы, они предпочли бы общаться с демонами; в аду, чем с испанцами в раю. А те, кто посмелее и отчаяннее, мне заявили, что не хотят верить в жестокого бога христиан». Францисканский провинциал из Перу в свою очередь сообщал в 1561 г.: несправедливое отношение испанцев к индейцам-убеждало последних в том, что религия испанцев была ложной, ибо или они

действовали вопреки своей вере, или их бог был сообщником в их преступлениях, или Лютер был прав, утверждая, что для спасения души достаточно одной веры без богоугодных дел. Иезуит Бартоломе Эрнандес писал в 1572 г. из Перу: индейцы уверены, что испанцы навязывают им свою веру в целях угнетения и получения от них больших податей (Ibid., p. 190-191).

Иезуит Луис Лопес из Лимы отмечал в 1569 г., что было бы чудом, если бы индейцы поверили в истинность христианства. Испанцы своим поведением настолько дискредитировали католическую веру, что аборигены считали для себя позором называться христианами (Ibid., p. 431-432).

Собственно говоря, сама королевская власть признавала жестокое обращение испанцев с местным населением, периодически запрещая им селиться в деревнях индейцев, обращенных в христианство, или без особого разрешения посещать их, хотя при этом власти, как справедливо указывает Джон Л. Фелан, никогда не отступали от принципа, согласно которому индейцев следовало принуждать работать на испанцев (Leddy Phelan J. Op. cit., p. 82). А последнее сводило на нет все «заботы» короны о благополучии индейцев.

Педро Боргес так суммирует причины, побуждавшие индейцев относиться враждебно к католической вере: «Потеря независимости и свободы, необходимость приспособиться к чужому образу жизни и выполнять навязанную им работу — все это толкало индейцев относиться враждебно к религиозной системе, которая, по их мнению, принесла им столько горя» (Borges P. Op. cit., p. 196).

Характерно, что среди обращенных индейцев не находилось таких, которые в свою очередь выступали бы с пропагандой христианства, если не считать помощников миссионеров (фискалов) в редукциях. Но фискалам поручалось только следить за исполнением индейцами основных обрядов, а не пропагандировать христианство. Индейцы на протяжении 300 лет колониального господства оставались для церкви в лучшем случае «несовершеннолетними», «детьми», требующими строгого глаза и крепкой руки. Некоторые миссионеры винили в своих бедах завоевателей, они называли конкисту, в которой многие из них принимали участие, «позором для веры» (*escandalo de la fe*), утверждали, что христианская вера вступила в Америку «не с той ноги» (*de mal pie*), подразумевая, что ей сопутствовал меч конкистадоров (*La Iglesia en España y el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en varios archivos, v. II, ed. E. Lisson Chavez. Sevilla, 1944, p. 41, 659*). Последние в свою очередь не оставались в долгу и уличали миссионеров в эгоизме, лени, жадности, сладострастии, бездельи и тому подобных пороках, объясняя этим неприязнь индейцев к христианству (*Documentos inéditos...*, p. 89-90, 158-159, 219, 251-252, 265).

Миссионеры требовали запретить «белому» духовенству иметь какое-либо отношение к индейцам, но королевской власти вовсе не улыбалось отдать на откуп миссионерам все местное население. Миссионеры были нужны короне для обращения индейцев в христианство, их «мирного» покорения, после чего можно было извлекать из их пасомых определенную материальную пользу, а для этой цели больше подходили не миссионеры, а священники, которым были чужды какие-либо эгалитарные

тенденции и пресловутое испанское стремление к «справедливости», столь непомерно раздутое Льюисом Хенке.

Исключение делалось для иезуитов, действовавших в пограничных районах (Парагвае, в северных областях Мексики), имевших стратегическое значение для испанской короны. После запрещения иезуитского ордена и изгнания его членов из Америки находившиеся под его контролем индейцы были переданы в ведение «белого» духовенства.

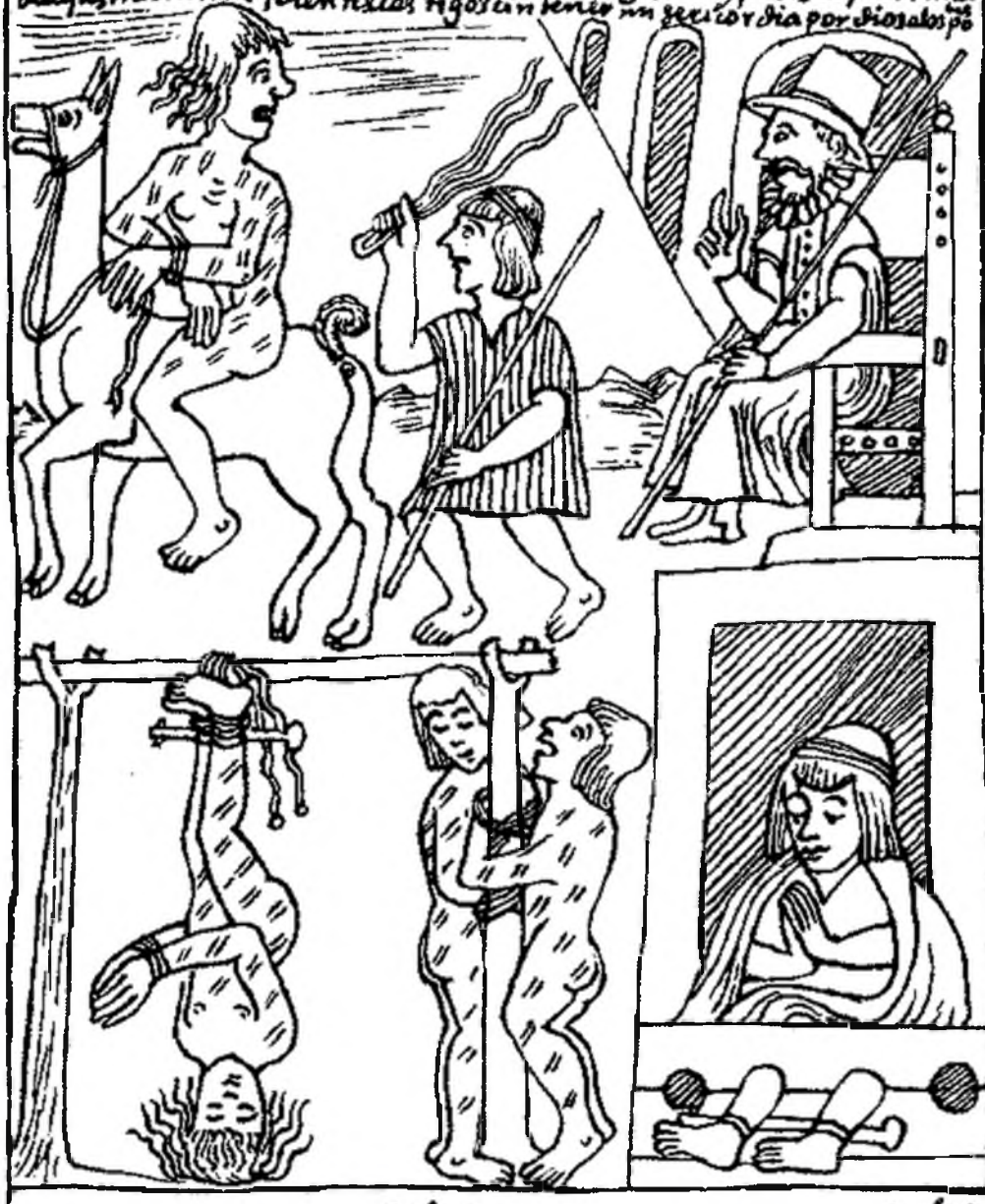
В начале миссионеры склонялись к тому, чтобы христианское вероучение преподносилось индейцам на их же языке, и стали усиленно изучать местные наречия, сочинять на них всякого рода пособия по католической вере. Робер Рикар обнаружил 109 таких сочинений на 9 индейских языках, относящихся к периоду 1524-1572 гг. Из них 80 принадлежало францисканцам, 16 — доминиканцам, 8 — августинцам и 5 — неуточненным авторам (Ricard R. Op. cit, p. 65). Однако по разным причинам миссионерам пришлось отказаться от использования местных языков в целях евангелизации. Их оказалось слишком много, к тому же они не были приспособлены для изложения всех тонкостей католической теологии, а искажения в переводах на местные языки «попахивали» ересью и могли закончиться для незадачливого переводчика привлечением к суду инквизиции. Вместе с тем королевская власть без особого восторга относилась к использованию для проповеди христианства местных языков, опасаясь, что оно будет способствовать изоляции индейцев и даст миссионерам определенные преимущества перед колониальными властями. Корона настаивала на скорейшей испанизации индейского населения, на обучении его испанскому языку.



Не принесла ожидаемых результатов и затея францисканцев создать своего рода элиту из преданных завоевателям индейцев, воспитанных с детства монахами. Именно этой цели должна была служить знаменитая школа для детей индейских вождей, основанная францисканцами в Тлалтелолко — одном из районов мексиканской столицы. Хотя ученики школы проявили недюжинные способности к освоению церковных доктрин, их принятию в лоно францисканского ордена, а тем более посвящению в священнический сан воспротивилось как церковное, так и колониальное начальство. Возобладало мнение, что индейцы не способны пропагандировать христианскую веру, ибо привержены к пьянству, воровству, многоженству, мужеложеству и прочим порокам. В 1555 г. собор в Мексике официально запретил принимать в монашеские ордена и посвящать в священники индейцев, негров и метисов (Ibid., p. 275-276). Такие же решения приняли затем соборы и других испанских владений. Таким образом, победила расистская теория о духовной неполноценности индейцев. В XVIII в. некоторое послабление было сделано для метисов, хотя их, как правило, засылали в глухие и бедные приходы или использовали на тяжелых работах в монастырях.

# CORREGIDOR DE MINAS COMO LO CASTIGAN

el mien te ados castigos p[er] en las p[ar]tes los corregidores y jueces como remor  
de la justicia con se feren las castigos en tener en memoria por Dios abispo



en las minas

en las

*За лень*

Индийцев принуждали носить одежду европейского типа, строить и жить в жилищах испанского образца, пе-

ренивать испанские обычаи и т. д. Для большего контроля над аборигенами их концентрировали в редукции, находившиеся под наблюдением миссионеров, которые опирались в управлении ими на старост и фискалов из числа местных жителей. Старые строения индейцев, как и их храмы, разрушались испанцами. Редукции размещались в новых местах неподалеку от испанских населенных пунктов. Все это достигалось путем физического принуждения — наказаний, репрессий, угроз.

Важное место в религиозной пропаганде миссионеров занимало строительство католических церквей, часовен, к которому власти привлекали в принудительном порядке почти все без исключения индейское население. Если верить одному источнику XVII в., в начале этого столетия в испанских заморских владениях уже имелось 70 тыс. церквей и часовен и 500 монастырей (Gonzalez Davila C. Teatro de las grandezas de la villa de Madrid. Madrid, 1632, p. VII). Треть расходов по строительству церковных зданий оплачивали индейцы, треть — корона, треть — энкомендеро (Legon F. I. Doctrina y ejercicio del Patronato Nacional. Buenos Aires, 1920, p. 192-193). Епископ Сумаррага и колониальные чиновники в донесениях Карлу V в 1549 г. отмечали, что церковное строительство ложилось тягчайшим бременем на плечи индейского населения. В 1550 г. члены капитула кафедрального собора в Гвадалахаре писали в письме Филиппу II, что если августинцы построят хотя бы еще один монастырь в этой провинции, то там не останется в живых ни одного индейца. В таких же «излишествах» обвинялись францисканцы, доминиканцы и другие монашеские ордены (Ricard R. Op. cit., p. 207-209; Vargas Ugarte R. Op. cit., p. 124-125).

Королевская власть неоднократно призывала церковников избегать излишеств в строительстве церковных зданий, но миссионеры не обращали внимания на королевские указания и «строительная лихорадка» продолжалась весь колониальный период. Как следует из документов эпохи, многие церковные здания, строившиеся в спешке и часто неопытными мастерами, быстро приходили в ветхость, нередко рушились, погребая под обломками прихожан-индейцев (Ibidem).

Во время войны за независимость в некоторых районах Испанской Америки патриоты систематически разрушали монастырские постройки, видя в них символ колониального господства (Arbelaez Camacho C. El vandalismo monumental del siglo XIX en Colombia. Intento de interpretation historica. — «Boletin de Historia y Antiguedades», Bogota, 1968, LV, p. 411-437).

Испанцы полагали, что им приблизительно к середине XVI в. удалось (в особенности в районах, где располагались более развитые индейские общества — в Мексике и Перу) в основном обратить коренное население в христианство. Индейцы были сконцентрированы в поселениях под контролем завоевателей, их древние храмы и предметы культа разрушены, жрецы почти полностью истреблены.

Когда, казалось бы, миссионеры могли торжествовать победу, выяснилось, что индейцы продолжают наряду с практикой христианской религии поклоняться своим прежним божествам. Делали они это тайно, по ночам, в отдаленных от своих селений местах, где были спрятаны «идолы» и другие предметы древних культов.

Херонимо де Мендиета утверждал, что индейцы хранили изображения Христа среди своих «демонических

идолов». Монахи заставляли их возводить множество крестов на перекрестках дорог, у входа в селения и на некоторых возвышенностях. Индейцы прятали идолов под или за такими крестами, и, поклоняясь кресту, в действительности поклонялись спрятанным изображениям «демона» (Mendieta G. de. *Historia ecclesiastica indiana*, v. II, p. 233-234). Достаточно было вскрыть несколько подобных случаев «двуличия» индейцев, чтобы оповещенные о них миссионеры повсеместно зафиксировали наличие этого явления, вошедшего в миссиологическую литературу колониального периода под названием «повторной вспышки идолопоклонства».

Возврат индейцев к их прежним верованиям вызвал большую тревогу среди миссионеров и колониальных чиновников. По Индиям прокатилась волна жестоких репрессий, жертвами которых стала в первую очередь индейская знать. Ее лишили тех немногих привилегий, которыми она еще пользовалась. Пойманных с поличным «идолопоклонников» секли розгами, переселяли в другие местности. Для раскрытия «виновных» широко использовались исповедальня и ученики церковных школ, которых миссионеры призывали выдавать родителей, преступивших церковные законы. Особенно сурово власти и духовенство расправлялись со жрецами (колдунами). Первый провинциальный собор в Лиме постановил в 1552 г., что колдуны, прошедшие через обряд крещения и впервые уличенные в колдовских действиях, наказываются 50 ударами розог и стрижкой волос, а уличенные повторно — 100 ударами и тюремным заключением, в третий же раз наказание назначалось по усмотрению епископа (Borges P. *Op. cit.*, p. 452).

Какие же выводы сделали для себя миссионеры и колониальные власти из всего этого? Наряду с усилением



системы контроля и слежки за поведением индейцев началось изучение миссионерами их обычаев и верований, знание которых позволило бы испанцам с большим успехом бороться с «идолопоклонством». Миссионерам было поручено составлять специальные реестры, наподобие тех, которые применялись инквизицией для преследования сторонников различных еретических учений, с перечнем признаков, разоблачающих и уличающих виновных в отправлении языческих обрядов. Эти реестры держались в секрете и не подлежали оглашению, как и труды миссионеров, в которых описывались дохристианские верования индейцев. Церковное руководство и колониальные власти, опасаясь, что публикация таких работ будет способствовать пропаганде «еретических» индейских верований, запрещали их (например, сочинение францисканца Бернардино де Саагуна, в котором подробно описывались индейские верования и обычаи). Только после свержения испанского господства работа Саагуна увидела свет (Sahagun B. de. *Historia general de las Cosas de Nueva Espafia*, v. I-III. Mexico, 1946).

Более того, Р. Рикар считает, что одна из причин установления в колониях инквизиции заключалась в стремлении короны ускорить процесс испанизации индейского населения, воспрепятствовать произвольному толкованию христианских догм на местных языках. Попытка миссионеров проникнуть в «тайны» местных верований оказалась недолговечной. В 1577 г. Филипп II запретил миссионерам писать об индейских обычаях и верованиях и знакомить индейцев с полным текстом Библии и других церковных книг, содержание которых порождало у аборигенов вопросы, на которые миссионеры были не в состоянии убедительно ответить, чем подрывали свой авторитет.



И все же испанцам удалось навязать коренному населению свою религию. Завоеватели представляли одну, весьма детально разработанную религиозную систему — католическую, в то время как среди индейцев было несколько развитых религиозных систем, соответствующих крупным государственным образованиям, — инков, ацтеков, майя и сотни родо-племенных культов на разной стадии развития, не говоря уже о менее развитых формах религиозного сознания (См.: Кинжалов Р. В. Культура древних майя. М., 1971; Кнорозов Ю. А. Религиозные представления индейцев майя по данным Лас Касаса и других источников. — В кн.: Бартоломе де Лас Касас. К истории завоевания Америки. М., 1966; Леон-Портилья М. Философия нагуа. М., 1961; Krickeberg W., Trimborn H., Muller W., Zerries O. Die Religion des Alten America. Stuttgart, 1961; Underhill R. M. Red Man's religion. Chicago, 1965). Результаты конкисты показывают, что евангелизация наиболее успешно проходила в борьбе с развитыми, мифическими индейскими культурами.

Хосе Карлос Мариатеги объясняет это на примере инкской религии. Слившись с социальным и политическим строем инков, указывает основатель перуанской компартии, их религия не могла пережить инкского государства. Она больше преследовала земные цели, чем цели духовного характера, и ее в первую очередь интересовало не царство небесное, а царство земное. Поэтому она и являлась скорее религией всего общества, а не отдельного индивида. В результате один и тот же удар нанес смертельную рану и теократии, и теогонии. Если что и осталось в душе индейцев от их религии, так это отнюдь не ее метафизическая концепция, а связанные с сельскохозяйственными работами ритуалы, магия и пантеистиче-

ские воззрения (Мариатеги Х. К. Семь очерков истолкования перуанской действительности. М., 1963, с. 198-199).

Инкский народ, отмечает Х. К. Мариатеги, не делал никакого различия между религией и политикой, он не видел никакой разницы между своим государством и церковью. Все государственные институты и религиозные воззрения были теснейшим образом переплетены с экономическим строем земледельческого народа и его душевным складом, обусловленным оседлой жизнью. Теократический строй Перу покоился на обычном и повседневно ощущаемом, а не на чудотворной силе какого-то пророка и его слова. Инкское государство и было инкской религией. Когда погибло их государство, погибла и их религия (Мариатеги Х. К. Семь очерков истолкования перуанской действительности. М., 1963, с. 202-203).

Индейские племена с менее развитыми религиозными системами оказались и менее податливыми евангелизации. Понятие о едином боге и другие христианские символы веры и догмы были недоступны пониманию племен, находившихся на начальных стадиях развития. Христианство могло привлечь их только магией, символикой, таинственностью своих обрядов. Но само обращение в католичество не изменило коренным образом духовный мир индейцев. Как только уходил миссионер и исчезал фактор принуждения, индейцы возвращались к своему прежнему «естественному» состоянию и о христианстве в их жизни напоминали только заросшие чертополохом полуразрушенные часовни.

Католические церковники не смогли превратить индейцев в «полноценных» христиан. Источники колониального периода свидетельствуют, что христианство ока-

залось неспособным полностью вытеснить или искоренить прежние верования индейцев.

Свой протест против религии захватчиков индейцы выражали по-разному. Например, по мнению перуанского историка Валькарселя, изображения Христа, которыми славилась в колониальный период так называемая «школа из Куско» индейских резчиков по дереву, носили явно выраженный сатирический характер: Христос изображался истерзанным, кровоточащим, с гноящимися ранами. Авторы этих произведений как бы говорили: вот на что способны белые захватчики, вот как они отнеслись к своему собственному богу — символу справедливости и любви. Эти изображения Христа призывали к борьбе против испанских властей (Valcarcel L. E. *Ruta cultural de Peru. Mexico*, 1945, p. 181).

Духовенство, стремясь сделать церковную службу более привлекательной для индейцев, ввело в практику богослужения различного рода представления, мистерии на евангельские сюжеты. Индейцы по-своему относились к этим спектаклям. Черт, например, как правило, представлялся им комическим персонажем. Во многих горных районах Перу по сей день во время представлений, посвященных страстной неделе, индеец, выступающий в роли Христа, в самый драматический момент — распятия — начинает просить на водку и отпускать различные «соленые» шутки, вызывая смех у зрителей.

В других районах испанской колониальной империи основная масса коренного населения, а также негры — рабы и свободные — оставалась чуждыми католицизму.

Касаясь положения в вице-королевстве Ла-Плата, видный аргентинский социолог Хосе Инхеньорос пишет: «Колониальная беднота, в своем большинстве цветная,

никогда не была духовно-завоевана христианством, хотя и приняла веру своих господ. Негры привезли из Африки свои предрассудки, которые слились с католицизмом, импортированным монахами из Испании. Индейцы совсем не восприняли католицизм, хотя и приспособились лучше, чем негры, к его внешней обрядности. Даже иезуитские миссии, духовно обрабатывавшие индейцев в течение длительного периода, не оставили после себя ни одного племени, которое продолжало бы исповедовать католическую религию, хотя им и удалось внедрить христианские образы и символы во многие индейские легенды и верования» Ingenieros J. *La evolucion de las ideas argentinas*, v. I, parte I. Buenos Aires, 1946, p. 24-25.

Современники спорили о причинах этого явления. Одни, подобно Бартоломе де Лас Касасу, винили во всем испанцев, включая миссионеров, которые не проявляли рвения в религиозном воспитании индейцев, относясь к ним, как к «палкам или камням, кошкам или собакам». Это же мнение разделял францисканец Херонимо де Мендиета (Mendieta G. de. *Historia eclesiastica indiana*, v. II, p. 64). Другие считали, как уже было сказано, что индейцы не воспринимали христианства, ибо считали его религией угнетателей, лицемерной и ложной. Третьи утверждали, что индейцы, не обладая развитым интеллектом, оказались неспособными постичь высокие христианские истины.

Преодолеть эти препятствия не смогли ни церковники, ни королевская власть, ни ее представители на местах. Они оказались перед выбором: или продолжать репрессии против индейского населения, мобилизовав для этого инквизицию, как это было сделано против евреев и мавров в Испании, или смириться с фактом «двурелигиозности» индейцев, разрешая им если не официально, то

фактически сохранять некоторые языческие обряды. Массовые репрессии против индейцев были не только дорогостоящим делом, но и угрожали вызвать ответную реакцию аборигенов, что было не в интересах испанцев, для которых главным оставалось использование индейцев в качестве источника обогащения. К тому же опыт показывал, что репрессии не сулили успеха. Второй же вариант обещал колонизаторам мир и благоденствие. Испанцы выбрали второй, не отказавшись полностью от первого.

Каков же был конечный результат миссионерской работы в испанских колониях Америки? Что касается Мексики, то в начале XX в. мексиканский историк Мануэль Гамио высказал мнение, что здесь возникла «смешанная религия», вид синкретизма — католицизм вперемешку с языческими пережитками (Gamio M. Forjando patria (Pro nacionalismo). Mexico, 1916, p. 149-152).

Р. Рикар считает, что изъяны мексиканского католицизма объясняются не столько пережитками язычества, которые преобладают у живущих в изоляции от белого населения индейцев, сколько религиозным «невежеством», характерным для большинства верующих (Ricard P. Op. cit., p. 324-326).

Всемерно возвеличивая деятельность миссионеров, Педро Боргес вынужден признать, что они не смогли осуществить своей главной задачи: не только формально обратить индейцев в христианство, но и заставить их мыслить и жить согласно христианскому вероучению (Borges P. Op. cit., p. 525).

Так называемое «мирное» обращение индейцев в христианство, как и их «мирное» завоевание, приводило в конечном итоге к потере ими свободы, к подчинению

испанцам. Солдаты неизменно следовали за миссионерами. Так печально закончился знаменитый эксперимент «мирного» обращения индейцев на территории Вера-Пас (Подлинный мир) в провинции Чиापас, предпринятый еще Лас Касасом (Saint-Lu A. La Vera Paz. *Esprit evangelique et colonisation*. Paris, 1968, p. 371). Этим же целям служили, как мы увидим позже, и иезуитские редукции в Парагвае и на севере Мексики. Что касается самого процесса евангелизации индейцев, то он не завершен и по сей день. Пять столетий спустя после завоевания Америки испанцами все еще работают среди индейцев тысячи миссионеров, пытаясь приобщить коренное население к католической вере, однако, даже используя наиновейшие технические средства пропаганды, современным миссионерам не удается достигнуть большего, чем их собратьям в прошлые века.

Миссионеры периода конкисты стремились полностью искоренить первобытные представления индейцев об окружающем их мире, уничтожить их верования. Они намеревались заменить «сосуд», в котором умещался духовный мир индейца, другим, своим собственным. Но эта операция явно не удалась.

То, что получилось в итоге, по мнению Боргеса, было даже не религиозным синкретизмом, а религиозным «сандвичем». Боргес употребляет термин «*religion yuxtapuesta*» (Borges P. *Op. cit.*, p. 521).

Индеец к концу XVI в. исповедовал как бы две религии: католическую и свою собственную. Одна религия «наслаивалась» на другую. Назвать этот результат успехом миссионеров нельзя. Энрике Д. Дуссель, автор весьма популярной на Западе «Истории церкви в Латинской Америке», как и Боргес, восхваляет подвиги миссионе-



ров, но и он вынужден признать, что миссионеры породили вид религиозного гибрида или религиозной «светотени», в которой невозможно определить, где кончается язычество и где начинается католицизм. «Светотень», по Дусселю, приняла в конечном итоге форму «народного католицизма», основанного на полужазыческих суевериях, который автор определяет как порождение «не совсем христианского сознания» (Dussel D. *Historia de la Iglesia en America Latina. Coloniaje y liberacion (1492-1973)*. Barcelona, 1974, p. 131-132).

Прямо скажем, результат более чем скромный, а ведь на достижение его миссионеры затратили почти пять столетий и во имя него были загублены миллионы индейцев!

Число церковников в колониях росло чрезвычайно быстро. В 1559 г. только в Мексике было выстроено 160 монастырей и насчитывалось 807 миссионера: 385 францисканцев с 70 монастырями, 210 доминиканцев с 40 монастырями, 212 августинцев с 40 монастырями (Ricard R. *Op. cit.*, p. 35).

CAPITVLO DE LOS PASAJEROS  
ESPAÑOLES DEL TA  
BO Y CRIOLLOS MESTIZOS Y MULA  
TOS Y CRIOLLAS MESTIZAS Y ESPA  
ÑOLES CRISTIANOS  
DE CASTILLA



tan los

q los

*За неловкость*

В 1601 г. число церковников в Мексике превысило 5700 человек.<sup>[2]</sup> Но эта цифра занижена: в обращении муниципалитета г. Мехико к Филиппу IV указывалось на наличие в стране свыше 5 тыс. бродячих клириков (Carcia G. *Character de la conquista...*, p. 62). Таким образом, церковь не могла жаловаться на нехватку кадров. Результаты ее деятельности на «ниве господней» оказались, как уже отмечалось, весьма ограниченными.

Миссионеры со временем разувериваются в возможности превратить индейцев в «полноценных» христиан. Постепенно сподвижники исчезают из их рядов. Закабаление индейцев и эксплуатация негров-рабов порождают изобилие и богатство для колонизаторов. Религиозное чувство поглощается церковной организацией, подчиняется ей. Церковники перестают быть «пламенным» воинством. Они превращаются в избалованную, хорошо оплачиваемую и франтоватую бюрократию (Мариатеги Х. К. Указ. соч., с. 217). Как пишет Педро Боргес, миссионеры «обуржуазиваются» (Borges P. *Op. cit.*, p. 539). Пассивность индейцев уже больше не тревожит, а полностью удовлетворяет «святых отцов».

В XIX в. от боевого духа первого поколения миссионеров не остается и следа. Не появляются больше и их труды, в которых они делились бы своим опытом и вы-

---

<sup>2</sup> Сюда входили: 2 тыс. францисканцев, 900 доминиканцев, 250 мерседариев, 1200 августинцев, 540 иезуитов, 150 кармелитов и 600 священников см.: (Borges P. *Op. cit.*, p. 532). В колониях имелось некоторое число представителей и других орденов — бенедиктинцев, госпитальеров Сан-Хуан-де-Диоса, бетлемитов. По далеко не полным данным, в XVI в. в Западные Индии прибывало ежегодно около 90 монахов, в XVII в. — около 100, а в XVIII в. — около 130. В конце XVII в. там насчитывалось около 11 тыс. монахов, из них около 20% составляли иезуиты. К концу столетия, несмотря на изгнание иезуитов, общее число монахов не только не уменьшилось, а даже увеличилось и составляло несколько более 11 тыс. (Lopetegui L., Zubillaga F. *Op. cit.*, p. 197)

двигали различные планы по воспитанию аборигенов в духе христианства. Перестают миссионеры сочинять книжки на языках индейцев. Стоит ли трудиться впустую! Миссионерство обюрократилось, превратилось в доходную профессию. Монастыри обросли земельной собственностью, доходными домами, мануфактурами, начали заниматься ростовщичеством, принимать участие в работе торговле. Конкубинат стал для церковников обычным явлением. Женские монастыри походили на светские салоны, монахини занимались галантными похождениями.

В XVII в. имена Лас Касаса и других поборников прав индейцев были забыты, о «стремлении испанцев к справедливости» в колониях уже никто не упоминал.

Вместо этого испанские юристы, подобно Хуану де Солорсано Лерейре (1647), оправдывали преступления колонизаторов тем, что-де все люди грешны и им свойственно не бояться того, кто находится от них на далеком расстоянии, т. е. испанского короля, который якобы проявлял заботу об индейцах.

Дж. Ллойд Мэчем, доброжелательный по отношению к католической церкви историк, признает, что результаты миссионерской деятельности среди индейцев оказались неблагоприятным материалом для христианской пропаганды. Мэчем пишет: «Учитывая их уровень развития, примитивность мышления и их растерянность перед тем фактом, что они были ввергнуты в социальные условия, к которым не смогли приспособиться на протяжении столетий, — каких еще результатов могли добиться миссионеры? Католическая церковь с ее внешним блеском и церемониями была хорошо приспособлена для пропаганды среди дикарей, и, сознавая это, монахи естественно использовали внешние эффекты культа. Результат был бо-

лее чем скромным для интересов христианства, однако и это было достижением... Что касается белых европейского происхождения и каст (креолов и метисов), их поверхностная религиозность была, судя по всему, результатом неспособности духовенства отличить их мышление от индейцев. Священники старательно избегали обращаться к зрелым и самостоятельным интеллектам. Духовенство ко всем индейцам относилось как к детям; их чувства возбуждались пышными церемониями, процессиями и фантастическими образами. Следует ли удивляться, что жители колоний, белые и цветные, уверовали, что суть религии в ее внешних проявлениях? В их вере было много языческой помпы и мало милосердия. Их вера была поверхностной, слепой, в ней было мало понимания. И духовенство вовсе не стремилось заставить их более глубоко воспринимать веру. С него было достаточно и того, что они верили. Слепое подчинение церкви и королю проповедовалось духовенством, старательно избегавшим анализа основ этого двойного подчинения» (Lloyd Mecham J. Church and State in Latin America. Chapel Hill, 1966, p. 41-42).

Таковы были скромные результаты грандиозных проектов первых миссионеров, мечтавших основать христианскую Аркадию в Новом Свете.

# Глава третья.

## Королевский патронат — орудие колониальной политики

Церковь превратилась в испанских колониях в могущественную опору королевской власти. Если Испания после конкисты смогла) в XVII-XVIII вв. удерживать свою власть на огромных: пространствах Американского континента при наличии немногочисленных гарнизонов, то только потому, что существовала другая армия — священников и миссионеров, державшая в духовной: узде многомиллионную индейскую массу.

Духовная жизнь колоний находилась под контролем церкви, к услугам которой имелся такой испытанный полицейский аппарат, как священная инквизиция, внушавшая всеобщий страх — Церковная иерархия, хотя и не играла первую скрипку по сравнению с колониальной властью — вице-королями, аудиенсиями, — губернаторами и генерал-капитанами, имела перед ними то преимущество, что ее представители оставались в колониях на многие годы, а иногда и навсегда, в то время как высшие колониальные чиновники, за немногими исключениями, после четырехлетнего срока службы возвращались в метрополию. В руках церкви находились просвещение и благотворительность — школы, университеты, больницы, приюты, помощь бездомным, престарелым, сиротам. Рождение, брак, смерть любого жителя колоний нуждались в церковной санкции. Жизнь подданных испанской короны



от колыбели до могилы проходила под неусыпным наблюдением церковников.

Религиозные братства (конфрадияс, эрмандадес), действовавшие при церковных приходах и под контролем духовенства, были; единственными общественными организациями, существовавшими в колониях. Даже карнавалы — колониальные народные-праздники, — и те проходили под бдительным оком церкви.

Господство церкви в духовной области способствовало духовной отсталости населения колоний, а не распространению идей и знаний, как утверждают церковные апологеты. Хосе Карлос-Мариатеги отмечает: «...богословская наука вместо того, чтобы перекинуть мостик между нашей страной (*Перу. — И. Г.*) и достижениями человеческой мысли той эпохи, наоборот, отделяла нас от них. Пока схоластическое учение в Испании получало от мистики ее огонь и горение, оно еще носило живой и созидательный характер. Но однажды застыв в педантичных казуистических формулах, оно потеряло всю свою гибкость, стало высушенной мыслью эрудита, неподвижной и риторической ортодоксальностью испанского теолога» (Мариатеги Х. К. Семь очерков истолкования перуанской действительности. М., 1963, с. 124).

Мариатеги ссылается на мнение перуанского мыслителя Хавьера Прадо, который на вопрос: «Какой науке нас учили священнослужители?» — отвечал: «Вульгарной теологии, формалистическому догматизму, чудовищной мешанине из различных перипатетических учений и схоластических силлогизмов. Всякий раз, когда церковь не может дать действительно научных познаний, она прибегает к попытке отвлечь или усыпить наше внимание словесно-терминологическим жонглированием, никчем-

ной, пустой и бесплодной аргументацией! В Перу произносились по-латыни речи, которые никто не понимал, тем не менее, на них ссылались как на подтверждение своих взглядов. У нас в изобилии водились ученые мужи, новоявленные Пико де ла Мирандола, которые имели готовые на все случаи жизни рецепты, чтобы решить проблемы всех наук; здесь разрешались все вопросы, относящиеся как к божественному, так и к человеческому, с помощью религии и авторитета учителя, хотя полное невежество царило не только в отношении естественных наук, но и в отношении философии и работ Боссюэ и Паскаля» (Мариатеги Х. К. Семь очерков истолкования перуанской действительности. М., 1963, с. 124).

Духовенство было главным, если не единственным, посредником между колониальной администрацией и индейским населением. Миссионеры господствовали на окраинах колониальных владений, а в покоренных индейских селениях командовал доктринер-монах — единственный из испанских колониальных чиновников. Без помощи доктринеров испанцы не могли бы взимать налогов с местного населения, заставлять его выполнять различные трудовые повинности, использовать его для покорения «диких» индейцев или усмирения восставших.

Но кроме политического и идеологического влияния церковь в колониях являлась, как мы увидим, и могучей экономической силой.

Духовенство обладало особыми правами (фуэрос), согласно которым ее представители были подсудны только церковным трибуналам и к ним не могло быть применено насилие, в том числе пытки, арест и тем более смертная казнь.

В теологическом (идеологическом) плане колониальная церковь подчинялась не испанской короне, а папскому престолу.

Следует ли из сказанного, что церковь в колониях образовывала как бы государство в государстве, являясь самостоятельным, независимым от королевской власти институтом? Вовсе нет. Скорее всего она походила на «родственницу» королевской власти, с которой была связана кровными узами, которая ей покровительствовала, поощряла, использовала в своих целях и одновременно бдительно за ней следила, стараясь не допустить с ее стороны поступков, могущих нанести королевскому трону какой-либо ущерб.

Испанию в отличие от других католических стран обошла стороной борьба папства за преобладание над светской властью, пронизывающая все средневековье. Причиной тому была длившаяся восемь столетий война между Испанией и маврами. Испания находилась как бы на переднем крае христианства. Сражаясь с маврами, испанцы стремились обеспечить свою независимость, преградить путь в Европу мусульманству. Национальные интересы Испании отождествлялись с интересами христианства, ибо война национальная являлась одновременно и религиозной войной — христиан против мусульман. В данном случае национальные, государственные интересы Испании совпадали с интересами папского престола.

В период реконквисты папство покровительствовало испанским королям. Последние были слишком маломощны и слишком нуждались в солидарности церкви, чтобы представлять опасность для интересов папского престола. Более того, в силу религиозного характера реконквисты испанские короли выступали как наиболее правовер-

ные и наиболее преданные союзники папского престола, чуть ли не его вассалы. Нигде церковь не пользовалась таким авторитетом, правами, не занимала такого видного места в обществе, как в испанских королевствах. И как вассалов премируют и награждают за верную и преданную службу, так и испанских монархов награждал папа римский, уступая им некоторые свои права, в частности право назначать церковную иерархию на отвоеванных у мавров землях. Папский престол мог поступиться правом на инвеституру, ибо считал, что это еще более привязывает к его колеснице Испанию. На отвоеванных у мавров землях церковь получала не только церковные здания, но и наиболее богатые земельные участки. С каждым поражением мавров укреплялась испанская государственность и наряду с нею — мощь и авторитет церкви, росли ее доходы. Таким образом, Испания после завершения реконквисты становится, по образному выражению либерального историка Фернандо де лос Риоса, «государством-церковью» (Rios F. de los. Religion y Estado en la España del siglo XVI. Mexico, 1957,, p. 42), в котором интересы королевской власти и церкви переплетаются, отождествляются, образуя как бы одно неразрывное целое. Сказанное объясняет, почему именно в Испании деятельность инквизиции принимает столь кровавый характер, почему иудеи и мавры, в которых государство-церковь видит опасные для себя инородные тела, ликвидируются путем насильственной ассимиляции, физического истребления или изгнания с конфискацией имущества и других материальных ценностей.

Возможно, что после образования единого испанского государства интересы королевской власти и церкви в дальнейшем пришли бы в столкновение, как это произошло в других католических странах, если бы не

два чрезвычайных обстоятельства, оказавших решающее влияние на последующее развитие взаимоотношений между этими институтами, а именно — открытие Америки и появление протестантизма.

Первое из них — открытие Америки — представлялось современникам своего рода чудом — самым большим после сотворения мира и появления Иисуса Христа, по словам хрониста Франсиско Лопеса де Гомара (Hanke L. *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*. Mexico, 1974, p. 22), с той только разницей, что в его реальности не было сомнений.

Открытие Америки, ее сравнительно быстрое, как бы «чудотворное», завоевание расценивалось испанским обществом как дар небес Испании за ее многовековую борьбу против мавров, за ее верность и преданность христианству, а папством — как компенсация, дарованная католическому миру за потерю областей, охваченных протестантской ересью. Покорение Америки, которому сопутствовало провозглашение королем Испании Карла V, совмещавшего в себе титул императора Священной германо-римской империи, превратило Испанию неожиданно и как бы молниеносно не только в самую сильную державу в Европе, но ж в первую подлинно мировую державу, обладавшую огромной мощью, богатством, влиянием. Католицизм с присущим ему космополитизмом стал как нельзя более подходящей идеологией для разношерстного конгломерата стран и территорий, объединенных под скипетром короля-императора Карла I-V.



E  
P  
FRAILE AGUSTINOMNI

brabo y uelicio soberbio q̄ se palas a los ynsensiticos no copo fomas de  
dios y de la justicia



do te na

fray ce

Урок смирения

Испания не сразу превратилась в знаменосца контр-реформации. Вначале Карл V претендовал не столько на



роль усмирителя протестантской ереси, сколько на роль унификатора, объединителя всего христианского мира. Его цель — возглавить этот мир и повести его на борьбу с неверными — турками и маврами, разгромить и покорить их, а заодно и распространить христианство по всей земле. Как и все завоеватели, Карл V считал себя инструментом божественного провидения. Однако, будучи проницательным государственным деятелем, понимал, что он не сможет успешно бороться на два фронта — против протестантизма, с одной стороны, и турок и мавров — с другой. Крестоносный поход против Востока требовал компромисса на Западе, и Карл V был готов пойти на такой компромисс.

Характерно, что в 1536 г., выступая в Риме перед папой и кардинальской коллегией, Карл V даже не упомянул о борьбе с протестантской ересью, а говорил о коварстве короля Франции, покушавшегося на его владения и отказывавшегося вступить в союз, направленный против турок и тунисского бея (Rios F. de los. Op. cit, p. 190-194).

Папский престол, хотя и боялся растущей мощи испанской короны, все же стремился склонить ее на свою сторону, чтобы: укрепить позиции по отношению к протестантизму. Для привлечения Испании в лагерь контрреформации был только один способ — отдать в распоряжение королевской власти испанскую церковь, — как раз то, чего требовали сторонники реформы, что сделал английский король Генрих VII. Но у папского престола иного выхода не было: или согласиться подчинить церковь испанскому королю в пределах его владений взамен на осуждение реформации и формальное признание главенствующей роли папы в области теологических установок, или пойти на риск потерять. Испанию, которая могла,

следуя примеру Англии, установить национальную церковь.

Папство предпочло добиться соглашения с Испанией, в основе которого лежал альянс — политический, военный и идеологический — с королевской властью. Постепенно была выработана программа контрреформации при участии основанного испанцами иезуитского ордена, официально признанного после немалых колебаний папским престолом. Эта программа, утвержденная на Тридентском соборе (1543-1563), предусматривала не только борьбу с протестантизмом и его запрещение в странах, возглавляемых монархами-католиками, но и ряд «оздоровительных» реформ внутри самой церкви, так никогда и не осуществленных полностью на практике.

Различного рода уступки испанской короне со стороны папского престола, образовавшие систему королевского патроната над церковью, превратили последнюю в орган государственной власти, каким она стала в Англии при Генрихе VII или в какой она превратилась во Франции после заключения конкордата; с Наполеоном I.

Это была своего рода реформа «наоборот», но у папства не было другого выхода, как согласиться на нее и удержать хотя бы часть бывшего величия и политического влияния, в противном случае оно могло потерять все. А сохранив часть, папство сохраняло и надежду на реванш, на «воскресение» с помощью «божественного провидения», а вернее — при благополучном для него стечении международной конъюнктуры. Кроме того, союз с Испанией позволял расширить влияние католицизма на обширнейшие территории Нового Света, которые обещали стать со временем мощным оплотом не только испанских

королей, но и самих римских пап, если бы последним удалось в конечном итоге лишить их патронатских прав.

Хотя установление королевского патроната ведет свое начало от предоставления особых прав испанской короне для руководства церковью на землях, отвоеванных у мавров, — превращение этих уступок в систему патроната начинается с завоеванием Америки. Таким образом, королевский патронат обязан своим появлением на свет не столько реконкисте, сколько конкисте.

а также протестантской реформе, не будь которых папа римский вряд ли согласился бы передать свои полномочия заместителя бога на земле даже такому ортодоксальному католическому монарху, каким являлся король Испании.

Патронат складывался на протяжении многих десятилетий путем целой серии соглашений папского престола с испанской короной, зафиксированных в папских буллах и других распоряжениях, а также в королевских инструкциях, законах и решениях Совета по делам Индий, имевших обязательный характер как для светской, так и духовной колониальной власти.

Первая папская булла, наделявшая испанских королей правом назначать на церковные должности, была выдана Иннокентием VIII 13 декабря 1486 г. по просьбе Изабеллы и Фердинанда и касалась земель, отвоеванных у Гранадского халифата. Булла наделяла испанскую корону также правом распоряжаться десятиной и доходами церковных земель, приписанных к церковным должностям. Взамен корона обязывалась содержать духовенство. Этими правами королевская власть наделялась в награду за распространение христианства в отвоеванных землях.

Прецедентом испанскому патронату служил португальский патронат. Он касался земель, захваченных португальцами в XV в. в Африке. Основанием для установления португальского патроната послужила булла папы Николая V «Романус понтифекс», датированная 8 января 1454 г. Она обращена к королю Афонсо V и узаконивала авторитетом папского престола португальские колониальные захваты в Африке. В булле подтверждалось данное ранее папским престолом Португалии право на ведение войны против сарацинов, язычников и других врагов Христа, где бы они ни находились, на захват их владений, а также принадлежащих им ценностей, товаров. «Пользуясь нашим патентом, — говорится в булле, — король Афонсо, как и его представитель или Инфант (*престолонаследник. — И. Г.*), законно и справедливо владеют землями, портами и морями, таким образом приобретенными. Все они принадлежат по праву королю Афонсо и его наследникам, и ни один христианин не имеет права без разрешения указанного короля Афонсо, его наследников и Инфанта вмешиваться каким-либо образом в эти владения» (Shiels W. E. King and Church: the Rise and Fall of the Patronato Real. Chicago, 1961, p. 53).

Булла представляет колониальные захваты как акт веры: «Таким образом, — продолжает Николай V, — это позволит королю Афонсо, его наследникам и Инфанту с большей энергией продолжать их святое дело, столь знаменитое и достойное уважения будущих поколений, спасения душ, распространения веры и покорения ее противников во славу Божию и самой веры и всей матери-церкви» (Ibidem).

О самом патронате говорится в конце буллы следующее: «Названный Афонсо, его наследники и Инфант могут основывать или способствовать основанию и строи-

тельству в провинциях, или островах, или областях, приобретенных ими или которые будут ими приобретены, — церковей, монастырей и других святых мест. Они в равной степени могут направлять в эти места любого церковнослужителя, священника или члена любого нищенствующего ордена с разрешения их руководителей. И эти люди могут жить там, как и в любом другом священном месте, установленном или которое будет установлено, они могут принимать исповеди и отпускать грехи, накладывая соответствующие наказания, за исключением тех, которые являются прерогативой святого престола, и напутствовать умирающих.

Мы даем и возлагаем эти права на Афонсо и его преемников по португальскому трону и на Инфанта» (Shiels W. E. *Op. cit.*, p. 54-55).

Буллой папы Каликста III «Интер коэтера» от 13 марта 1456 г. рыцарский орден Христа, а точнее его верховный приор Инфант Генрих и его преемники, «навечно» наделялись правами основывать церковные епархии, приходы, устанавливая их границы, строить церкви, монастыри, назначать по своему усмотрению на церковные должности духовных лиц во всех колониальных владениях Португалии, а также в Индии (*Ibid.*, p. 55-57).

Булла предоставляла верховному приору ордена Христа все права, за исключением права назначать епископов, которые в колониях не предусматривались. Таким образом приор сам как бы становился епископом — главой колониальной церкви, посредником между ней и папским престолом.

Король Кастильи и Леона Хуан II в свою очередь был наделен папой Евгением IV буллой «Лаудибус эт оноре» от 9 августа 1436 г. правами назначать на церк-

вные должности и строить церковные здания, распорядиться по своему усмотрению мечетями и т. д. в районах, отвоеванных у мавров.

Но самые широкие права получили Фердинанд и Изабелла от папы Иннокентия VIII в булле «Ортодоксе фидеи пропационем» от 13 декабря 1486 г. В этом документе впервые упоминается слово «патронат», и в отличие от других булл испанские монахи получают право представлять папскому престолу кандидатов на епископские и другие высшие церковные должности в районах, отвоеванных у мавров (Ibid., p. 66-70).

2 января 1492 г. испанцы освободили Гранаду, завершив реконкисту, а 12 октября того же года Христофор Колумб открыл Новый Свет и началась конкиста. В папских буллах, изданных по этому поводу, испанской короле поручается обращение индейцев в христианство. Так, булла «Интер коэтера» уполномочивает испанских королей отправлять с максимальной поспешностью в Новый Свет «людей добрых, богобоязненных, сведующих, ученых, опытных, дабы они наставляли обитателей и жителей этих земель в католической вере и обучали их добрым обычаям, прилагая при этом все необходимое для подобного рода усердие» (Путешествия Христофора Колумба. М., 1956, с. 242-243). Далее следовало еще более важное указание: папа римский запрещал под страхом отлучения от церкви кому бы то ни было направляться в новые испанские владения без особого на то разрешения испанских монархов, их наследников или преемников. По-видимому, это запрещение касалось и особ духовного звания (Путешествия Христофора Колумба. М., 1956, с. 242-243).



В булле «Эксимие девоционис» от 4 мая 1493 г. Александр VI наделил испанских монархов всеми правами и привилегиями, которыми ранее были наделены португальские короли по отношению к своим заморским владениям (Shiels W. E. Op. cit, p. 82-84).

Наконец, буллой «Эксимие девоционис» от 16 ноября 1501 г. тот же Александр VI передал испанской короне права на сбор десятины в ее заморских владениях, возложив на нее обязательство взамен строить церковные здания и выплачивать жалованье церковнослужителям (Ibid., p. 90-91).

Все эти буллы Александра VI хотя и представляли несомненную ценность для испанской короны, но полностью удовлетворить ее не могли. Перечисленные буллы содержали различные элементы патроната, в них как бы витала идея патроната, но сама система была сформулирована нечетко и неясно. Коварный характер Александра VI Борджии, его нежелание сразу отказаться от своих прав в пользу испанской монархии и тем самым лишиться себя возможности торга с ней, по-видимому, вызвали указанную выше фрагментарность булл (Rios F. de los. Op. cit, p. 57).

Между тем Фердинанд и Изабелла действовали так, как будто они уже имели все права патроната. В инструкциях Христофору Колумбу в связи с его вторым путешествием они предписывали обращать индейцев в христианство и оказывать всемерную поддержку группе миссионеров, входившей в состав экспедиции. Такие же указания получил и первый губернатор Индий Николас де Овандо, которому было приказано «прежде всего с большим усердием служить делу Всевышнего» (Shiels W. E. Op. cit., p. 95). Ему поручалось, со ссылкой на решение

папы римского, возглавить работу «без применения силы» по обращению индейцев в христианство, а также сбор десятины и другого церковного налога — «первых плодов с урожая».

Между тем сведения об испанских открытиях в Новом Свете быстро распространялись по Европе, будоража воображение, вызывая алчность и зависть к испанской короне в правящих кругах других стран. Такие же чувства эти сведения порождали и в папском окружении. Папский престол вовсе не намеревался выступать в роли постороннего наблюдателя баснословного роста испанской колониальной империи, он надеялся далеко не в последнюю очередь поживиться плодами испанского колониального разбоя. Воспользовавшись тем, что Изабелла находилась при смерти, преемник Александра VI папа Юлий II 15 ноября 1504 г. издал буллу «Иллиус фильчити президио» (Shiels W. E. Op. cit., p. 100-103), в которой устанавливал на острове Эспаньола через голову испанской короны три церковных округа — архиепископство и два епископства, причем уполномочивал церковных иерархов собирать десятину и «первые плоды с урожая», а также осуществлять в случае надобности перераспределение границ их округов, что противоречило содержанию перечисленных выше булл Александра VI. Разумеется, булла Юлия II была пробным камнем, вызовом по отношению к испанским монархам, которые не могли не отреагировать на него.

26 ноября 1504 г. скончалась Изабелла. Ее муж Фердинанд оказался в трудном положении, он был вынужден решать сложные политические проблемы, возникшие в результате объединения Кастильи и Арагона. К вопросам юрисдикции колониальной церкви Фердинанд смог приступить только десять месяцев спустя. 13 сентября 1505

г. он подписывает письмо своему послу при папском престоле Франсиско де Рохасу, в котором, отмечая, что булла Юлия II, устанавливающая архиепископство и епископства на Эспаньоле, не дает испанской короне прав патроната над ними, а создание приходов и других церковных учреждений — права представления папе кандидатов на должности, предписывает потребовать от папы издания специальной буллы, наделяющей Испанию на «вечные времена» такими правами.

ESPAÑOLES.  
SOBERBIO, CRIOLLO  
o mestizo o mulato de este rey<sup>no</sup>



en los pueblos

criollos

За непокорность

Фердинанд требовал права совершать в колониях назначения на церковные должности, устанавливать там епархии и вносить изменения в их границы только с его согласия, производить сбор десятины и «первых плодов с урожая», в особенности с добычи золота, серебра, жемчуга, драгоценных камней, металлов и дорогих сортов дерева (Ibid., p. 105-106).

Хотя Фердинанд предписывал своему послу срочно затребовать у папы римского соответствующую буллу, Юлий II не спешил удовлетворить просьбу католического монарха Испании.

Потребовалось около трех лет переговоров и различного рода маневров, прежде чем глава католической церкви согласился с требованиями Фердинанда V. Буллой «Универсалис экклезиас регимини», датированной 28 июля 1508 г., испанская корона навечно наделялась правами патроната: представлять папскому престолу кандидатов на должности епископов и других церковных иерархов в колониях, самостоятельно назначать церковников на второстепенные должности, образовывать по своему усмотрению епархии и приходы, изменять их границы, получать десятину и другие церковные подати, причем архиепископ Севильи — высшая церковная должность в Испании — становился по совместительству главой колониальной церковной иерархии (Shiels W. E. Op. cit, p. 110-112).

Однако оригинал этой буллы, наделявший испанскую корону столь исключительными правами, не сохранился ни в Риме, ни в Мадриде, что вызвало впоследствии сомнения в том, существовала ли она вообще и не является ли ее текст фальшивкой. В исчезновении оригинала буллы был, разумеется, заинтересован в первую

очередь папский престол, ибо отсутствие такового сводило на нет патронат. Не исключено поэтому, что Ватикан скрыл или уничтожил экземпляр буллы, хранившийся в Риме, а его агенты уничтожили или изъяли экземпляр этого документа из испанских архивов.

После завоевания независимости колониями Америки в связи с требованием правительств новых республик передать им «по наследству» права патроната, принадлежавшие ранее испанской короне, в сокрытии оригинала буллы могли быть заинтересованы как Ватикан, так и правительство Мадрида. Во всяком случае трудно предположить, чтобы документ столь исключительной важности не хранился за семью замками и мог исчезнуть просто так, а не по злему умыслу. Иезуит Педро Летурия в своем исследовании «Булла патроната Испанских Индий, отсутствующая в ватиканском архиве», опубликованном в 1946 г. (Letaria P. Bulla del Patronato de Indias Españolas), привел веские доказательства в пользу существования буллы и восстановил ее оригинальный текст по сохранившимся копиям. В настоящее время идентичность текста этой буллы не подвергается сомнению.

Хотя булла «Универсалис экклезиас регимини» полностью соответствовала пожеланиям Фердинанда V, она не могла решить все спорные вопросы, возникавшие между Мадридом и папским престолом по мере того, как быстро расширялись заморские владения Испании. Один из таких вопросов касался десятинного налога с золота, серебра и других драгоценных металлов, добыча которых стала в основном монополией испанской короны. Полагалось ли короне отчислять со своих собственных приисков десятину на нужды церкви? Не исключено, что папский престол настаивал на этом. Но каким бы верным сыном церкви Фердинанд V не считал себя, на такую жертву он



не был способен. Фердинанд V потребовал у папского престола освободить его от десятинного налога с добычи драгоценных металлов. Юлий II в булле «Эксимие девоционис аффектус» от 8 апреля 1510 г. уважил желание испанского короля (Shiels W. E. Op. cit., p. 113-115).

Два года спустя в Бургосе Фердинанд и его дочь престолонаследница Хуана подписали так называемый конкордат с первыми епископами Америки, обязавшись предоставлять церковные должности исключительно испанцам или жителям колоний испанского происхождения, а не «детям туземцев, которые находились там до поселения христиан» (Ibid., p. 124).

В 1513 г. в связи с открытием материковой Америки Фердинанд обратился к папскому престолу с предложением установить там церковную иерархию, а также назначить патриарха, который являлся бы верховной главой всей колониальной церкви. В инструкциях, направленных по этому поводу королем испанскому послу Херонимо де Вич в Рим, четко прослеживается союз меча и креста в завоевании Нового Света.

«В нашем стремлении, — писал король, — чтобы эти многочисленные души (*индейцев. — И. Г.*) обрели спасение и приблизились к католической вере, мы не скупимся на большие расходы и труды, необходимые для этого. Только сейчас мы направили туда могучую военную экспедицию из многих кораблей и людей наших. Мы надеемся, что она, действуя с первым вооруженным отрядом, уже находящимся там по нашему повелению и вооруженным за наш счет, сможет покорить эти варварские народы и сделать их послушными и подвластными нашей святой матери церкви и таким образом освободить их от идолопоклонства, разные и ужасные заблуждения кото-

рого держат их во власти врага человеческого (*дьявола. — И. Г.*).

Наши намерения — сделать из них христиан. Но кроме солдат в этом должны участвовать духовные лица, которые будут учить их вере и воодушевлять своим примером, словом и делом, вести их к пригодному знанию о том, как спасти их души. Одни из этих лиц должны быть готовы направиться работать в их среде, другие будут руководить и направлять работу из штаб-квартиры» (Ibid., p. 126).

Папский престол согласился с требованиями Фердинанда, в том числе с назначением патриарха, однако последний не превратился в подлинного главу колониальной иерархии. Этот титул имел чисто формальное, почетное значение, его обладатель никогда не посещал колоний и не оказывал никакого влияния на политику патроната, которая осуществлялась светскими лицами через соответствующий департамент Совета по делам Индий, основанного в 1524 г. преемником Фердинанда — Карлом V.

По-видимому, испанская корона, получив этот титул, отказалась от первоначального плана, согласно которому патриарх мыслился как противовес папскому престолу и глава колониальной церкви. Последнюю роль король зарезервировал за собой и не желал ее с кем-либо делить. Иначе дело обстояло в Португалии, получившей от папского престола разрешение учредить пост патриарха в Гоа. Этот патриарх действительно возглавлял колониальную церковь, но только в азиатских и африканских владениях Португалии.

В 1546 г. были установлены архиепископства Мехико, Лимы и Санто-Доминго, независимые от Севильи и

подчиненные церковному департаменту Совета по делам Индий. Таким образом, церковь в заморских владениях Испании оказалась под непосредственным контролем королевской власти.

Число церковных округов в испанских владениях Америки быстро росло. В 1578 г. там уже насчитывалось 30 епархий. На должности епископов король назначал исключительно испанских иерархов. Считалось, что королевские назначения входили в силу только с получением от папского престола грамот, подтверждавших епископское звание, ибо в сан епископа мог возвести только папа. Такие грамоты всегда поступали из Рима, хотя и с неизменным опозданием, однако испанский король, направляя в колонии вновь назначенного епископа, приказывал ему вступить в свою должность немедленно, не ожидая папского подтверждения, чем подчеркивалась зависимость колониального духовенства от королевской власти, а не от Рима (Legon F. J. *Doctrina y ejercicio del Patronato Nacional*. Buenos Aires).

Испанская корона бдительно и строго следила за тем, чтобы папский престол не вмешивался через ее голову в дела колониальной церкви. Когда папа римский представил Эрнану Кортесу право патроната в его личных владениях в Мексике, испанский король заявил резкий протест и запретил завоевателю ими пользоваться.

В патронате центральное место занимало так называемое «королевское разрешение» (пасе регио), без которого не имел права занять свой пост в колониях ни один представитель духовенства — будь то священник или монах, не мог быть опубликован какой-либо церковный документ, не могло быть сообщено духовенству папское послание или направлено к папе римскому какое-ли-

бо сообщение, исходящее от местного духовенства. Вся переписка папского престола с колониальными церковниками подвергалась строгой цензуре Совета по делам Индий. Имеются многочисленные королевские указы, повелевающие заморской церковной иерархии задерживать и направлять в Совет по делам Индий любой папский документ, распространяемый без «королевского разрешения». Королевская власть настаивала также, чтобы переписка папы с духовенством в метрополии проходила предварительную цензуру Королевского совета (испанского правительства).

Полагалось получить «пасе регио» на постановления местных соборов (в Испанской Америке их состоялось 13). Только с королевского разрешения эти постановления могли быть направлены в Рим на утверждение папы римского. Король мог внести в постановление собора по своему усмотрению любые изменения. Изменение, вносившееся Римом, только с согласия короны могло обрести законную силу в колониях (Moses B. The Establishment of Spanish rule in America. New York, 1965, p. 260).

Если папа римский считал себя наместником бога на земле, то испанский король считал себя заместителем папы в колониях. Иначе говоря, он вел себя в колониях подобно папе римскому. Например, согласно церковному праву, со смертью епископа его имущество поступало в папскую казну, в колониях же — в королевскую, за исключением одной драгоценности (так называемой траурной — «люктуоса»), но и от нее папа отказался по конкордату 1753 г. в пользу испанского короля; во время вакансии епископского престола доходы с приписанного к нему бенефиция получала папская казна, в колониях — королевская; вновь назначенный епископ выплачивал за

получение должности полугодовое жалованье (медиа аннатас) при доходе свыше 300 дукатов и месячное — при более низком доходе папской казне, в колониях — королевской (Velez Sarsfield D. Relaciones del Estado con la Iglesia. Buenos Aires, 1919, p. 206-207, 249, 253-254).

Для подкрепления своих патронатских прав король использовал инквизицию, находившуюся под его контролем. Инквизиция могла обвинить неугодных служителей культа в ереси и бросить в застенки, не посчитавшись с их заслугами перед церковью или высокими постами, ими занимаемыми. Такие действия инквизиции наводили страх на церковную иерархию, которая отдавала себе отчет, чем она рискует в случае неповиновения воле монарха.

С 1365 г. в Риме ежегодно на торжественном богослужении зачитывалась булла «Ин чена Домини», в которой перечислялись двенадцать «отклонений» от церковных доктрин, за которые виновным грозило отлучение от церкви. Вслед за оглашением этой буллы в Риме полагалось ее зачитывать на церковных службах епископам в других странах. В 1566 г. испанские епископы, действуя по указанию короля Филиппа II, отказались огласить указанную буллу под предлогом того, что она не имела визы Королевского совета.

Возмущенный поведением Филиппа II, папа Пий V расширил буллу «Ин чена Домини» новыми «отклонениями», за которые предусматривалось автоматическое отлучение от церкви. Такое наказание грозило за отказ повиноваться папе римскому, за обжалование папского решения перед церковным собором или за содействие такому обжалованию; за высылку из страны патриархов, архиепископов и епископов; за привлечение служителей

культы к гражданскому суду; за игнорирование перечисленных санкций священниками при приеме исповеди. Папские добавления были направлены на ограничение прав королевской власти. Испанская церковная иерархия, опасаясь репрессий со стороны короны, категорически отказалась публично зачитывать добавления к булле «Ин чена Домини».

Спор между Пием V и Филиппом II по поводу буллы длился несколько лет и в конце концов закончился победой Рима: испанский король разрешил зачитывать в церквах спорную буллу, но это вовсе не означало, что он был готов пойти на какие-либо уступки в вопросах патроната. Более того, и после этого разрешения угрозы в адрес возможных нарушителей «патронато регио» сыпались со стороны королевской власти как из рога изобилия.

В 1574 г. Филипп II издал закон в охрану королевского патроната, в котором, в частности, говорилось:

«Учитывая, что право церковного патроната принадлежит нам на всей территории Индий на том основании, что мы открыли и приобрели Новый Свет и снабдили его церквами и монастырями за наш счет и на деньги наших благородных предшественников — католических королей, а также исходя из того факта, что буллы, которыми суверенные понтифики по своей собственной воле предоставили нам это право в интересах сохранения религии и справедливости, которой мы обязаны следовать, — исходя из всего этого мы постановляем и призываем, чтобы это право патроната в Индиях навечно сохранилось полностью и нераздельно как для нас, так и для нашей королевской короны. Не может быть какого-либо отклонения от этого права как в целом, так и в частности



— будь то через дар, уступку или привилегию или любым другим средством, которое мы или короли — наши преемники могут принять или предоставить.

Да никто не подумает, что мы можем отказаться от этого права патроната в пользу какой-либо особы, церкви или монастыря, или мы каким-либо иным способом нанесем ущерб праву патроната. Да никто не покусится на это право, ссылаясь на обычай, запрет или другую причину, — будь то лицо или лица духовного звания, или церковь, или монастырь, за исключением, когда это лицо действует от нашего имени, опираясь на наш авторитет и власть.

Пусть ни одно светское лицо, ни клирик, ни монашеский орден, монастырь, конгрегация или община любого ранга, условий, качества или превосходства, будь то через суд или вне его, несмотря на причину или цель, не отважатся вмешиваться в дела патроната или причинить нам вред в этом деле. Никому не разрешается давать в качестве дара церковь, бенефиций или любую другую церковную должность или принять такой дар на всей территории Индий, за исключением, если он дан по нашему представлению или лица, которого мы согласно закону или специальным указом на то уполномочили. И если лицо, которое поступает иначе, является мирянином, то он тем самым теряет титул на какие-либо права, которыми он наделен нами на всей территории Индий, и он не сможет больше их иметь или вновь получить их; кроме того, он будет навсегда выслан из всех наших владений. Если же он духовное лицо, то будет считаться высланным из всех наших владений и не может держать или получить бенефиций или церковную должность в наших владениях. И тот и другой подлежат другим наказаниям, установленным согласно закону в этих королев-

ствах. И наши вице-короли, судебные палаты и королевские судьи будут действовать со всей строгостью против тех, кто не станет способствовать утверждению власти нашего права патроната. Они могут действовать как исходя из данных им полномочий, так и по собственной инициативе или по просьбе нашего прокурора или любого другого лица, который подаст на виновных в нарушении патроната в суд, и суд должен быть скорым, ибо этого требуют такого рода дела» (*Historia documental de Mexico*, v. I. Mexico, 1964, p. 276-277).

Грозное королевское предостережение было адресовано в первую очередь папству, которое, несмотря на предшествующие заверения о предоставлении права патроната испанской короне на «вечные времена», могло в любой момент односторонним актом отменить эту привилегию или действовать в обход ей, пытаясь оказать влияние на духовенство.

Папа понимал, что католические монархи Испании не могли порвать с Римом, не подорвав идеологическую основу, на которой зижделась их власть, а именно католичество. В свою очередь папство, чьи позиции в XVI в. были значительно ослаблены, не могло позволить себе вступить в затяжной конфликт со своим главным союзником и покровителем — католическим королем Испании, который к тому же имел право вето при избрании папы римского. Откровенный враг Испании вряд ли мог когда-либо занять папский престол. Однако стремление к преобладанию, к диктату, к подчинению, к вмешательству было столь свойственно папскому престолу, что он никогда не переставал стремиться если не лишить, то существенно ограничить право на патронат, действуя через преданных ему церковников и монашеские ордены или через подкупленных королевских чиновников. Постоян-

ные интриги и маневры Ватикана создавали напряженную атмосферу, которая была характерна для его отношений с католическими монархами Испании. Однако эти противоречия действовались больше подспудно, чем открыто, не перерастая в острые конфликты.

И все же страх перед возможностью лишиться патроната был всегда столь велик в Мадриде, что Свод законов для Индий буквально пестрит от различных грозных королевских указов, требующих его неукоснительного соблюдения.

В 1629 г. — через 50 с лишним лет после издания вышеуказанного закона Филиппом II король Филипп IV дополнил его, обязав всех архиепископов, епископов и церковных визитаторов при вступлении в должность присягать перед нотариусом в присутствии свидетелей в том, что они никогда не совершат поступков, противоречащих патронату, что будут охранять его, действовать согласно его установкам и не препятствовать их осуществлению. Тот же закон требовал от церковников публично защищать королевские права и королевские доходы, из какого бы источника они не исходили, в том числе получение королевской казной  $\frac{2}{9}$  церковной десятины в американских владениях Испании, и безоговорочно поддерживать действия королевских министров во всем, что касается защиты патроната (Shlels W. E. Op. cit., p. 193-194).

Испанская корона в целом могла рассчитывать на солидарность и поддержку своего духовенства, в особенности церковной иерархии, члены которой подбирались из аристократических семейств, являвшихся опорой королевской власти. Духовенство целиком состояло из испанцев. В вопросах теологии оно признавало главенство Рима, но это не мешало ему считать не Рим, а Испанию ро-

диной ортодоксального католицизма. Иначе дело обстояло с монашескими орденами. Все они подчинялись непосредственно папе римскому, их руководство находилось в Риме, монахи были спаяны железной дисциплиной, действовали независимо от национальной церковной иерархии. Испанской короне было значительно труднее контролировать деятельность монашеских орденов, чем деятельность священников. И все же обойтись без их услуг королевская власть не могла. Монахи обладали апостолическим рвением, легко снимались с насиженных мест, не боялись риска, что делало их неоценимыми помощниками завоевателей. Правда, монахи, трудясь на «ниве господней», стремились в первую очередь прославить свой орден и расширить сферу его влияния. Поэтому королевская власть, используя их «бойцовые» качества в интересах сначала конкисты, а затем порабощения индейского населения, пыталась одновременно ограничить их связи с папским престолом и подчинить их деятельность контролю более лояльно настроенной церковной иерархии. После Тридентского собора, наделившего епископов правом контроля над всей религиозной деятельностью в пределах их епархий, испанская корона обязала монахов в колониях подчиняться местной церковной иерархии. Папскому престолу пришлось довольствоваться назначением комиссариев, представлявших в Мадриде генералов (римское руководство) монашеских орденов. Комиссарии сносились с монахами в колониях через Совет по делам Индий. Хотя комиссарии назначались с согласия короны, она настороженно относилась к их деятельности. Филипп II предложил перевести комиссариев в колонии, что поставило бы их в еще большую зависимость от короны, ибо их назначения производились бы тогда Советом по делам Индий. Но папский престол контратаковал, пред-

ложив учредить пост специального нунция для Индии, а это угрожало существованию патроната. Филипп ответил, что согласен на назначение такого нунция, но при условии, что он будет пребывать в Мадриде. В конце концов, обе стороны отказались от своих проектов, хотя деятельность монахов в колониях продолжала вызывать постоянные трения между папским престолом и королевской властью.

Адриан VI, бывший царедворец Карла V, будучи избранным папой, буллой «Омнимода» (1522) уравнивал в правах францисканцев в Индии со священниками. И хотя в той же булле он подчинил францисканцев колониальной церковной иерархии, последняя неоднократно поднимала вопрос о лишении монахов священнических функций. Традиционная вражда между «белым» и «черным» духовенством (священниками и монахами) привела к разграничению их функций: монахи в основном выполняли роль миссионеров, а священники возглавляли колониальную церковную организацию.

И все же королевская власть продолжала не доверять лояльности монахов. Ее опасения особенно возросли в 1568 г., когда в римской курии была создана Конгрегация пропаганды веры, возглавившая деятельность миссионеров среди «язычников». Когда Конгрегация попыталась подчинить своему контролю работу монашеских орденов в заморских владениях Испании, Филипп IV в 1634 г. обязал всех руководителей монашеских орденов присягать наравне с духовенством на верность патронату (Ibid., p. 205).

В XVIII в. королю Фердинанду VI, наконец, удалось осуществить давнишнюю мечту испанской монархии и добиться от папского престола расширения патроната на

всю территорию метрополии. Это право было зафиксировано в конкордате, подписанном Бенедиктом XIV в 1753 г. Конкордат предусматривал, что впредь испанские епископы при посвящении в сан будут приносить присягу на «послушание и преданность» не папе римскому, а королю.

Что вынудило папу Бенедикта XIV пойти на столь серьезную уступку испанской короне? Иезуит Эуджен Шиле пишет, что этот шаг нельзя понять, не учитывая того, что происходило тогда в политических кругах Лисабона, Парижа и Мадрида, и интеллектуального наступления, которое вели против церкви Дидро, Д'Аламбер, Руссо и Вольтер (Shiels W. E. Op. cit., p. 203). Политический ветер дул явно не в паруса «ладьи св. Петра» как называют церковники папский престол. В Португалии, Испании, Франции к власти пришли сторонники просвещенного абсолютизма. Труды энциклопедистов, проникавшие во все уголки католического мира, несмотря на церковные запреты и угрозы инквизиции, подрывали устои церкви, испытывавшей трудности, по сравнению с которыми протестантский раскол казался детской забавой. Повсеместно сгущались грозные тучи над иезуитским орденом — главным оплотом папства. Папская область пришла в упадок, жители ее влачили жалкое существование. В Риме царило запустение, улицы заросли травой, на них паслись козы и овцы, папская казна пустовала.

В этих условиях Бенедикт XIV вынужден был уступить требованию Фердинанда VI и согласиться на расширение патроната на территорию самой Испании, хотя в римской курии далеко не все считали такую уступку разумной и своевременной. Что же получало папство взамен? Во-первых, можно было рассчитывать, что Испания,



добившись наконец от папства всего, о чем ранее мечтала, по крайней мере теперь будет заинтересована в укреплении его влияния и авторитета. Во-вторых, согласно конкордату, папский престол в виде компенсации получал от испанского короля свыше 1 млн. скуди и сохранял за собой 52 крупных бенефиция в Испании, доходы с которых поступали в ватиканскую казну. Все остальные церковные бенефиции переходили в распоряжение испанского короля (См. текст конкордата: Shiels W. E. *Op. cit.*, p. 234-242).

Надежда Бенедикта XIV на беспрекословную поддержку Испании оправдалась не вполне. В 1767 г. Карл III запретил иезуитский орден в метрополии и колониях, а самих иезуитов выслал в Италию. В 1768 г. он запретил циркуляцию в Испании и ее владениях папского Индекса запрещенных книг.

# ESPAÑOLES SOBERBIOS A CRIOLLA omestiza omulatadestere y



entor puel los

cxio llas

*Служанкам не легче*

В 1768 г. архиепископ Мехико Франсиско Антонио Лорен-сана и епископ Пуэблы Франсиско Фабиан-и-Фуэро обратились к королю с предложением укрепить дисциплину среди монахов, которых они обвиняли в нарушении обетов бедности, целомудрия и послушания. Это предложение было принято на особом заседании Королевским советом в Мадриде. В соответствующем документе, известном под названием «Томо регио», отмечалось, что укрепление монашеской дисциплины преследовало цель «сохранить здоровые принципы любви и повиновения его величеству среди клириков», которые в свою очередь должны были прививать эти принципы королевским вассалам-мирянам путем «примера и проповеди» (Farriss N. M. *Crown and Clergy in Colonial Mexico. 1759-1821. The Crisis of Ecclesiastical Privilege.* London, 1968, p. 34).

Четвертый мексиканский провинциальный собор одобрил «Томо регио». Кроме того, по своей собственной инициативе собор постановил наказывать отлучением от церкви каждого — будь то церковник или мирянин, кто выступит и будет действовать против короля или отнесется с неуважением к его приказам. Этот же собор обратился к папскому престолу с требованием запретить иезуитский орден. Правда, решения собора не были утверждены королевской властью в силу того, что вскоре позиции сторонников просвещенного абсолютизма при мадридском дворе ослабли, но корона не забыла наградить Лоренсану и Фабиана: первый был назначен архиепископом Толедским и стал кардиналом, а второй — архиепископом Валенсии.

Преданные королевскому трону богословы подкрепляли регалистскую политику короны различного рода богословскими и правовыми аргументами. Они выдвину-

ли положение, согласно которому испанский король являлся «викарием» Христа в заморских владениях, а право патроната проистекало не от привилегии папского престола, а от божественных прав, якобы присущих самой королевской власти. Такой тезис обосновал известный испанский юрист Хуан де Солорсано Перейра в трактате «Индийская политика», изданном в 1647 г. (Solorzano y Pereyra J. de. *Politica Indiana*, v. I-II. Madrid, 1647).

Эту же точку зрения высказывал член королевской аудиенсии (суда) в Мехико Антонио Хоакин де Рибаденейра-и-Барриентос, выпустивший в Мадриде в 1755 г. свод сведений о королевском патронате (Ribadeneyra A. Y. de. *Manual compendio de el regio patronato Indiano*. Madrid, 1755) в котором он называл патронат самым драгоценным украшением испанской короны. Рибаденейра утверждал, что патронат ведет свое начало от Адама и Евы, что он органически свойствен королевской власти, возник с нею и не может быть от нее отделен. Однако корона предпочитала ссылаться в оправдание патроната на папские буллы, являвшиеся более реальными доказательствами ее прав, чем мифические библейские сказания.

В 1723 г. в Испании была отменена церковная цензура на книги. В 1804 г. Карл VI конфисковал в пользу испанской казны все «богоугодные дела» (обрас пиас) — земельную или городскую собственность или просто капитал, на доходы от которых церковь содержала приюты, больницы и учебные заведения. Инквизиция, давно превратившаяся в королевскую полицию, поддерживала эти мероприятия мадридского двора. На этот раз папский престол оказался бессильным повернуть колесо истории

вспять и вынужден был покорно сносить все эти унижительные для него мероприятия католического короля.

Регалистская политика Мадрида встречала особенно горячую поддержку колониальных чиновников и церковных иерархов в заморских владениях Испании. Когда Абад-и-Кейпо, епископ Мичоакана, вздумал протестовать против конфискации «богоугодных дел» в 1804 г., инквизиция лишила его поста и выслала в Испанию, где он умер в опале 20 лет спустя.

Патронат просуществовал в американских владениях Испании вплоть до завоевания колониями независимости в первой четверти XIX в.

В своей борьбе против церковников, поддерживавших испанских колонизаторов, патриоты настаивали на сохранении за ними права патроната, доказывая, что оно перешло к ним по праву наследования как к преемникам власти испанского короля.

Патронат всегда расценивался Ватиканом как унижение папского авторитета, оскорбление его достоинства, черная страница в его истории. В Каноническом кодексе — высшем законе католической церкви, принятом в 1917 г. и действующем поныне, утверждается, что «право патроната не может быть в будущем ни в каком случае законно предоставлено» (Канон 1450). В том же кодексе говорится, что если папский престол предоставляет государству в конкордате или вне его право выдвигать кандидатов на вакантные церковные должности, то это вовсе не может служить достаточным основанием для патроната (Канон 1471).

Означает ли наличие патроната, что папский престол не разделяет с испанской короной ответственности за колониальный гнет? Нет, этого нельзя сказать, да и



сами сторонники папства не утверждают ничего подобного. Вся философия конкисты, ее идеология, концепция завоевания индейцев и их обращения в христианство, их подчинение колонизаторам и нещадная эксплуатация — все это отвечало принципам христианства, которые всегда воплощал папский престол, служивший интересам власти имущих. И когда колонии восстали против испанского гнета, папство солидаризировалось с испанской короной и в течение всей войны за независимость и многие годы спустя отстаивало ее интересы.

Королю Испании, несмотря на все его старания, не удалось воспрепятствовать связям папства с духовенством в колониях. Миссионеры могли селиться в испанских владениях только с особого разрешения Совета по делам Индий, и, однако, в их среду просачивалось значительное число иностранцев — итальянцев, немцев, французов, чехов, венгров. Многие из миссионеров-иностранцев являлись «слугами двух господ» — одновременно работали на испанского короля и на папу римского. В папскую казну из колоний поступали через тайные каналы от иезуитского и других орденов крупные средства. Да и в колониальной церковной иерархии, несомненно, у папства имелась своя агентура: до распространения патроната на метрополию назначения на церковные должности в Испании совершались римской курией, а колониальные прелаты мечтали завершить свою карьеру, получив в Испании епархию, если не кардинальскую шапку, что не могло не толкать их на прямые контакты с папством.

Карл III (1759-1788) строжайше запретил монахам покидать колонии без королевского разрешения, а в 1774 г. был отдан приказ арестовывать монахов, направлявшихся в Рим без королевской лицензии (Farriss N. И. Op. cit., p. 69). В конце XVIII в. короне удалось вырвать у



папского престола еще одну уступку: были ликвидированы должности генеральных комиссариев — полномочных представителей генералов монашеских орденов, местопребыванием которых являлся Рим.

Хотя испанская корона наделяла миссионеров и колониальную церковную иерархию большими правами, она вовсе не считала церковников абсолютно надежной опорой. Вообще королевской власти было свойственно недоверие к силам, на которые она опиралась, и стремление подчинить их деятельность максимальному контролю и постоянной мелочной бюрократической опеке. Так, колониальный аппарат подвергался бесчисленным проверкам со стороны специальных королевских контрольных комиссий (вистас), а каждый колониальный чиновник по окончании срока своей службы перед возвращением в Испанию или уходом в отставку отчитывался перед особым судебным органом, проходил так называемый «процесс по месту службы» (хуисио де резиденсия), во время которого любой мог предъявить ему претензии и обвинения, а он был обязан дать соответствующие объяснения. Однако коррупция среди королевских чиновников, в том числе и среди судебных контролеров, была столь велика, колонии находились так далеко от метрополии, что, несмотря на строгую систему контроля, беззакония и преступления, совершавшиеся колониальными властями, как правило, сходили им с рук.

Королевская власть контролировала деятельность церковников через колониальную администрацию. Например, в 1766 г. всем вице-королям и губернаторам был дан приказ секретно и с величайшей осторожностью собрать материал о поведении церковников. Последние признавали над собой власть короля, но отказывались подчиняться его чиновникам, претендуя на равные с ни-

ми права, что вызывало всякого рода столкновения и конфликты, разрешавшиеся Советом по делам Индии.

Другим рычагом контроля, используемым королевской властью, было противопоставление духовенства монашеским орденам. Их традиционное соперничество, поощряемое короной, позволяло ей играть роль арбитра и тем самым следить, чтобы ни одна из этих сил не выходила из повиновения, не проявляла слишком большой самостоятельности. Корона старалась, чтобы миссионеры не задерживались долго на одном месте. По мере того как завершался процесс обращения индейцев в христианство, они переходили под опеку «белого» духовенства, а миссионеры направлялись в другую «дикую» местность, что всегда вызывало их недовольство.

Королевская власть вершила судьбами церковников в колониях. Она назначала их на должности, повышала в ранге, от нее зависели их доходы, она решала спорные и конфликтные ситуации. Все это позволяло короне продвинуть на более доходные и влиятельные должности лояльных представителей церкви, а строптивых и неподатливых лишить доходов или снизить в должности, сослать в глушь, изолировать, а когда заблагорассудится — и привлечь к светскому суду (Ibid., p. 30), хотя церковники подлежали юрисдикции только своего суда.

«Американские прелаты, — пишет английский историк М. Фаррисс, — привыкли считать короля подлинным главой американской церкви даже до того, как концепция викариата (наместника бога) достигла своего полного развития в середине XVIII в. Поэтому они охотно выполняли королевские судебные решения, не считая, что такие решения нарушают церковный иммунитет больше, чем вмешательство вице-патронов (вице-коро-

лей) в спорные вопросы патроната и лишение бенефиций, против чего многие из них решительно протестовали» (Ibid., p. 32).

Король имел право также назначать по своему усмотрению визитаторов — контролеров монашеских орденов, и, хотя это делалось с согласия высшего начальства ордена, визитаторы, как правило, действовали в интересах короны, что не могло не оказывать соответствующего влияния на поведение монахов, в частности миссионеров.

Имелось в руках короля и другое грозное оружие, которое он мог применить и применял к негодным ему служителям культа, так называемое «информационное дознание» (просесо информативо), носившее характер тайного следствия. Эта дисциплинарная мера применялась по распоряжению самого короля или его наместников в колониях. «Информационное дознание» — им руководили светские лица — не носило характер суда, не налагало каких-либо конкретных наказаний на обвиняемого, а только собирало против него компрометирующие данные в виде свидетельских показаний и тому подобных документов. Собранное таким образом досье могло послужить основанием как для процесса, так и для административных мер против лица, являвшегося объектом дознания.

При желании король мог без каких-либо объяснений, ссылаясь на так называемую доктрину «административной власти» (подер экономика), присущую ему как абсолютному монарху, выслать из колонии любого церковника, который, как отмечалось в соответствующем законе, «своим поведением способствует нарушению поряд-

ка, бунту или другим каким-либо способом вредит обществу» (Farriss N. M. Op. cit., p. 52).

Такие действия предпринимались чаще всего от королевского имени местными колониальными властями, которые для того, чтобы отчитаться перед Мадридом, предварительно проводили «информационное дознание».

Со ссылкой на «подер экономике», в частности, была издана «прагматика», предписывавшая изгнание иезуитов из испанских колоний и метрополии, а затем на таком же основании были высланы из заморских владений все без исключения церковники-иностранцы (в основном это были монахи) (Ibid., p. 53).

Административная власть государства, отмечает М. Фаррисс, несомненно, была полезным инструментом для борьбы против преступных или потенциально опасных (с точки зрения короны) церковников. Эта власть рассматривалась королевскими чиновниками в Индиях как необходимое средство для ограничения огромного влияния церкви. Борьба за преобладание была неизбежной между духовенством и светской властью — двумя господствующими классами в колониях, которые часто сотрудничали между собой, но столь же часто сталкивались, обвиняя друг друга в присвоении себе чужих прерогатив (Ibidem).

Нельзя сказать, чтобы административные меры колониальных властей против церковников всегда проходили гладко. Иногда они вызывали резкую ответную реакцию, причем окончательное решение принималось короной. Например, в октябре 1762 г. в Кампече (Мексика) прибыл из Гаваны находившийся ранее в плену у англичан монах-итальянец Хуан де Анновачио. Колониальные власти, подозревая, что Анновачио был английским шпи-

оном, арестовали его, заковали в цепи и выслали в Испанию. Однако они совершили ошибку, сообщив о своем решении местному архиепископу. Последний, не оспаривая права светских властей на арест монаха, посчитал их действия нарушением церковных прерогатив и публично отлучил их от церкви. Архиепископ заявил, что дело о монахе власти должны были сначала передать церковному судье, и только в случае, если бы решение последнего их не удовлетворило, они могли бы действовать самостоятельно, но лишь с ведома и санкции архиепископа, который, будучи, как и они, верным королевским слугой, не отказал бы им в сотрудничестве. Обе стороны обратились за разрешением спора в Совет по делам Индий, который отменил решение архиепископа и повелел ему снять отлучение с местных властей (Ibid., p. 57-58). Это довольно типичный случай борьбы вокруг вопроса о прерогативах и правах церкви и светской власти, борьбы, которая велась на всем протяжении колониального периода.

Судебные дела, находившиеся в ведении церковных трибуналов, согласно булле папы Григория XIII, выданной Филиппу II в 1573 г., должны были завершаться в колониях. После решения церковного суда апелляция подавалась архиепископу. Окончательное решение выносил другой архиепископ, диоцез которого был расположен по соседству с первым. Булла Григория XIII не запрещала обращаться в Рим с просьбой пересмотреть постановление колониального церковного суда, но практически решения римской курии признавались только с королевского согласия (пасе регио), выдававшегося Советом по делам Индий. При Карле III эти условия еще более ужесточились. Решение римской курии рассматривалось Советом по делам Индий только тогда, когда апелляция в Рим

производилась с согласия высших колониальных властей (вице-короля, губернатора) и испанского правительства.

Вместе с тем власти разрешали и даже поощряли обращение слугителей культа в королевские суды вместо церковных, приветствовали апелляции клириков на решения их судов в Совет по делам Индий.

В тех случаях, когда церковные трибуналы обращались к колониальным властям с просьбой привести в исполнение приговор и взять под стражу осужденного, вытребовать с него штраф и т. д. (это называлось «ауксилио регио»), власти начинали свое собственное расследование или обращались к светскому суду для подтверждения решения церковного трибунала и только тогда оказывали просимую поддержку. Таких противоречий не возникало при приведении в исполнение решений трибуналов инквизиции.

В борьбе за преобладание, которую вела светская власть с церковью, важное место занимала просьба о защите (рекурсо де фуэрса), с которой мог обратиться в высшую судебную колониальную инстанцию — аудиенцию любой подследственной церковного суда. «Рекурсо де фуэрса» была не апелляцией, а жалобой на незаконные, несправедливые действия церковного суда. Получив «рекурсо», аудиенция требовала от церковного суда представить ей соответствующее дело, изучив которое могла сделать внушение церковному суду за процессуальные нарушения, или заставить его изменить приговор, или вообще изъять из его юрисдикции дело и передать его в королевский суд.

Практически наличие «рекурсо» позволяло рядовым церковникам избегать наказаний, мести, преследования со стороны начальства, ибо в таких случаях аудиенция



становилась на их сторону, процессы затягивались до бесконечности, иногда длились 25 лет.

Любой мирянин мог также обратиться к вице-королю с просьбой защитить его (реаль ампаро) от незаконных действий церковного трибунала. В таких случаях вице-король мог приостановить судебное разбирательство или приказать его прекратить.

Папский престол категорически возражал против применения к церковным судам «рекурсо де фуэрса». Несколько трудов испанских церковников, восхвалявших «рекурсо», угодили даже в Индекс запрещенных книг. Церковные иерархи в колониях тоже возражали против применения «рекурсо», ссылаясь на то, что каноническое право запрещает людям духовного сословия обращаться в светские суды. Были случаи, когда рассерженные применением «рекурсо» епископы отлучали от церкви членов аудиенсии, однако, как правило, вице-короли заставляли церковников отменять отлучения.

Во второй половине XVIII в. был издан королевский закон, запрещающий отлучать от церкви королевских судей за применение «рекурсо де фуэрса».

И все же было бы ошибкой сделать из вышесказанного вывод о том, что на протяжении колониального периода королевская власть только тем и занималась, что стремилась лишить церковь присвоенных ею же прав и привилегий. Испанская корона считала духовную власть своей опорой, равной светской власти. Король представлялся обладателем двух мечей — духовного и светского. Как папа римский, обладая духовной властью, стремился заполучить светскую, так и испанский король, представлявший светскую власть, стремился подчинить себе власть духовную. Но из этого вовсе не следовало, что ко-

роль был врагом церкви, противником ее учения, пытался бороться с ее влиянием и т. п.: он стремился к тому, чтобы церковь подчинялась бы ему, исполняла бы его желания, служила бы его интересам. Такой церкви ничто не угрожало, во владениях Испании, королевская власть была готова оказывать и оказывала ей максимальное покровительство, а она в свою очередь поддерживала и защищала колониальные порядки. Как отмечает Дж. Ллойд Мэчем, «союз алтаря и трона был более тесным в Америке, чем в самой Испании» (Lloyd Mecham I. Church and State in Latin America. Chapel Hill, 1966 p. 12).

«Король был широко возмещен за обязанности и ответственность, которые он нес по отношению к церкви, — отмечает американский историк Б. Мозес, — так как католицизм был неразрывно связан с королевской властью, церковь не менее чем армия, была весьма действенным инструментом в завоевании Индий и установлении в них испанского господства. Свыше 300 лет она была одной из главных опор колониальной власти в Америке.

Клирики, признательные королю за большие и многочисленные благодеяния, служили ему без малейшего желания к сопротивлению. Они чувствовали себя более тесно связанными с ним, чем с самим папой римским, они были более регалистами, чем папистами. Учитывая их почти полное господство над умами невежественных прихожан, бесценное значение для короны контроля над духовенством может быть оценено по заслугам. Несомненно, это слепое повиновение и почти фанатичная преданность жителей колонии „католическим монархам“ являлась главным образом результатом стараний духовенства. Это было самое ценное возмещение, которое по-

лучила корона за ее заботу и расходы по распространению веры в ее владениях» (Moses B. Op. cit., p. 36-37).

На протяжении всего колониального периода, за исключением правления Карла III, церковь в колониях пользовалась огромным влиянием, накапливала материальные ценности и мирские богатства. Как справедливо отмечает Н. М. Фаррисс, «церковные институты в Индиях были ограничены в независимости, но не в могуществе» (Ibid., p. 89). По существу находясь под патронатом короля, церковь процветала. Более того, это был единственный общественный институт в испанской монархии, который укреплялся и набирал силу, в то время как все остальные слабели, теряли свою былую мощь и влияние.

При Карле III упадок Испании стал настолько очевидным, что о нем открыто говорили и писали государственные деятели. Испания имела необъятные колониальные владения, откуда черпала огромные доходы, драгоценные металлы, ценные колониальные товары. И в то же самое время ее экономика находилась в состоянии полного развала, население жило в нищете, наука и искусство пришли в упадок, некогда могущественные армия и флот были уже не в состоянии защитить Испанию от нападений ее соперников, как это показало бесславное поражение страны в семилетней войне с Англией. Испания превратилась в колосса на глиняных ногах, — таково было всеобщее мнение как в самой Испании, так и за ее пределами.

В чем же заключались причины ее упадка, откуда следовало ожидать спасения? Сторонники просвещенного абсолютизма, правившие страной при Карле III, отвечали на эти вопросы, не мудрствуя лукаво, кратко и ясно: причиной отсталости страны являлась католическая

церковь, ее влияние на духовную жизнь, на систему образования, накопление в ее «мертвых» руках материальных ценностей, препятствовавшее экономическому росту, расширению торговли, развитию промышленности. Советники короля граф Педро Родригес де Кампоманес, граф де Флоридабланка (Хосе Моньино), Мануэль де Рода выдвинули четкую программу церковной реформы, предусматривавшую национализацию церковной собственности, сокращение числа священников и монахов, а также монастырей, ликвидацию церковных «фуэрос», секуляризацию просвещения, запрещение инквизиции, роспуск иезуитского ордена, строгий контроль над благотворительной деятельностью церкви.

Сторонники просвещенного абсолютизма рассчитывали, что церковная реформа подорвет влияние наиболее реакционных кругов, позволит развить промышленность, торговлю, модернизировать армию и флот, улучшить систему образования. В то же самое время испанские просветители вовсе не намеревались «ликвидировать» религиозные институты. Как отмечалось тогда в одном из постановлений Совета по делам Индий, «цепи строго соблюдаемой религии самым крепким образом могут держать народы в повиновении в столь отдаленных землях, как американские колонии» (Morner M. *La Reorganization imperial en HispanoAmerica*. — «Ibero roman-skt», 1969, N 1, p. 9).

Идеологи просвещенного абсолютизма намеревались предоставить колониям некоторую автономию. Они предлагали привлекать креолов на государственную службу в метрополии, назначать их на офицерские посты, на церковные должности, ибо, как говорилось в обращении к Карлу III Государственного совета Кастильи от 4 марта 1768 г., «каждый креол, занимающий долж-

ность в Испании, будет служить заложником для того, чтобы заморские земли оставались подчиненными мягкому управлению его величества» (The origins of the Latin American Revolutions, 1808-1826. New York, 1966, p. 257).

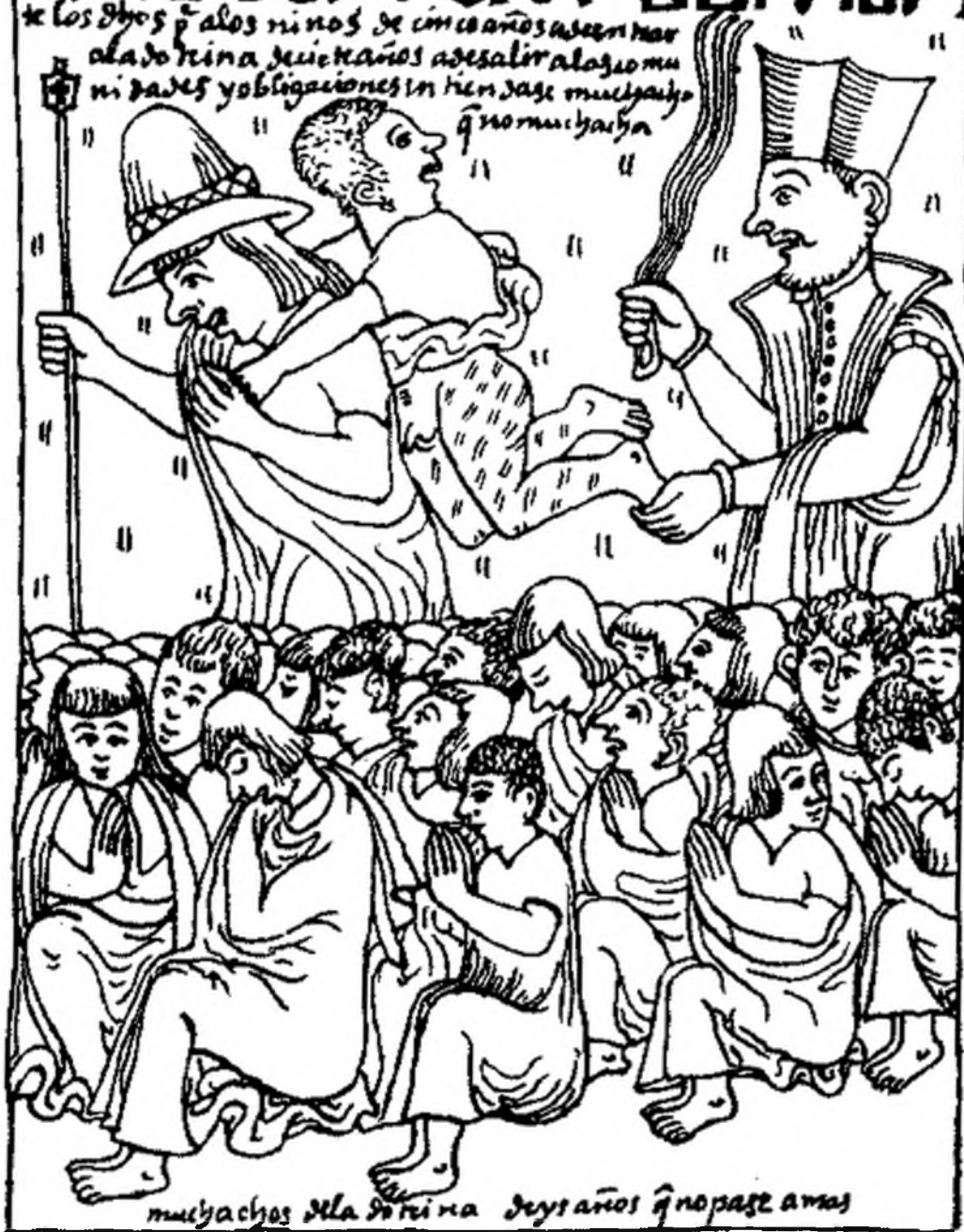
Однако только восемь лет спустя — 21 февраля 1776 г. после этого предложения Государственный совет принял решение назначать креолов «на церковные и судебные должности в Испании», причем предусматривалось, что в колониях 1/3 всех церковных должностей будет занята креолами (Ibid., p. 257-259).

Это решение открыло креолам доступ в колониальную церковь, но главным образом на второстепенные должности. Самым крупным мероприятием церковной реформы, задуманной советниками Карла III, было запрещение иезуитского ордена. Далее следовали некоторое ограничение церковных «фуэрос» и фактическое прекращение деятельности трибунала инквизиции, однако не его отмена. Все эти меры способствовали укреплению системы патроната. В целом же позиции церкви были только поколеблены, но не подорваны, в результате чего и остальные реформы не получили должного развития.



# E P CASTIGA CRUELMENTE

te los dños p̄ a los niños de cinco años a ser mar  
 alado reina de siete años a desalir a los mu  
 ni pades y obligaciones in tien sage muchacho  
 q̄ no muchacho



muchachos de la reina de tres años q̄ no paze a mas

do reina

castiga

В школе



Испанским «просвещенцам» не удалось осуществить намеченной ими верхушечной «революции». Изолированные от народа, они в основном опирались на авторитет монарха, которого возводили в ранг «вице-бога». Карл III разделял их взгляды, но считал, что реформы следует осуществлять постепенно, церковные же реформы — только с согласия папы римского и церковной иерархии, а так как последние решительно сопротивлялись реформам, то осуществить их в намеченном объеме не удалось.

Весьма ограниченный характер носили реформы в колониях: укрепление системы патроната, запрет иезуитского ордена, некоторые ограничения деятельности миссионеров — вот и все, что касается церкви. В целом же колониальная система осталась без изменений, если не считать некоторого послабления монополии на внешнюю торговлю, разрешения межколониальных торговых связей и образования нескольких новых административных единиц. Попытка создания нового свода законов для Индий закончилась неудачно. Первый том свода был утвержден королем только в 1792 г., но так и не был опубликован полностью.

Таким образом, реформы Карла III по существу оставили колониальную, а также церковную систему без кардинальных изменений. Изменить существующий порядок могла только революция, и она уже стучалась в дверь. В 80-х годах XVIII в. в колониях прокатилась волна индейских восстаний и выступлений горожан, требовавших ограничения колониального произвола. Духовенство участвовало почти единодушно в подавлении этих оппозиционных движений, что позволило ему вновь укрепить свои позиции по отношению к светской власти, несколько пошатнувшиеся вследствие реформистских устремлений советников Карла III. И все же полного воз-

врата к прошлым временам не наступило. Атмосфера в колониях, как и в метрополии, была насыщена идеями, посеянными просветителями — критиками церкви и феодальных порядков. Труды Вольтера, Дидро, других энциклопедистов и их испанских последователей широко распространялись в Испании и в ее заморских владениях, несмотря на церковные запреты и угрозы расправы со стороны трибунала инквизиции.

Авторитет церкви заметно упал. В самом духовенстве ширилось недовольство существующими порядками, росло число клириков, стремившихся снять с себя духовное звание. Только за два года — с 1798 по 1800 — в Мексике из 3000 монахов, действовавших в этой колонии, 150 просили римскую курию разрешить им покинуть монашеское сословие (The origins..., p. 122). Именно в этой атмосфере недовольства колониальным режимом формировалось политическое кредо будущих борцов за независимость — священников Мануэля Идальго и Хосе Марии Морелоса.

# Глава четвертая.

## Инквизиция в новом свете

Инквизиция в колониях была продолжением испанской, созданной в виде отдельного церковного трибунала в 1483 г. под названием Совета верховной и всеобщей инквизиции (Супрема). Первым главой Супремы стал генеральный инквизитор Томас де Торквемада.

Как известно, инквизиция существовала в Западной Европе начиная с XIII в. В роли инквизиторов, уполномоченных папой римским привлекать к ответственности, рассматривать дела вероотступников, выносить приговоры и осуществлять их, выступали руководители монашеских орденов, епископы и архиепископы, кардиналы и папские легаты. Особое место в инквизиции занимал доминиканский орден, члены которого, как правило, составляли большинство чиновников св. трибунала.

В Испании террор инквизиции в конце XV в. был направлен главным образом против «новых христиан» — марранов (иудеев) и морисков (мавров), обращенных в католичество под угрозой конфискации их имущества и высылки из страны. Преследование «новых христиан» должно было подорвать их экономическое и политическое влияние. Действуя под контролем и в интересах испанских монархов, инквизиция преследовала всех, кто в той или иной степени выступал против королевского абсолютизма как в Испании, так и в странах, на которые распространялась ее власть. С расколом католической церкви и превращением Испании в главный оплот контр-

реформации в Европе основные усилия инквизиции были направлены на искоренение протестантской «ереси». В 1543 г. папа Павел III учредил в Риме верховный инквизиционный трибунал, который под названием Конгрегации священной тайной канцелярии просуществовал вплоть до Второго Ватиканского собора (1962-1965 гг.). Но испанская инквизиция действовала самостоятельно и фактически подчинялась только испанским монархам.

С завоеванием вновь открытых земель в Америке и образованием испанской колониальной власти на местах начинает свою деятельность в Новом Свете и инквизиция. Вначале инквизиторскими полномочиями наделялись монахи, которые сопровождали конкистадоров, и епископы, выходцы из монашеских орденов. 10 апреля 1521 г. папа Лев X буллой «Алиас фелисес» разрешил францисканским монахам выполнять функции священников, в том числе замещать иерархические должности там, где не было священников. 10 мая 1522 г. папа Адриан буллой «Экспони нобис», известной в Испанской Америке под названием «Омнимода» (Всемогущая), распространил эти права на все монашеские ордены, представители которых могли выполнять все функции духовенства, за исключением посвящения в духовный сан, там, где не было епископов или они находились на расстоянии двух дней пути от этих мест. Папские постановления означали, что представители монашеских орденов автоматически наделялись правами инквизиторов и, следовательно, могли на законном основании привлекать, судить и наказывать по обвинению в «еретической скверне» любого подданного испанского короля, проживающего на подведомственной им территории.

7 января 1519 г. генеральный инквизитор Испании Алонсо Манрике официально уполномочил первого епископа Пуэрто-Рико Алонсо Монсо и вице-провинциала доминиканского ордена в Индиях Педро де Кордоба, в ведении которого находилась инквизиция, выполнять по совместительству обязанности «апостолических инквизиторов во всех городах, селениях и местах островов Моря океана, с правом назначать нотариусов, приставов, следователей и других чиновников, необходимых для организации деятельности „святой службы“» (santo oficio — одно из наименований трибунала инквизиции) (Medina J. T. La primitiva Inquisition Americana. Santiago de Chile, 1914, p. 76-77).

Со смертью Кордобы в 1525 г. инквизиторские функции стал выполнять доминиканец Томас Ортис, обосновавшийся с 1526 г. в Мексике. Затем эти функции перешли к главе доминиканцев в Мексике Доминго де Бетансос, а в 1528 г. — к Висенте де Санта-Мария. С 1532 г. обязанности инквизитора выполняет епископ Хуан Сумаррага, который в 1535 г. официально назначается апостолическим инквизитором по совместительству. По мере того как расширялись испанские завоевания в Новом Свете и организовывались новые административные единицы, а соответственно и новые епархии, их руководители — епископы и другие церковные иерархи — в свою очередь наделялись правами инквизиторов.

Это так называемая «начальная» эра в деятельности колониальной инквизиции, соответствовавшая периоду конкисты, завершается в 1569 г., когда в заморских владениях Испании создаются отдельные «священные» трибуналы во главе с особо назначаемыми короной и церковными властями инквизиторами.

Кого же преследовали, с кем расправлялись инквизиторы в Индиях? В первую очередь с теми же «новыми христианами», которые устремлялись за океан в надежде укрыться в этих далеких и неведомых землях от беспощадных преследований инквизиции. Часть из них попадала в колонии непосредственно из Испании. В 1507 г. «новым христианам» за крупную сумму разрешили проживание и занятие торговлей в Индиях в течение двух лет (Friedlander G. *Los Heroes Olvidados*. Santiago, 1966, p. 11). Многие, попав за океан, меняли фамилии и оседали там на постоянное жительство. В 1522 г. специальным распоряжением Карла V въезд «новым христианам» в Индии был строжайше запрещен, тем не менее они продолжали прибывать в колонии, в частности через Португалию, куда в конце XV в. бежали многие кастильские иудеи, не принявшие католичество. В период объединения Португалии с Испанией в 1580-1640 гг. им был открыт путь в американские колонии. Оседая сначала в Бразилии, иудеи перекочевывали оттуда в испанские колонии Америки уже под видом христиан — «португальцев». В 1639 г. только в Лиме (Перу) таких «португальцев» насчитывалось около 2 тыс. Вылавливанию, разоблачению и наказанию этих мнимых врагов католической веры инквизиторы уделяли первостепенное внимание.

Конечно, риск разоблачения, угрожавший «новым христианам», был большой, но еще большим казался соблазн быстро обогатиться в колониях и с помощью золота обеспечить себе безопасность. Именно безопасность в первую очередь искали эти люди, за которыми в течение столетий с такой беспощадной настойчивостью охотилась инквизиция, подчеркивает французский историк Пьер Шоню (Chaunu P. *Inquisition et vie quotidienne dans l'Amérique Espagnole au XVII e. siècle*. — «Annales.



Economies, Societes, Civilisations», Paris, 1956, N 2, p. 333). В застенках инквизиции их ожидали мучительные пытки, в лучшем случае они отделялись сечением плетьюми, долголетней каторгой и лишением всего состояния. Как правило, репрессии обрушивались на всю семью, на близких и дальних родственников. Если же несчастные отстаивали свою веру, то «кемадеро» (Кемадеро — место сожжения еретика) был тем местом, где они выпускали свой последний вздох на земле.

Через застенки инквизиции в Индиях прошло также немало французов, фламандцев, итальянцев, немцев — подданных испанского короля, владения которого в XVI в. охватывали почти половину Западной Европы.

Хотя въезд неиспанцам в Индии был строго запрещен (а впоследствии и выезд без особого на то разрешения), все-таки некоторые из них, влекомые неудержимым желанием разбогатеть, ухитрялись преодолеть все препятствия и проникнуть в запретную для них зону Нового Света. По неполным данным, иностранцы составляли 5, 5% общего числа (5481 человек) европейцев, эмигрировавших в Америку в период конкисты Антильских островов (1493-1519), и 9% (из 13262 человек) — в период завоевания Американского континента (1520-1539). Среди последних 192 португальца, 143 итальянца, 101 фламандец, 53 француза, 42 немца, 12 греков, 7 англичан, 3 голландца, 2 ирландца, 1 шотландец и 1 датчанин (Boyd-Bowman P. La emigration peninsular a America: 1520-1539. — «Historia Mexicana», 1963, v. XIII, N 2, p. 165-166). По всей вероятности, многие из них проникли в колонии под видом матросов или пассажиров, подкупив испанских чиновников. Эти иностранцы считались колониальными властями и действовавшими по их указаниям инквизиторами ненадежными и враждебными элементами. Их

огольно подозревали в лютеранских симпатиях, арестовывали, подвергали пыткам, они кончали свою жизнь на каторге или кемадеро. Особенно беспощадно инквизиция расправлялась с попадавшими в ее руки англичанами — пиратами, контрабандистами, искателями приключений.

Иностранцев, обвиненных главным образом в симпатиях к протестантизму, до официального установления инквизиционного трибунала в 1569 г., т. е. в период действия «начальной» инквизиции, по далеко не полным данным, только в Новой Испании было осуждено 19 человек, среди них итальянцы, французы, фламандцы, греки, англичане. Все они признали себя виновными в отступничестве и отделались сравнительно легкими наказаниями: публичным покаянием на аутодафе, тюрьмой или высылкой в Испанию. Среди осужденных был золотых дел мастер чех (богемец) Андрее Мораль, который, по-видимому, опасаясь преследований инквизиции, часто менял фамилию. В 1536 г. Сумаррага осудил его за симпатию к Лютеру на публичное покаяние в позорном одеянии-санбенито, конфискацию имущества и высылку в Испанию. Английский купец Роберт Томсон родом из Дувра, пробравшийся в Мексику в 1555 г., опасаясь пыток, отрекся от своей веры и принял католичество. В 1560 г. он был осужден на ношение в течение двух лет санбенито и на один год тюрьмы в Испании. Отсидев свой срок в Севилье, Томсон бежал в Англию, где впоследствии опубликовал воспоминания, являющиеся первым известным нам документальным свидетельством о действиях инквизиции в испанских колониях.

Более строго судили по подозрению в протестантизме в вице-королевстве Перу, где по решению архиепи-

скопа Лимы был сожжен на костре фламандец Хуан Миллер.

Инквизиция стремилась также выловить сторонников гуманизма, последователей Эразма Роттердамского, правдолюбцев, осуждавших разнузданный образ жизни духовенства и жестокости колонизаторов.

Наконец, различного рода богохульники, двоеженцы, приверженцы магии, оккультизма, колдовства, читатели запрещенных книг и им подобные «последователи дьявола» усердно преследовались инквизицией, особенно если имели какое-либо состояние. Последнее обстоятельство играло немаловажную роль при выборе жертв, ибо «труд» инквизиторов оплачивался из фондов, конфискованных у «преступников». Таким образом, колониальные инквизиторы, как и их коллеги в метрополии, были не только профессионально, но и материально заинтересованы в преследовании еретиков.

В период конкисты инквизиторы преследовали индейцев, обвиняя их, как это делалось в Испании по отношению к «новым христианам», в тайной приверженности их прежней вере.

Церковники применяли к краснокожим «новым христианам» те же средства воздействия, которыми пользовался Торквемада в Испании. Первая из известных жертв инквизиции в Америке — индеец Маркос из местности Акольуакан (Мексика), арестованный по обвинению в вероотступничестве в 1522 г. О постигшей его каре подробностей не сохранилось, как нет данных и о многих других жертвах инквизиции, дела которых утеряны, сожжены патриотами в период ликвидации «священного» трибунала или впоследствии уничтожены самими церковниками. Не исключено, что Маркоса постигла участь другого ин-

дейца — Франсиско Мартина де Валенсия, казненного по обвинению в «идолопоклонстве» в 1520-х годах (Jimenez Rueda J. Herejias y supersticiones en la Nueva España. Mexico, 1942, p. 1).

Более подробно освещена деятельность первого епископа, а затем архиепископа Новой Испании доминиканца Хуана де Сумаррага, действовавшего с 1528 по 1548 г. Сумаррага был наделен генеральным инквизитором Испании Алонсо де Манрике особыми полномочиями преследовать «всех и каждого, мужчин или женщин, живых или мертвых, присутствующих или отсутствующих, любого положения и состояния, независимо от занимаемого поста или значения... постоянных или временных жителей в пределах мексиканской епархии, виновных, подозреваемых или уличенных в ереси или отступничестве, и против всех тех, кто им способствовал и помогал» (Greenleaf R. E. The Inquisition and the Indians. A study in Jurisdictional Confusion. — In: History of Latin American civilisation, v. I. London, 1969, p. 354).

По указанию Сумарраги вице-король этой колонии Антонио де Мендоса обнародовал от имени испанского короля указ, угрожавший расправой индейцам за отступничество от католической веры. Индейцы, провозглашал Мендоса, обязаны «верить и почитать только одного настоящего бога и должны забыть и забросить идолов, принимавшихся ранее за богов, должны перестать поклоняться камням, солнцу и луне или какому-либо другому существу. Запрещается совершать в их честь жертвоприношения и давать им обещания. Если кто-либо, вопреки данному указу, совершит, будучи христианином, нечто похожее, то в первый раз получит в качестве наказания публично сто ударов плетью и будет пострижен наголо, а

во второй раз будет предан суду» (на деле это означало аутодафе с последующим финалом на кемадеро).

Мендоса приказывал индейцев, принявших христианскую веру, а потом отказавшихся от нее и тем самым подавших плохой пример другим индейцам-христианам или тем из них, кто желает стать таковыми, — сечь плетью и остригать, а тех, кто «против нашей христианской веры станет говорить или проповедовать, то такие будут арестованы и доставлены суду, будет заведено на них дело и они будут подвергнуты жестокому наказанию» (Carreño A. M. Don Fray Juan de Zumarraga (Documentos ineditos). Mexico, 1950, p. 51-52).

Этот указ-предупреждение служил Сумарраге «юридической основой» для суда и расправы над индейцами, обвиняемыми в различного рода отступлениях от католической веры.

Из более чем ста опубликованных приговоров Сумарраги по делам таких «отступников» приведем для иллюстрации два: первый касается индейца Такастекле и его дочери Марии, обвиненных в идолопоклонстве. Как сказано в приговоре, суд учел, что обвиняемые проявили на следствии «податливость и раскаяние», а также то, что они впервые совершили свое преступление, поэтому он отнесся к ним с «милосердием». Их приговорили к сравнительно легкому для инквизиции наказанию: обнаженных до поясницы и привязанных к мулам возить по городу и сечь плетью. На одной из площадей г. Мехико «преступники» прошли через аутодафе, палач остриг их головы под виселицей и сжег их идолов. Там они публично покаялись и были предупреждены, что в случае повторного «преступления» им нечего рассчитывать на та-

кое же «милосердие», в следующий раз власти отнесутся к ним «со всей строгостью» (Ibid., p. 103-104).

О том, что ожидало жертву инквизиции, не проявившую на следствии «податливости и раскаяния», рассказывает второй документ — приговор того же Сумарраги по делу индейца Карлоса Ометочтина из Текскоко. Дон Карлос, так он именуется в цитируемом документе, был арестован по приказу Сумарраги и обвинен в распространении ереси. Подвергнутый пыткам, индеец отказался сознаться в своем «преступлении» и просить снисхождения, хотя, как сказано в приговоре, «мы (*т. е. Сумаррага. — И. Г.*) предупредили дона Карлоса, что его признание в идолопоклонстве, совершенных ошибках и эксцессах позволит нам отнестись к нему с милосердием». Мнение инквизиции гласило: признать индейца виновным в распространении ереси, имущество его конфисковать, а самого отлучить от церкви и передать светским властям для соответствующего физического наказания с просьбой «отнестись к вышеназванному дону Карлосу со снисхождением». Последнее проявлялось в том, что осужденного вместо отсечения головы сжигали на костре. Это означало, что осужденный мог в день «страшного суда» воскреснуть, в то время как при других видах казни, сопровождавшихся членовредительством, такая возможность, согласно католическому вероучению, исключалась.

Приговор верховного суда (аудиенсии) Новой Испании не замедлил последовать: предать дона Карлоса за совершенные им «злодеяния» сожжению на костре, что и было исполнено в г. Мехико в 1539 г. Аборигенов сшой заставили присутствовать при этом изуверском спектакле, поставленном им в назидание и устрашение.



О зверских расправах монахов над непокорными индейцами докладывал королю третий архиепископ Мексики Алонсо де Монтуфар (1554-1571), причем он обвинял монахов в устройстве «незаконных» аутодафе, в необоснованном применении пыток к индейским вождям, в массовых казнях и грабежах (Greenleaf R. E. Op. cit, p. 120-121).

Впоследствии, когда эти зверские расправы над беззащитными индейцами стали известны в Европе, главным образом благодаря «Кратчайшей реляции о разрушении Индии» — обличительному памфлету Бартоломе де Лас Касаса, испанская инквизиция запретила его чтение и распространение. В решении по этому вопросу инквизиционного трибунала от 3 июня 1660 г. говорится, что знаменитая книга Лас Касаса «содержит описание ужасных и диких преступлений, которых нельзя встретить в истории других народов, совершенных, по словам автора, испанскими солдатами, поселенцами и священниками католического короля в Индиях. Советуем запретить это повествование как оскорбительное для испанского народа, ибо даже соответствуй оно истине, было бы достаточно доложить об этом его католическому величеству, а не сообщать всему миру к удовлетворению еретиков и врагов Испании» (Kamen H. The Spanish Inquisition. London, 1965, p. 103).

Между тем массовые расправы над непокорными индейцами убедили испанские власти в том, что такое сильное «лекарство» может в конечном итоге привести к полному истреблению новых подданных короля. В отступничестве от христианской веры, в несоблюдении церковных обрядов, в поклонении идолам ретивые инквизиторы могли обвинить подавляющее большинство туземцев и под этим предлогом уничтожить их. Кто же тогда работал

бы на короля, конкистадора и на самого инквизитора? Негры? Но это было дорогим удовольствием, за рабов следовало платить, а индейцев конкистадор получал под «опеку» бесплатно. Испанская корона сделала из всего этого соответствующие выводы. Декретом Филиппа II от 23 февраля 1575 г. индейцы изымались из-под юрисдикции инквизиции. Впредь наблюдать за ними и привлекать их к суду за «преступления» против веры поручалось генеральным викариям епископов, которых называли также «провизорами». Провизоры смотрели сквозь пальцы на прегрешения индейцев, накладывая на них духовные наказания.

Но даже и после установления «провизората» инквизиция и епископы продолжали время от времени заниматься индейскими «делами». Так, в 1690 г. епископ провинции Оаксака (вице-королевство Новая Испания) устроил показательный процесс над большой группой индейцев, обвиненных в идолопоклонстве. 21 обвиняемый был приговорен к пожизненному заключению. Для их содержания была выстроена по приказу епископа специальная тюрьма. Иезуиты в своей парагвайской вотчине беспощадно преследовали подопечных за малейшее отступление от католической церковной обрядности и т. д.

# BVEN GOBIERNO SVS, EL INQUICIDOR

*y familiares y fiscal de la s<sup>ta</sup> ynquiciacion de este Reyno -*



*Padre de familia de este Reyno*

845

## **Инквизиторы**

Инквизиторы, провизоры и епископы на протяжении всего колониального периода конфликтовали между со-

бой за исключительное право судить индейцев. В XVIII в. инквизиторы доказывали, что индейцы давно «созрели» для того, чтобы на них была распространена юрисдикция «святой службы». Инквизиторы утверждали также, что многие метисы («китайцы», как их именуют в церковных документах) выдают себя за индейцев и тем самым избегают заслуженной кары. В 1766 г. по распоряжению Верховного совета по делам Индий инквизиция получила право судить индейцев — двоеженцев и многоженцев.

Негры-рабы не вызывали особого интереса у инквизиции. Рабовладельцев интересовало, как получить максимальную прибыль на вложенный в покупку раба капитал, а вовсе не то, является ли он отступником от католической веры. В тех случаях, когда раб отказывался повиноваться воле своего хозяина, в роли инквизитора выступали сам рабовладелец и его надсмотрщики, подвергавшие раба различным наказаниям. Если инквизиторам было запрещено, по крайней мере, формально проливать кровь своих жертв, то рабовладельцев в этом плане закон не ограничивал и непослушных рабов они секли плетьюми, калечили, предавали мучительнейшим способам смерти.

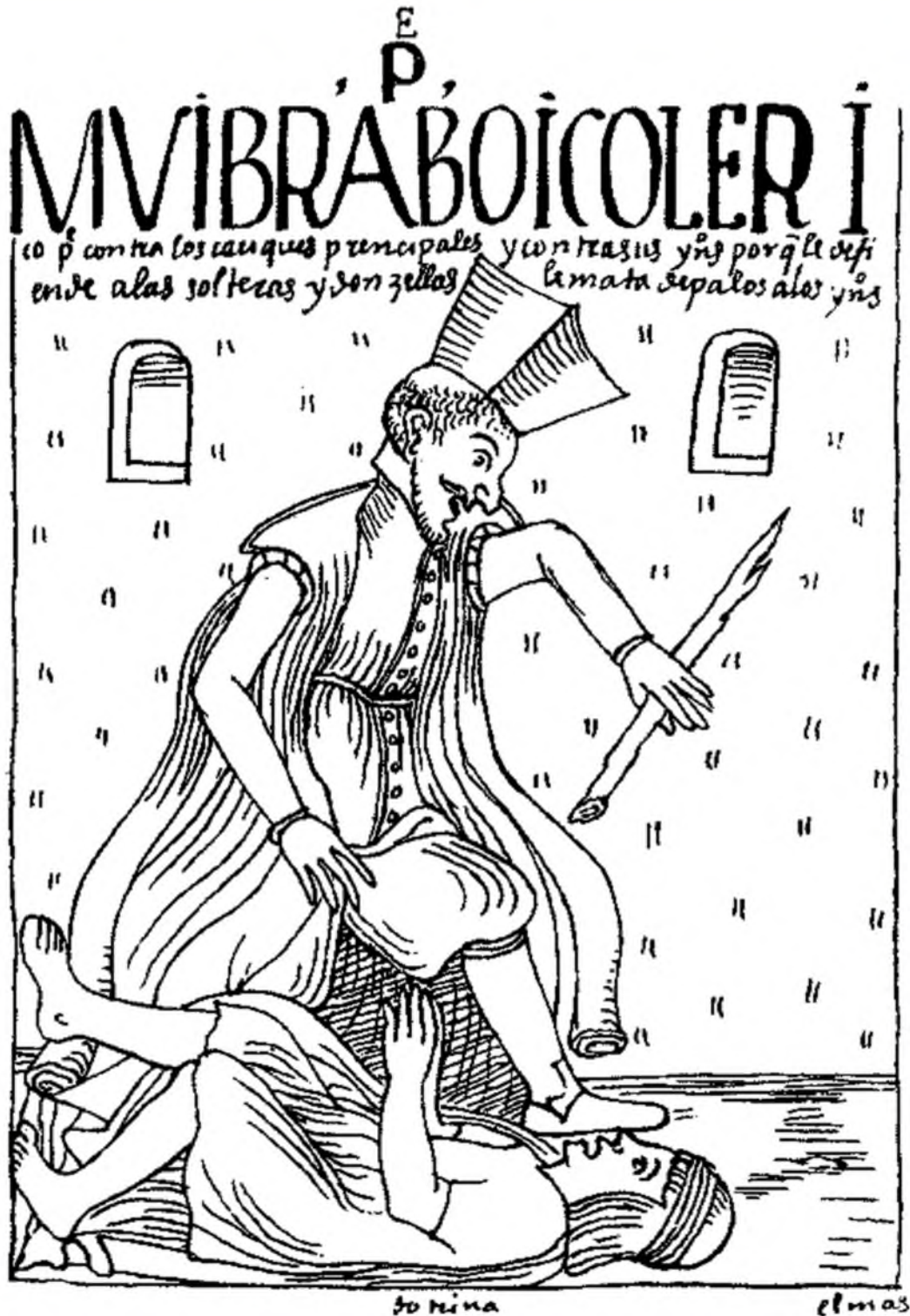
Мало интересовали колониальную инквизицию и свободные негры, мулаты и самбо (потомки негров и индейцев), ибо их, как и индейцев, можно было всех без исключения при желании отправить на кемадеро по обвинению в колдовских практиках, веру в чары и предзнаменования и прочих отклонениях от «истинной» христианской веры. Но что толку? Ведь большинство из них были ремесленниками или слугами тех же испанцев, в том числе и инквизиторов, которые без их услуг вряд ли могли бы обойтись. К тому же у них не было состояния, которым могла бы воспользоваться инквизиция. Правда,

инквизиторы, когда под рукой не оказывалось жертв побогаче, не брезговали и ими, но, как правило, в таких случаях ограничивались сравнительно «мягкими» наказаниями — поркой или ссылкой на галеры. Например, 16 апреля 1646 г. за «пакт с дьяволом» был публично выпорот на аутодафе в Мехико 43-летний самбо Франсиско Родригес. Он признался, что на 9 лет продал душу дьяволу, который в награду наделил его способностью драться с тысячью людьми, пользоваться всеми женщинами по своему желанию, переноситься по воздуху ночью из одного места в другое независимо от расстояния, участвовать в боях с быками и укрощать лошадей, не рискуя попасть быку на рога или сломать себе шею. Родригес признался и в прочих «омерзительных и серьезнейших действиях, недостойных описания, дабы не оскорбить слуха католиков». И за все это он получил только 200 ударов розгами, которые принял с зеленой свечкой в руках и с петлей на шее (Picon-Salas M. *De la Conquista a la Independencia. Tres siglos de Historia Cultural Hispano-Americana*. Mexico — Buenos Aires, 1944). Действительно, колониальная инквизиция была «милостивой», в Испании таких «преступников» бросали в костер.

«Начальная» инквизиция использовалась также как инструмент политического террора. В 20-х годах XVI в. в Мексике инквизиторы преследовали, выполняя, по-видимому, тайные инструкции королевского двора, доверенных людей завоевателя Эрнана Кортеса, что должно было ослабить его позиции, сделать его более податливым и сговорчивым по отношению к Мадриду. Так, инквизитор Бетансос привлек к ответственности 15 конкистадоров из окружения Эрнана Кортеса по обвинению в «кощунстве» (ругательствах в адрес бога и святых). Такое обвинение было легко доказано, так как лихие конкиста-



дору отнюдь не отличались «приличными манерами». Обвиняемые признались в своих «преступлениях» и отделались уплатой денежных штрафов.





## За строптивость

Более серьезные последствия имели обвинения в иудаизме, которые все чаще выдвигались после опубликования церковного эдикта против иудеев в 1523 г. и королевского декрета, обязывающего всех «новых христиан» покинуть заморские владения и вернуться в Испанию. Два конкистадора, принимавшие участие вместе с Эрнаном Кортесом в завоевании Мексики и получившие обширные земельные наделы, стали первыми жертвами таких обвинений — это Эрнандо Алонсо и Гонсало де Моралес, признавшие под пытками в тайном исповедании иудейской веры и сожженные на первом в Мексике аутодафе в октябре 1528 г. Их послал на костер инквизитор Висенте де Санта-Роса. На том же аутодафе подверглись наказаниям и брат Гонсало — Диего де Моралес, Диего де Оганья и некий иностранец, фамилия которого не установлена. Как следует из документов этого дела, еще раньше сестра Моралеса была сожжена в Санто-Доминго по тому же обвинению в иудаизме.

В 1537 г. Хуаном де Сумаррага по обвинению в иудаизме был привлечен к суду инквизиции старший алькальд Мичоакана Гонсало Гомес. Участник конкисты, Гомес владел обширными земельными наделами. В историю Мексики он вошел как основатель первой текстильной мануфактуры. Донос на него написал в инквизицию его сосед Кристобаль де Вальдерама. Сумарраге не удалось доказать причастность Гомеса к иудаизму, в результате чего он был обвинен только в кощунственных высказываниях и отделался крупным штрафом и заточением на 30 дней в монастыре, если не считать почти годичного пребывания в предварительном заключении.

Врачи также находились под постоянным наблюдением инквизиторов. Многие из них были «новыми христианами» и часто высказывали неортодоксальные религиозные взгляды. Так, в Пуэбле в 1551 г. инквизиция судила врача Педро де ла Торре за то, что он сказал: бог и природа — одно и то же. Трибунал инквизиции приговорил его к уплате штрафа в 100 золотых песо и выслал в Испанию (Greenleaf R. E. Op. cit., p. 664).

В том же 1551 г. инквизиция судила врача Педро де Сантандера. Он был обвинен в непочтительных высказываниях в адрес папы римского. Инквизиция выдвинула против него обвинение в лютеранстве. Она заставила Сантандера отречься от своих «греховных» высказываний, осудить их и заплатить крупный штраф.

«Начальная» инквизиция использовалась в межцерковной борьбе за влияние. Инквизитор Монтуфар, будучи сам доминиканцем, стремился подорвать авторитет соперничавших с его орденом францисканцев. Он объявил руководство для обращения индейцев в католичество «Краткая очень полезная доктрина» (1544) своего предшественника францисканца Сумарраги еретическим сочинением, так же как и произведение другого францисканца Матурино Гильберта «Диалог о христианской доктрине на языке тарасков» (1559). Монтуфар добился осуждения этих работ. Не щадил он и августинцев, например, обвинил августинца Алонсо де ла Вера-Крус в ереси на том основании, что тот в своем труде «Де Децимис» (1555) утверждал: индейцы не обязаны платить десятины, ибо в Индиях нет «белого» духовенства, а монахи живут с подаяния. Вера-Крус был отозван в Испанию. Монтуфар учредил специальную должность инквизитора-делегата по делам монахов, на которую назначил Эстебана де Портильо. Подвергая контролю деятельность мона-

хов, Монтуфар ссылался на решения Тридентского собора, согласно которым монашеские ордены были обязаны подчиняться церковной иерархии.

«Начальная» инквизиция была не в состоянии преследовать противников церкви в колониях в таких «грандиозных» масштабах, как это делалось в Испании. У колониальных епископов и руководителей монашеских орденов в первой половине XVI в. не было для этого ни средств, ни авторитета. Большинство конкистадоров, первых поселенцев колоний, священников и монахов думали только об одном — побыстрее обогатиться и насладиться жизнью. Они не считались с королевскими указами, церковными запретами и канонами. Вице-короли и епископы опасались раздражать эту буйную вольницу слишком строгими требованиями соблюдения церковных обрядов и принципов христианской добродетели. Стремясь укрепить свой авторитет, они непрестанно слали королю скорбные послания, прося официально учредить в колониях инквизиционный трибунал с тем, чтобы навести здесь порядок, наказать непокорных, вероотступников и тех, кто незаконно присваивал «кинто реаль» — пятую часть доходов от колониального грабежа, шедшую в королевскую казну.

Франсиско де Толедо, вице-король Перу (1569-1584), жаловался Филиппу II, что не может справиться с монахами и священниками, которые под предлогом обращения в христианство грабят индейцев, что повсюду раздается ропот на королевских чиновников, бродят шайки грабителей, возникают мятежи против королевских властей. Языки у всех распустились, никто не соблюдает закона и церковных заповедей. Шлите инквизиторов! — взывал вице-король.

Священник Мартинес писал генеральному инквизитору Испании Эспиносе 23 декабря 1567 г.: «...в королевстве Перу столько свободы для извращения и греха, что если нам господь бог не придет на помощь, то опасаемся, что эти провинции станут хуже, чем Германия... Если наш господь пришлет в это королевство судей священного трибунала инквизиции, то им не справиться с имеющимися многочисленными делами до самого дня последнего суда».

Педро де ла Пенья, архиепископ Кито, в письме от 15 марта 1569 г. тому же Эспиносе отмечал, что повсюду распространено богохульство, «ложные» доктрины и порочные истолкования Евангелия и что «как в светских делах наглеют все по отношению к королю, так и в вопросах веры наглеют по отношению к богу!» Он требовал установления в колониях «экстраординарной инквизиции». Об этом же писал и королю августинский монах Хуан де Биваро из Куско и другие церковные и светские чины (Medina J. T. *Historia del Tribunal de la Inquisition de Lima* (1569-1820). v. I. Santiago de Chile, 1956, p. 29-37).

Такие призывы не могли оставить равнодушным фанатичного Филиппа II, готового, по его собственному признанию, не только бросить в костер родного сына, будь он уличен в ереси, но и лично для его сожжения притащить дрова.

Следуя учению инквизиторов-экстремистов, Филипп II считал, что мелкие отступления от католической веры создают благоприятный фон для распространения лютеранской «скверны», и соответственно требовал беспощадно карать всех, кто был в них повинен. Он опасался проникновения протестантизма в свои заморские владения. А о такой возможности ему постоянно сигнализиро-

вали его тайные осведомители в Англии и Германии, сообщавшие о реальных и вымышленных планах протестантских проповедников пробраться в Южную Америку и через распространение там «ереси» отторгнуть эти владения от испанской короны. Соперники Филиппа II англичане, действуя под пиратским флагом, нападали на его галеоны, груженные американским золотом, и вторгались в пределы самих колоний, грабя и убивая его верных подданных. В 1568 г. пират Джон Гавкинс осмелился напасть на крепость Сан-Хуан-де-Улуа в Новой Испании (Мексике), а затем высадиться около Тампико. Филиппу II доложили, что большую группу пойманных пиратов доставили в кандалах в Мехико. Но вместо того, чтобы предать этих висельников костру (так поступил бы любой мало-мальски сведущий в вопросах веры инквизитор), местные власти, ссылаясь на острую нужду в опытных мастеровых и рабочих, чуть ли не с радостью встретили пойманных с поличным пиратов, определив их на работу в свои поместья. Подобная политическая близорукость и отсутствие религиозной бдительности, проявленные властями Новой Испании, не могли не возмутить Филиппа II. 25 января 1569 г. он издал декрет, официально устанавливающий трибунал инквизиции в заморских владениях Испании. Вот полный текст этого примечательного документа:

«Наши славные прародители (*Изабелла и Фердинанд. — И.Г.*), преданные и католические дети святой римско-католической церкви, принимая во внимание, что наше королевское достоинство и католическое усердие обязывают нас стремиться всеми возможными средствами распространять и возвышать нашу священную веру во всем мире, основали в этих королевствах священный трибунал инквизиции с тем, чтобы он ее сохранил в чистоте

и целостности, и, открыв и включив в состав наших королевских владений благодаря провидению и милости божией королевства и области Западных Индий, острова и материи Моря-океана и других районов, проявили всевозможное усердие в деле распространения имени истинного бога, охраны его от ошибок и ложных и подозрительных доктрин и укрепления среди их открывателей, поселенцев, детей и потомков наших вассалов верности, доброго имени, репутации и славы, с которыми благодаря усердию и стараниям стремились распространить и возвысить имя божие.

Те, кто находится вне послушания и преданности к святой римско-католической церкви, упорствуя в своих ошибках и еreseх, всегда стремятся извратить нашу святую католическую веру и отдалить от нее верных и преданных христиан и со свойственными им хитростью, страстью и умением стремятся привлечь их к своим извращенным верованиям, сообщая им свои ложные взгляды и ереси, распространяя и восхваляя различные осужденные и еретические книги. Подлинное же средство спасения заключается в том, чтобы затруднить и совершенно исключить подобную деятельность еретиков и подозреваемых в ереси лиц, наказывая я вырывая с корнем их ошибки, предотвращая и затрудняя нанесение столь великого оскорбления святой веры и католической религии в тех местах и не допуская, чтобы туземцы были извращены новыми, ложными и осужденными доктринами и ошибками. Учитывая сказанное, генеральный апостолический инквизитор наших королевств и владений по решению Совета генеральной инквизиции и нашего согласия приказал и принял меры к тому, чтобы в тех областях был учрежден и начал действовать священный трибунал инквизиции для успокоения нашей королевской совести,



а также его (*инквизитора. — И. Г.*) и уполномочил и назначал апостолических инквизиторов против еретической скверны и отступничества и чиновников, и министров, необходимых для работы и деятельности священного трибунала. И так как полезно, чтобы мы оказали им поддержку нашей королевской властью, то, выполняя долг католического властелина и стража чести бога и интересов христианского общества, мы разрешаем им свободно выполнять их обязанности священного трибунала. Соответственно с этим мы приказываем нашим вице-королям, президентам королевских судов и их членам и алькальдам, и всем губернаторам, коррехидорам, старшим алькальдам и другим властям городов, селений и местностей Индий, испанцам и индейцам, как постоянно проживающим, так и тем, кто там поселится, чтобы все они всегда встречали апостолических инквизиторов с их чиновниками, министрами и сопровождающими их лицами, исполняющими в любом месте вышеназначенных областей свои обязанности священного трибунала инквизиции, с соответствующим почтением и уважением, учитывая священные обязанности, выполняемые ими, и предоставляли им все возможности для свободного исполнения их священного дела и по требованию инквизиторов приносили каноническую присягу на верность священному трибуналу. Указанные лица всякий раз, когда их попросят, призовут их и потребуют от них, должны оказывать помощь инквизиторам и поддержку нашей королевской власти как для того, чтобы арестовать любого еретика и подозрительного в вопросах веры, так и в любом другом деле, относящемся к свободному выполнению обязанностей священного трибунала, что по каноническому праву, порядку и обычаю следует делать и выполнять» (Medina 1. T. *La Inquisicion en el Rio de la Plata*. Buenos Aires, 1945,

р. 48-50; Historia documental de Mexico, v. I. Mexico, 1964, р. 244-295).

Так инквизиция получила неограниченные права и власть над всеми учреждениями и чиновниками колоний, включая вице-королей, что, конечно, не могло не вызвать их неудовольствия.

Ссылаясь на королевский декрет, инквизиторы требовали, чтобы во время богослужения и других официальных церемоний им отводились самые почетные места, якобы соответствующие их рангу, в то время как вице-король и прочие колониальные чины сами претендовали на эти места. Отсюда — бесконечные жалобы в Мадрид, на которые, как правило, королевская власть не реагировала.

На основании декрета Филиппа II генеральный инквизитор кардинал Диего де Эспиноса учредил два трибунала в американских владениях Испании — в Лиме и Мехико. В 1610 г. был образован такой же трибунал в Картахене — главном порту вице-королевства Новая Гранада. Юрисдикция лимского трибунала распространялась кроме Перу также на Чили, Ла-Плату и Парагвай, картхенского — на Новую Гранаду, включая Венесуэлу, на Панаму, Кубу и Пуэрто-Рико, а трибунала в Мехико — на Новую Испанию и Гватемалу. Каждый из этих трибуналов возглавляли по два инквизитора с соответствующим персоналом следователей, писарей, приставов, палачей и т. д. Персонал инквизиции предварительно проходил тщательную проверку по выяснению «чистоты» крови. Те, кто имел среди своих предков евреев, мавров, негров или индейцев, лишались права работать в трибуналах.

Прошло около трех лет, прежде чем первые инквизиторы прибыли в Испанскую Америку и приступили к ис-

полнению своих жестоких обязанностей. В Мехико инквизитор Педро Мойя де Контрерас, ранее исполнявший такие же обязанности в Мурсии (Испания), прибыл 12 сентября 1571 г. Вице-король Мартин Энрикес и другие колониальные власти приняли его без особого восторга, ибо новоприбывший подчинялся Супреме в Мадриде, в то время как «начальные» инквизиторы всецело находились под контролем местных властей. Это, однако, вовсе не означало, что колониальные власти выступали против инквизиции. Инквизиция, отмечает американский исследователь Ричард Гринлаф, рассматривалась как «институт, охраняющий религию и общество от предателей и возбудителей социальной революции» (Greenleaf R. E. *Op. cit.*, p. 160). Следовательно, действия инквизиции были направлены на укрепление авторитета колониальных властей, а не на его подрыв.

Эспиноса снабдил инквизиторов подробнейшей инструкцией, которая предписывала им в первую очередь обзавестись тюремным помещением для содержания узников, подготовить «секретные камеры» для допросов, пыток и хранения инквизиционных дел. Инквизиторам подробно указывалось, как организовать делопроизводство, как вести протоколы допросов, в какие книги заносить доносы, каким образом содержать личные дела служащих трибунала, как отчитываться перед Мадридом и т. д.

Согласно инструкции, в случае разногласий между двумя инквизиторами по поводу смертных приговоров дело пересылалось на окончательное решение в Мадрид, в случае же разногласий по другим вопросам кооптировался в трибунал местный епископ и дело решалось большинством голосов.

Особое внимание инструкция уделяла контролю над печатными изданиями. Инквизиторам предписывалось строжайше следить, чтобы в колонии не проникала «еретическая» литература, иметь во всех портах своих комиссариев для тщательной проверки корабельных грузов, периодически публично вывешивать списки запрещенных книг, строго наказывать читателей таких книг (*Documentos inoditos y muy raros para la historia de Mexico*, t. V. Mexico, 1906, p. 225-247).

Инквизиторам также вменялось в обязанность зачитывать раз в три года в церквах всех населенных пунктов Испанской Америки при обязательном присутствии всех верующих с 10-летнего возраста «Генеральный эдикт веры». Этот эдикт призывал верующих заниматься доносами, в народе его называли эдиктом предательства. Текст этого документа гласил:

«Требуем и призываем вас сообщать нам в указанные здесь сроки о лицах, живущих, присутствующих или умерших, о которых вы знаете или слышали, что они сделали или сказали что-либо против нашей святой католической веры, или против того, что приказывает и устанавливает священное писание и евангельский закон, святыя соборы и общая доктрина отцов церкви, или против того, что представляет и чему учит священная римско-католическая церковь, ее порядки и обряды.

Сообщайте в особенности о тех, кто сделал или сказал что-либо против артикулов веры, повелений евангельского закона, церкви и святых таинств; или если кто-либо сказал или сделал что-либо в пользу губельного закона еврейского Моисея или совершает его обряды, злодейской секты Магомета или секты Мартина Лютера и его последователей и других еретиков, осужденных церк-

вью; или знают кого-либо или каких-либо лиц, которые имели или имеют книги этой секты или высказывания упомянутого Мартина Лютера и его последователей, или Коран и другие книги секты Магомета, или Библии в стихах, или любые другие публикации, осужденные священным трибуналом инквизиции и опубликованные им в специальных списках.

Сообщайте о тех, кто знает о некоторых лицах, которые вопреки своему долгу не доносят (*инквизиции. — И. Г.*) то, что они знают, или сказали другим лицам, или убедили их не говорить и не сообщать то, что им известно, священному трибуналу; или подкупили свидетелей отказаться от правдивых показаний, данных ими священному трибуналу, или знают лиц, которые дали ему ложное показание против других с целью нанести им вред и запятнать их честь; или укрыли, поддержали и содействовали еретикам, оказывая им помощь и спасая их личность и имущество; или воспрепятствовали сами или через других нормальной деятельности священного трибунала инквизиции с тем, чтобы упомянутые еретики не могли быть обнаружены и наказаны; или оскорбляли словом священный трибунал, его чиновников и министров; или убрали сами или через других санбенито с того места, где они были выставлены священным трибуналом; или знают о тех, кто был примирен с церковью и осужден священным трибуналом и не выполнил наложенных на него наказаний или перестал публично носить санбенито.

Сообщайте о тех, кто знает о примиренных и наказанных, заявивших по секрету или во всеуслышание, что сделанные ими или другими лицами признания в священном трибунале не соответствуют истине и что они не делали и не совершали инкриминируемых им преступлений, в которых они ложно обвинили себя под страхом (*пытки.*

— *И. Г.*) или по другим причинам; или знает тех, кто раскрыл секреты, сохранить в тайне которые обязался перед священным трибуналом; или знает о ком-либо, кто утверждает, что осужденные на отлучение (*т. е. смерть. — И. Г.*) являются невинными и умерли как герои; или знает о таких, которые, примиренные с церковью или дети или внуки осужденных за еретические преступления, пользовались вещами, запрещенными им гражданским правом, законами и прагматиками этого королевства и инструкциями священного трибунала, или были коррехидорами, алькальдами, судьями, нотариусами, рехидорами, присяжными, майордомами, приставами, доверенными лицами, адвокатами, стряпчими, секретарями, казначеями, врачами, хирургами, кровопускателями, аптекарями, менялами, скупщиками или откупщиками, или занимали другие официальные или почетные должности сами или через подставных лиц, или заделались клириками, или имеют другое церковное или светское звание или их знаки отличия, или носят оружие, шелковые ткани, золото, серебро, кораллы, жемчуг, бархат или тонкое белье, или ездят на лошади, или знает о ком-либо, кто имеет незаконное разрешение занимать указанные должности или пользоваться запрещенными вещами...

Настоящим запрещаем и приказываем всем исповедникам и клирикам, пресвитерам и монахам: не давать отпущения грехов лицам, знающим что-либо из перечисленных здесь дел, а отсылать их к нам, ибо отпускать им грехи уполномочены только мы; пусть все они так делают и исполняют под угрозой отлучения от церкви; и приказываем, чтобы лучше узнать истину: если что-либо вы знаете, слушали или увидели каким-либо образом о том, что здесь перечислено, не сообщайте этого никому, ни духовному, ни светскому лицу, а только приходите и со-



общите нам наиболее подходящим для вас способом и под строжайшим секретом, ибо когда вы заявитесь и расскажете, то будет обсуждено и решено, следует ли этим делом заниматься священному трибуналу.

Таким образом, согласно данному документу, приказываем вам в силу священного повиновения и под угрозой тройного отлучения, предписываемого каноническими законами, в течение ближайших шести дней со дня обнародования данного эдикта, который вы слышали или о котором узнали любым другим способом, предстать перед нами лично в приемном покое нашего священного трибунала и заявить и рассказать нам все, что вы знаете, сделали или видели о других делах или слышали от других о вещах вышеназванных и провозглашенных или о любом другом деле, какого бы значения оно не имело, но относящемся к нашей святой католической вере, рассказать нам как о живых, присутствующих и отсутствующих, так и об умерших с тем, чтобы истина стала известной и виновные были наказаны, а добрые и преданные христиане проявили бы себя и были бы вознаграждены, а наша святая католическая вера укреплена и возвышена; и для того, чтобы весть об этом дошла до всех и никто не мог бы сослаться на свое незнание, приказываем огласить это послание» (Medina J.T. *La Inquisition en el Rio de la Plata*, p. 51-56).

После оглашения в церкви «эдикта предательства» верующие произносили вслед за инквизитором следующую клятву: «Клянусь перед богом, св. Марией, крестом и знаменем и св. евангелием, что буду поддерживать, защищать и помогать святой католической вере и св. инквизиции, ее руководителям и министрам, разоблачая и сообщая обо всех и любых еретиках, их пособниках, защитниках и укрывателях, и тех, кто мешает и препятству-

ет работе упомянутого св. трибунала, и что не окажу им помощи и поддержки и не укрою их. Более того, как только о них узнаю, сразу же сообщу и заявлю о них господам инквизиторам, в противном случае да спросит с меня господь бог как с сознательного клятвопреступника» (Medina J. T. *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisition en Chile*. Santiago de Chile, 1952, p. 119).

На протяжении колониального периода текст «эдикта предательства» неоднократно менялся в деталях. Так, один из эдиктов перуанской инквизиции XVIII в. содержит подробный перечень еврейских, мусульманских и протестантских обрядов, что должно было помочь доносчикам выявлять отступников и тем самым облегчать их выдачу на расправу инквизиторам. В эдикте содержится призыв доносить о тех, у кого имеются произведения Вольтера, Руссо, Волнея, Дидро и других французских философов (Lewin B. *La Inquisition en HispanoAmerica*. Buenos Aires, 1962, p. 193).

Опубликование «эдиктов предательства» всегда приносило инквизиторам богатую жатву доносов. Например, вслед за чтением такого эдикта в церквях Мехико в 1650 г. в инквизицию поступило — около 500 доносов, соответственно зарегистрированных в восьми объемистых томах. Четыре тома с записью 254 доносов сохранились. Анализ этих документов показывает, насколько был широк диапазон «работы» инквизиторов: 112 доносов сообщали о случаях колдовства и предсказаниях, 41 донос разоблачал «тайных иудеев», 14 доносчиков обвиняли священников в использовании исповедальни в сексуальных целях, 6 сообщали о еретических богохульниках, 5 — о несоблюдении религиозных обрядов, 7 — о противниках инквизиции, 6 — об оскорблениях, нанесенных изображениям святых; 1 донос сообщал о маленькой девочке,

отломавшей руку Христа на распятии, другой — о 6-летнем мальчике, преступление которого заключалось в том, что он рисовал на земле крест, прыгал на него и называл себя в шутку еретиком (Lea H. Ch. *The Inquisition in the Spanish Dependencies*. New York, 1908, p. 228).

Формальное учреждение трибуналов инквизиции в испанских колониях Америки вызвало волну террора против подлинных или воображаемых противников испанской колониальной власти. Достаточно сказать, что только в течение первого года своей деятельности в Мексике трибунал инквизиции провел свыше 170 процессов и расследований, а до конца столетия в его «балансе» уже числилось 113 сожженных еретиков, свыше 1000 процессов и много сотен расследований (Greenleaf R. E. *Op. cit.*, p. 162-163), предпринятых по доносам или признаниям, добытым под пыткой у обвиняемых. На первый взгляд, указанные цифры могут показаться незначительными. В действительности это не так. По каждому процессу или расследованию привлекались вместе с обвиняемыми их родственники, соседи, сослуживцы и десятки людей. Таким образом, 1000 процессов могли означать, что инквизией было «охвачено» по крайней мере 10 тыс. человек. Для колониального общества XVI в. это была внушительная цифра, если учесть, что число испанцев в Мексике в то время не превышало 50 тыс. Нетрудно предположить влияние этих процессов и расследований на колониальное общество: они создавали атмосферу страха, запугивания, в которой только тот мог чувствовать себя в сравнительной безопасности, кто ревностно выполнял все требования инквизиции, церковной иерархии и колониальной администрации.

Создание трибуналов инквизиции означало введение предварительной цензуры на книги, что нанесло не-

поправимый урон духовному развитию колоний. Инквизиторы с таким же ожесточением преследовали «крамольные» книги, как и самих еретиков. Архивы свидетельствуют, отмечает Ричард Гринлаф, что большая часть переписки между трибуналом инквизиции в Мехико и его провинциальными уполномоченными (комиссариями) касается охоты за «крамольными» книгами (Ibid., p. 184). Строжайший контроль был установлен за кораблями, прибывавшими в мексиканские порты. Комиссарии инквизиции тщательно проверяли грузы, изымая любую печатную продукцию, которую направляли на контроль трибуналу в Мехико. Только после обыска корабля комиссарием пассажирам разрешалось ступить на землю.

# SOBERBIO SO P COLERICO



Я Nina

soberbio

В порыве высокомерия

Колониальная инквизиция была более придирчивой к книгам, чем испанская. Часто запрещались книги, сво-

бодно циркулировавшие в метрополии. Типографы также находились под бдительным контролем инквизиции, а так как почти все они были иностранцами — немцами или голландцами, то для «святой» службы они являлись тайными «лютеранами», самое подходящее место которым — на костре. И в Мехико, и в других испанских колониях типографы и торговцы книгами немало времени проводили в застенках инквизиции, а некоторые из них закончили свои дни на кемадеро.

Процедура колониальной инквизиции мало чем отличалась от практиковавшейся в Испании. Основой для ареста, как правило, служил донос, вслед за поступлением которого о предполагаемом преступнике собирали показания других лиц и прочие компрометирующие его материалы. Свидетелей строго предупреждали, что за разглашение следственной тайны их ждет суровая кара. Имен свидетелей заключенному не сообщали, очных ставок им не устраивали. Арестованного заключали в один из казематов инквизиционной тюрьмы, где до вынесения приговора он содержался в полной изоляции. При наличии двух доносчиков обвиняемый считался виновным. Спасти его от смерти в таком случае могло только полное «добровольное» признание в инкриминируемых ему преступлениях и «отречение», если же узник «сознавался» под пыткой, то это считалось отягчающим его вину обстоятельством.

Но кроме признания от обвиняемого еще требовалось сотрудничество в выдаче сообщников, а также обязательство впредь служить инквизиции осведомителем, как следует из «Текста отречения», который по требованию инквизиторов подписывала их жертва:



«Я, имярек, проживающий там-то, находясь здесь перед вашими милостями инквизиторами, которым поручено волею апостолической церкви в этом городе бороться с еретической скверной и отступничеством в этой местности, перед крестом и священными евангелиями, которых физически касаюсь руками, признавая подлинную католическую и апостолическую веру, отрекаюсь, предаю осуждению и анафеме всякую ересь, которая восстает против святой католической веры и евангельского закона нашего благодетеля и спасителя Иисуса Христа, против святой католической и римской церкви, в особенности против той, в которой я перед вашими милостями был обвинен и являюсь со всей силой подозреваемым. Клянусь и обещаю всегда исповедовать и сохранять эту святую веру, которую исповедует, сохраняет и учит святая мать римско-католическая церковь, и что всегда сохраню послушание нашему господину папе и его преемникам, которые канонически будут наследовать ему на апостолическом троне, и их указаниям. И провозглашаю, что любой, кто выступит против этой святой католической веры, достоин осуждения, и обещаю, что никогда не примкну к ним и по мере моих сил буду их преследовать и об их ересьях, ставших мне известными, сообщу и доложу ближайшему инквизитору против еретической скверны и прелату святой матери церкви, где бы я ни находился. И я клянусь и обещаю, что со всей покорностью и терпением, со всей моей силой и властью приму наказание, мне назначенное, или то, которое будет назначено, и выполню все и подчинюсь во всем, не сопротивляясь этому ни всему,

ни в частностях. И хочу, и согласен, и рад заявить это, что если когда-либо (да не пожелает того бог!) я выступил бы против вышеназванных наказаний, против целого или части их, то пусть меня считают вновь впавшим в ересь.

Я подчиняюсь приговору и строгим святым канонам, дабы в моей персоне, которая решительно отрекается от ереси, были бы осуществлены все наказания, в оных содержащиеся. И согласен принять их и понести их в случае, если будет доказано, что я нарушил данное отречение» (Medina J. T. *Historia del Tribunal de la Inquisition de Lima (1569-1820)*, v. I, p. 119).

Кульминационным моментом инквизиционного процесса являлось аутодафе, на котором инквизиторы перед народом и властями оглашали приговор своим жертвам и подвергали их наказаниям. Аутодафе совершались по мере накопления осужденных и приурочивались к большим праздникам. Например, в аутодафе 25 марта 1601 г. в Мехико участвовали 143 «еретика», из них 32 были обвинены в кальвинизме и лютеранстве, 4 подвергнуты сожжению (Greenleaf R. E. *Op. cit.*, p. 209).

Эти «акты веры» означали, как учила церковь, торжество истинной веры над силами зла, олицетворяемого дьяволом в его многочисленных и разнообразных проявлениях. Аутодафе обставлялось празднично, торжественно. В день его проведения город принимал вид веселой фиесты: балконы украшались коврами, всюду вывешивались флаги, женщины одевали свои лучшие наряды. На центральной площади сооружался больших размеров помост с балдахином, под которыми восседали вице-

король и инквизиторы, а ступеньками ниже — остальные власти.

С не меньшей тщательностью и усердием готовилось и кемадеро. Заблаговременно завозились сухие дрова, хворост, веревки, вкапывались столбы, к которым привязывали осужденных на костер. Расходы по устройству помоста и кемадеро, разумеется, оплачивались самими жертвами инквизиции, имущество которых ею конфисковывалось. С полным основанием поэтому мог заявить один из смертников — Томас Бревиньо де Собремонте своим палачам, когда его готовили 11 апреля 1649 г. в г. Мехико к костру: «Не скупитесь на дрова, они мне обошлись слишком дорого, чтобы мне их еще жалели» (Lea H. Ch. Op. cit, p. 288).

О том, как происходило аутодафе в Мексике, рассказал англичанин Майлс Филиппе в своих воспоминаниях, опубликованных в Лондоне в 1589 г.

Филиппе принадлежал к группе пленных английских и французских корсаров (или пиратов, как их называли испанцы), осужденных инквизицией в Новой Испании в 1571 г. Корсарам было предъявлено обвинение в принадлежности к лютеранской и другим «отвратительным сектам». Следствие по их делу велось около трех лет. Все они были подвергнуты пыткам, которые продолжались три месяца, и все, за исключением двух — англичанина Джорджа Раблея, матроса, и француза Марина Корню, брадобрея, «сознались», раскаялись, приняли католическую веру и были приговорены к порке и каторжным работам на галерах пни к длительным срокам тюремного заключения. Раблей и Корню за проявленное во время следствия упрямство закончили свои дни на кемадеро. Сначала их гарротировали, затем сожгли. Такая же

участь постигла другого корсара — англичанина Роберта Баррета. Его отослали в Испанию на дознание и сожгли в Севилье. Годом позже был лишен жизни ирландец Уильям Корнелиус, скрывавшийся в Гватемале и пойманный уже после аутодафе 1574 г. Его повесили, а потом сожгли. Так же погиб француз Пьер Монфри.

Майлс Филиппе оставил следующее описание аутодафе в Мехико, через которое прошли он и его товарищи по несчастью: «После того как инквизиторы смогли таким образом *(при помощи пыток. — И. Г.)* получить от нас самих заявления, дававшие им основания осудить нас, они приказали построить в центре рыночной площади напротив кафедрального собора огромный помост. За 14 или 15 дней до аутодафе они призвали всех жителей при помощи труб и барабанов явиться на базарную площадь в день аутодафе с тем, чтобы присутствовать при оглашении приговора священной инквизиции против английских еретиков — лютеран и при его исполнении. Ночью накануне жестокого события инквизиторы пришли в тюрьму, где мы находились, и принесли одежду сумасшедших, которая была нам предназначена. Это были санбенито — рубашки из желтой материи с пришитыми к ним спереди и сзади красными крестами. Инквизиторы с таким энтузиазмом примеряли нам эти рубашки и учили нас, как мы должны вести себя на аутодафе, что не дали нам всю ночь заснуть.

Утром следующего дня мы получили завтрак — чашку вина и кусок хлеба с медом, после чего около 8 часов вышли из тюрьмы. Каждый из нас шел отдельно от других, одетый в санбенито, с петлей из толстой веревки на шее, держа в руке потухшую зеленую свечу. Нас сопровождали стражники. На всем пути к аутодафе толпилось множество людей. Путь нам открывали „родственни-

ки" инквизиции, гарцевавшие на лошадях во главе нашей процессии. На площади мы взошли по двум лестницам на помост, где нас усадили на лавки в том порядке, в каком потом вызывали для объявления приговора. Вслед за этим по двум другим лестницам на помост взошли инквизиторы, вице-король и члены королевского верховного суда. Когда они заняли свои места под балдахином, каждый согласно своему рангу, на помост взобралось множество монахов — доминиканцев, августинцев и францисканцев, всего до трехсот человек, и заняли принадлежащие им места.

Затем наступил момент торжественного молчания, после чего стали зачитываться жестокие и строгие приговоры.

Первым вызвали некоего Роджера, артиллериста с корабля „Иисус“. Он был осужден на триста ударов плетью и 10 лет галер.

Затем вызвали Джона Грея, Джона Броуна, Джона Райдера, Джона Муна, Жоржа Колье и Томаса Броуна. Каждый из них был осужден на двести ударов плетью и 8 лет галер.

Очередь дошла до Джона Кейса, приговор которому гласил: сто ударов плетью и 6 лет галер. За ним вызвали других — всего 53 человека. Приговоры были разные — сто или двести ударов плетью и 6, 8 и 10 лет галер.

Потом вызвали меня, Майлса Филиппса, и приговорили к работам в монастыре сроком на 5 лет, без плетей и на ношение санбенито все это время.

Наконец вызвали последних шестерых, получивших кто по 3, кто по 4 года работы в монастыре, без плетей, с обязательным ношением санбенито все это время.

После этого, когда спустилась ночь, вызвали Джорджа Раблея, Пьера Монфри и ирландца Корнелиуса. Они были осуждены на костер. Их немедленно потащили на место экзекуции на той же базарной площади, вблизи помоста, там их быстро сожгли и превратили в пепел. Нас же, приговоренных числом в 68 человек к другим видам наказания, вернули в ту же ночь в тюрьму на ночлег.

Утром следующего дня — это была страстная пятница нашего господ 1574 года — нас вывели во двор дворца инквизитора, и всех, кто был приговорен к порке и работам на галерах, раздели до половины тела, заставили сесть на ослов и погнали по главным улицам города на осмеяние народа. По дороге люди, специально предназначенные для этого, пороли нас длинными кнутами по голому телу и с огромной жестокостью. Впереди осужденных шли два глашатая, возвещавшие громким голосом: „Смотрите на этих английских собак, лютеран, врагов бога!“ И на всем пути сопровождавшие нас инквизиторы и другие участники этого преступного братства кричали палачам: „Бейте крепче, крепче этих английских еретиков, лютеран, врагов бога!“ После этого ужасного спектакля на улицах города осужденных вернули во дворец инквизиции. Спины несчастных были покрыты кровью и синяками. Их вновь посадили в тюрьму. Там они находились вплоть до отправки в Испанию, где их ждали галеры. Меня и других осужденных на каторжные работы в монастырях немедленно отправили в соответствующие места наказания» (*Corsarios franceses e ingleses en la Inquisicion de la Nueva España. Siglo XVI. Mexico, 1945, p. XIX-XXI*).

На костер по обвинению в принадлежности к «дьявольской секте Лютера» присуждались инквизицией не только англичане и французы, но и другие европейцы, в



том числе испанцы, и даже креолы. В 1601 г. был живым сожжен на костре 36-летний немец Симон де Сантьяго, мастер по производству селитры, признавший себя кальвинистом, но отказавшийся, несмотря на пытки, отречься от своей веры. Он пытался спасти себя, симулируя умопомешательство, однако отказался от этого, когда его приговорили к костру. В инквизиторском отчете об аутодафе говорится, что Симон вел себя перед казнью вызывающе, все время улыбался и на призывы монахов покаяться «с великим бесстыдством отвечал: „Не утруждайте себя, отцы, это бесполезно!“» Его реплики вывели из себя инквизиторов, и они приказали всадить ему кляп в рот. С возмущением отмечают в своем отчете инквизиторы, что Симон, когда его вели к костру, отказался нести распятие.

Из казненных испанцев обращает на себя внимание Педро Гарсия де Ариас, бывший кармелитский монах, автор не дошедших до нас «еретических» произведений «Книга о грехе и добродетели», «Разочарованная душа» и др. Инквизиция объявила его «еретиком секты иллюминатов, сторонником еретических учений преступных ересиархов Пелагия, Нестора, Эразма, Лютера, Кальвина, Уиклефа, а также беггардов, бегинов, полупелагианцев и современных еретиков» (Gringoire P. Protestantes enjuiciados por la Inquisicion. — «Historia Mexicana», 1961, N 2, v. XI, p. 167). За отказ от покаяния его умертвили в 1659 г. гарротой, а потом сожгли на костре. В момент казни ему было 60 лет.

Францисканский монах Франциско Мануэль Куадрос, родившийся в г. Сакатекас (Мексика), был объявлен инквизицией «упорствующим и мятежным еретиком, лютеранином, кальвинистом, догматиком и сектантом». Его сожгли 20 марта 1678 г. в присутствии вице-короля и

других колониальных наотаблей. Куадрос был последней жертвой инквизиции в Новой Испании, казненной за принадлежность к протестантской секте.

Инквизиторы не проходили мимо различного рода мечтателей, фантастов и правдолюбцев, осуждавших разнузданный образ жизни духовенства и жестокость колонизаторов. При содействии опытных палачей их вынуждали признаваться в симпатиях к Эразму Роттердамскому и другим корифеям Возрождения, разоблачавшим преступления папства и испанской монархии с позиций гуманизма. Этим людей тоже ожидало кемадеро или в лучшем случае сечение плетьюми и галеры.

Наконец, различного рода богохульники, двоеженцы, приверженцы магии, оккультизма, колдовства, читатели запрещенных книг и им подобные «последователи дьявола» тоже усердно вылавливались инквизицией, в особенности если у них имелось какое-либо состояние. Последнее обстоятельство играло немаловажную роль при выборе объектов преследования, ибо «труд» инквизиторов оплачивался из фондов, конфискованных у еретиков. Таким образом, колониальные инквизиторы, как и их коллеги в метрополии, были материально заинтересованы в преследовании еретиков, так как в этом они видели источник своего благоденствия. Иначе говоря, инквизиторы должны были «работать», чтобы прокормиться.

Хотя добровольное явление в инквизицию с самообвинением сулило обвиняемому весьма легкое наказание, инквизиторы не соблюдали это правило, если могли извлечь из такого дела какую-либо материальную выгоду. История, приключившаяся с фламандским художником Симоном Перейнсом, попавшим в XVI в. в Мехико, весьма поучительна в этом отношении. Перейнс, как следует из

его дела, будучи пьяным, заявил своему другу — художнику Моралесу, что он предпочитает рисовать портреты вельмож, чем лики святых, так как за первые платят больше. Отрезвев и опасаясь доноса за такие «богохульные» речи, фламандец явился в инквизицию, где во всем честно покался. Но вместо легкого выговора его заточили в тюрьму и подвергли пытке на предмет того, не является ли он закостенелым еретиком. Напугав, таким образом, художника, инквизиторы заставили его писать для них бесплатно изображения святых!

Пытки были обычным явлением в застенках колониальной инквизиции. Рассмотрим, например, дело 26-летней Менсии де Луна, обвиненной в участии в так называемом «великом заговоре», якобы раскрытом инквизицией в Лиме в 1635 г. Вместе с ней было арестовано несколько десятков «португальцев», проживавших в то время в столице перуанского вице-королевства. Все они подозревались в иудаизме и были подвергнуты пыткам. Многие признали свою «вину», но некоторых истязания не сломили. Двое из арестованных, не выдержав пыток, покончили с собой. Менсия де Луна была арестована вместе с родными. Сестра и племянница под пыткой признали, что исповедуют иудаизм, и показали на Менсию как на свою единовверку, которая «почитала субботу за праздник, одевала в этот день чистое белье и платье, на ужин вместо мяса ела рыбу и фрукты, а посты соблюдала, как это делала королева Эсфирь». Муж Менсии под пыткой категорически отрицал обвинения в иудаизме как в свой адрес, так и в адрес жены. Сама Менсия настаивала на своей невинности. Учитывая обстоятельства дела, инквизиторы решили подвергнуть ее пыткам «до тех пор, пока это сочтем необходимым с тем, чтобы получить от нее истинные показания по выдвинутому против нее обвине-

нию, предупредив ее, что если во время указанных пыток она умрет или лишится частей своего тела, то повинными в этом будем не мы, а она сама, так как отказалась говорить правду». В ответ на это предупреждение Менсия де Луна заявила, что считает себя невиновной.

А теперь предоставим слово протоколу дознания. «Тогда ее отправили в камеру пыток, куда последовали также господа инквизиторы и их советники... И уже находясь в камере, обвиняемая была вновь предупреждена, чтобы заявила правду, если не хочет пройти сквозь такое тяжелое испытание. Ответила, что невиновна.

После нового предупреждения ей было приказано раздеться, однако она продолжала утверждать, что невиновна.

Снова предупредили, чтобы говорила правду, иначе привяжут ее к „кобыле“.

Ответила, что не совершила ничего преступного против веры. Тогда ее раздели и привязали к „кобыле“. Ступни ног и запястья рук были связаны веревкой, которую укрепили на рычаге. Ее раздели, она продолжала настаивать на своей невиновности и заявила, что если не выдержит пытки и начнет говорить, то сказанное ею будет неправдой, ибо это будет сказано под страхом упомянутой пытки.

Тогда ее привязали, как упомянуто выше, к „кобыле“ и вновь предупредили говорить правду, иначе приступят к пытке. Ответила, что невиновна против веры.

Тогда было приказано начать пытку и был сделан первый поворот рычага.

Сказала: „Я еврейка, я еврейка!“ — и продолжала повторять это.

Ее спросили, каким образом она стала еврейкой, с какого времени и кто ее научил этому.

Ответила, что Хорхе де Сильба (*давший против нее под пыткой показания, но потом отказавшийся от них. — И. Г.*) ее научил быть еврейкой, приказал ей поститься по вторникам, чтобы она не кушала, и что мать и сестра тоже еврейки.

Ее спросили, как зовут ее мать и сестру, о которых она говорит, что они еврейки.

Ответила, что ее мать донья Исабель, а ее сестра донья Майор. Ее спросили, каким образом ее мать и сестра стали еврейками.

Ответила, что пусть пишут все, что им угодно, и говорила: „Иисус, я умираю, смотрите, сколько крови моей выходит, моей еврейской крови!..“

Ей сказали, чтобы говорила правду, иначе будет дан второй поворот рычага.

Ответила, что Хорхе де Сильба научил ее быть еврейкой. Ей вновь сказали, чтобы говорила правду, иначе будет дан второй поворот рычага.

Ответила, что будет утверждать, что невиновна.

Тогда было приказано второй раз повернуть рычаг, и, когда его поворачивали, она стонала и кричала: „Аи, аи!“, а потом умолкла и около десяти часов утра (*пытка началась в девять. — И. Г.*) потеряла сознание. Ей выплеснули немного воды на лицо, однако она не приходила в себя. Обождав некоторое время, господа инквизиторы и их советник приказали прервать пытку, и она была

прервана с тем, чтобы вновь ее повторить тогда, когда будут даны ими такие указания, и названные господа покинули камеру пыток, а я, нотариус, ведущий данный протокол, остался с другими чиновниками, присутствовавшими при пытке, а именно с алькальдом Хуаном де Утургойен, палачом и негром — его помощником.

После чего донью Менсию де Луна сняли с „кобылы“ и бросили на стоящую поблизости койку. Мы ожидали, что она очнется: и ее вновь можно будет привязать к „кобыле“. Однако она не приходила в себя. Потом вошел в камеру служащий этой секретной тюрьмы Хуан Риосеко, и мы развязали упомянутую Менсию де Луна, но она не приходила в себя. По приказу господ инквизиторов я остался в камере пыток вместе с вышеназванными в ожидании, что донья Менсия очнется, но хотя я оставался там до 11 часов дня, она не приходила в себя. Пульса у нее не было, глаза потускнели, лицо и ноги холодные, и, хотя ей трижды прикладывали ко рту зеркало, поверхность его пребывала такой же чистой, как и до этого. Поэтому все признаки свидетельствовали, что упомянутая донья Менсия де Луна, по всей видимости, скончалась естественной (!?) смертью. Подтверждаю: все признаки скончавшейся были такими же, как сказано выше. Остальные части тела также постепенно похолодели. Со стороны сердца также не наблюдалось какого-либо движения, в чем я убедился, приложив к нему руку. Оно было холодным. При всем этом я присутствовал. Хуан Кастильо де Бенавидес» (Medina J. T. Historia del Tribunal de la Inquisicion de Lima (1569-1820), v. II. Santiago de Chile, 1956, p. 94-104).

Редкий, исключительный случай? Нет, обычный, рядовой казус в повседневной практике инквизиторов. Почти на каждом аутодафе сжигались на кемадеро останки



жертв инквизиции, единственным «преступлением» которых являлось то, что они скончались от пыток. На аутодафе в Мехико 11 апреля 1649 г. было таким образом по-смертно казнено (!) десять человек. Подобными примерами можно было бы заполнить целую книгу.

Менсия де Луна скончалась от пыток в присутствии трех чиновников инквизиционного трибунала, не считая двух палачей, которые и пальцем не пошевелили, чтобы оказать ей какую-нибудь помощь.

Со смертью Менсии де Луна ее дело не было прекращено. Трибунал инквизиции отлучил ее от церкви, конфисковал имущество и приговорил к сожжению на костре «в изображении».

23 января 1639 г. в Лиме ее изображение (кукла) было предано костру, на котором нашли мученическую смерть 11 других «нераскаявшихся грешников», осужденных на смерть по делу о «великом заговоре».

Вообще к женщинам «святые» палачи относились с таким же «христианским милосердием», как и к мужчинам. На большом аутодафе в Мехико 8 декабря 1596 г. из восьми сожженных еретиков пятеро были женщины. В анналах мексиканской инквизиции зарегистрирован такой случай: 24 сентября 1696 г. заключенная Каталина де Кампос, обвиненная в иудействе, заболела и попросила инквизиторов разрешить ей по-христиански встретить смерть. Ее бросили в камеру и уморили голодом. Через несколько дней нашли ее разложившийся труп, обгрызенный крысами.

Инквизиторы пытали и детей. В июле 1642 г. 13-летний Габриель де Гранада под пыткой «выдал» 108 чело-

век, якобы повинных в иудействе. Все они стали жертвами инквизиции, многие из них погибли на костре.

Возвращаясь к методам «работы» инквизиции, следует отметить, что служители «священного» трибунала использовали наряду с пытками и другие средства, не менее жестокие и коварные, для того, чтобы выудить у своих жертв столь драгоценные для церкви «признания». В камеры подсаживали провокаторов (каутелас), которые, притворяясь единомышленниками арестованных, стремились получить у них необходимые инквизиции сведения. С этой же целью тюремщики по указаниям инквизиторов предлагали свои услуги обвиняемым. Следователи на допросах шантажировали свои жертвы всевозможными угрозами, ссылались на вымышленные показания их близких и друзей, задавали каверзные вопросы с целью сбить с толку и запутать обвиняемых. В следственной камере на стене висело большое деревянное распятие Христа, голову которого один из служащих инквизиции через отверстие в стене мог поворачивать в разные стороны. Если обвиняемый давал ложные, по мнению следователей, показания, то Христос «мotal» головой в знак возмущения. Легко вообразить, какое впечатление производили эти и подобные им трюки на верующих людей.

Но иногда, правда весьма редко, у инквизиторов случались осечки. Пытки, угрозы, шантаж не всегда приводили к желаемым результатам. Среди жертв инквизиции имеются примеры подлинного героизма и мужества. Одним из таких героев, вынесшим пытки, был Родриго Франко Таварес, арестованный инквизицией в Мехико в начале XVII в. по обвинению в принадлежности к иудейской секте. Вот протокол его допроса под пыткой:

«Призвав имя Христово, постановлено о пытке,

Принимая во внимание документы и доказательства по сему делу, улики и подозрения, им порожденные, против вышеупомянутого Родриго Франко, долженствуя осудить и осуждая, постановляем, чтобы он был подвергнут пытке при допросе по всем обсужденным пунктам, а ввиду того, что он пребывает отрицающим, приказываем, чтобы пытка сия продолжалась, пока будет нам угодно и пока он не сознается и не скажет всей правды, будучи предупрежден, что, если при вышеупомянутой пытке он умрет или будет ранен и если за нею последует кровотечение или членовредительство, сие произойдет по его вине, ибо он не хотел сознаться и сказать правду. Сим постановляем.

Лиценциат дон Алонсо де Перальта, лиценциат Гутьерре Бернардо де Кирос, доктор дон Хуан де Сервантес.

### ***Палата пыток***

Засим приказано было ввести подсудимого в палату пыток, где находились вышеупомянутые господа инквизиторы и ординарии, и он был введен в десять с половиной часов утра.

Введенного снова начали увещевать, чтобы из почтения к богу он сказал правду и не подвергал себя столь тяжким страданиям, кои ему придется претерпеть, как он сие сам может понять. Он же сказал, что уже сказал правду во имя ответа, кото-

рый имеет дать богу. Засим приказано было войти приставу (каковой вошел) и раздеть подсудимого...

Приказано было слегка связать ему руки. Со связанными руками, увещаемый сказать правду, он сказал: „Я ее уже сказал. Да будет она мне в помощь!“

### ***Обороты веревок***

После увещевания, чтобы он сказал правду, приказано было вывернуть и вывернули ему веревками руки.

Громко, многократно он произнес: „Добрый Иисусе, пресвятая дева, помогите мне!“ И не сказал больше ничего.

После увещевания, чтобы он сказал правду, вторично вывернули ему руки. И он не сказал больше ничего.

После увещевания, чтобы он сказал правду, в третий раз вывернули ему руки. Он произнес те же слова и сказал, что уже сказал ее.

После увещевания, чтобы он сказал правду, в четвертый раз вывернули ему руки. Он сказал, что уже сказал ее, и произнес вышеупомянутые слова...

После увещевания, чтобы он сказал правду, в шестой раз вывернули ему руки. Он многократно произнес: „Добрый Иисусе, не оставь мою душу! Я уже сказал все“».

И, проделав вышеупомянутые шесть оборотов, приказали разложить его, привязать к «кобыле» и надеть ему гарроты на мускулы голени и икры. Разложив, связав и придерживая его, много увещевали его сказать правду и предупредили, что пытка будет продолжаться. Затем палачи продолжительное время пытали Родриго Франко гарротой, но он продолжал отрицать свою вину. Далее в протоколе допроса сказано:

### **«Кувшины воды»**

После увещевания, чтобы он сказал правду, приказано было вложить ему в рот кляп и влить кувшин воды, приблизительно в четверть. Вода была влита и тряпка вынута. Он сказал, что уже сказал ее во имя отчета, который имеет дать богу.

После увещевания, чтобы он сказал правду, ему влили еще кувшин воды, и после снятия кляпа он сказал то же самое.

После снятия ошейника и увещевания, чтобы он сказал правду, он сказал: „Я уже сказал ее во имя отчета, который должен дать Иисусу Христу“.

Приказано было снять с него вышеупомянутые гарроты и отвязать его от „кобылы“. Подняв его, много увещевали сказать правду. С жаром он сказал то же самое.

Приказано было разложить его еще раз на „кобыле“. Разложив, увещевали его сказать правду. С жаром он сказал, что уже сказал ее.

Ввиду всего этого вышеупомянутые господа инквизиторы и ординарий, недостаточно пытав

подсудимого, приказали приостановить пытку с предупреждением, что возобновят ее, когда только им будет угодно. Сие было ему указано, и он сказал: „В добрый час! Продолжайте!“

Засим его развязали и перенесли в камеру близ палаты пыток, где его осмотрели и ухаживали за ним весьма заботливо. И, по-видимому, хотя он был весьма изнурен, у него не было никаких переломов и увечий.

Допрос сей был закончен к десяти с половиной часам утра.

С подлинным верно: Педро де Маньоска» (См.: Парках В. Испанские и португальские поэты — жертвы инквизиции. М. — Л., 1934, с. 119-124).

Хотя по инструкции при пытке должен был присутствовать врач, что, по мнению апологетов инквизиции, доказывает ее гуманность, он если и присутствовал, то в роли пособника палачей. Врач главным образом использовался или для освидетельствования смерти заключенного под пыткой, или для осмотра обвиняемых в иудаизме на предмет обнаружения обрезания. Нельзя без омерзения читать наукообразные заключения этих «врачей», фигурирующих в делах инквизиции, выдававших любую царапину или шрам на половом органе за «неопровержимое доказательство» вины заключенного, служившего часто единственным основанием для его осуждения (См. документы процесса по обвинению в иудаизме членов семьи Карвахалья в Мехико: Того А. *La familia Carvajal en Mexico*, v. I-II. Mexico, 1944; *Procesos de Luis de Carvajal (El Mozo)*. Mexico, 1935).



Инквизиция не только калечила и убивала свои жертвы, но и грабила их. Арест сопровождался секвестром всего движимого и недвижимого имущества арестованного, причем его должники под угрозой наказания были обязаны выплатить св. трибуналу задолженные суммы. Разумеется, оплачивать долги своих жертв инквизиция и не думала. После вынесения приговора состояние осужденного конфисковывалось в пользу св. трибунала. Кроме того, осужденный оплачивал издержки процесса. Вынесению сравнительно «мягкого» приговора — порки, поругания, тюремного заключения — сопутствовал крупный денежный штраф. Добытыми таким образом средствами инквизиторы распоряжались по своему усмотрению: спекулировали, приобретали недвижимую собственность, ценные вещи, поместья. Из этих фондов выплачивали себе и чиновникам трибунала жалованье.

Особенно жестоко расправлялись инквизиторы с теми, кто покушался на их авторитет. Мексиканский инквизитор Алонсо Гранеро, назначенный в 1574 г. епископом провинции Чаркас (обычно инквизиторы заканчивали свою карьеру возведением в епископский сан), очутился проездом в Никарагуа, где местный нотариус Родриго де Эвора сочинил на него сатирические стишки. Разгневанный инквизитор приказал заковать Эвору в цепи, подвергнуть пытке, в результате чего у бедного виршеплета оказались вывихнутыми руки и ноги. Но кровожадному Гранеро этого было мало. Он присудил своего недруга к 300 ударам плетью, 6 годам каторжных работ на галерах и конфискации имущества.

За труды инквизитор присвоил себе дорогой китайский сервиз, принадлежавший его жертве, с трудом уме-

стившийся, как отмечает соответствующий акт, в четырех больших ящиках!

При отсутствии «серьезных» дел инквизиторы не гнушались сочинять обвинения, буквально высосанные из пальца, против ни в чем не повинных людей. Вот что пришлось испытать не в меру болтливому французу Франсуа Моиену, путешествовавшему по своим делам с попутным караваном мулов из Буэнос-Айреса в Чили в 1750 г. Погонщик мулов, с которым не поладил француз, донес инквизиции, что тот в пути вел «подозрительные» разговоры: называл мула «божьим созданием», говорил, смотря на ночное небо, что «такое обилие звезд — сплошная бессмыслица», критиковал местное духовенство за вольготный образ жизни. По приказу инквизиции француза арестовали и доставили в Лиму. Там инквизиторы стали его допрашивать:

— Ты обозвал мула «божьим созданием» — значит, принадлежишь к еретической секте манихеев. Говорил, что обилие звезд — бессмыслица. А их создал бог — значит, обвинял бога в нерадивости и поэтому повинен в еретическом богохульстве. Критиковал вольготную жизнь духовенства? Признавайся, что ты член «заразной» секты Уиклефа.

А уж за одно обвинили его в принадлежности к сектам Кальвина, Янсена, Магомета и мало того — в иудействе.

Напрасно убеждал француз инквизиторов, что инкриминируемые ему высказывания были бездумной болтовней, что он правоверный католик и понятия не имеет о каких-либо сектах. Ему не верили, и чем упорнее он отрицал свою вину, тем беспощаднее его пытали. Следствие по его делу длилось 13 лет! В конце концов, пала-

чи добились своего: француз покаялся в своих грехах и был присужден к 10 годам каторжных работ и 200 ударам плетью (Lea H. Ch. Op. cit., p. 441).

В задачу инквизиции входило наказание священников-самозванцев, беглых монахов, церковников-амансебодос, т. е. живших со своими «незаконными» семьями. Инквизиция привлекала таких «нарушителей» к ответственности в исключительных случаях, проявляя к ним, как правило, большое снисхождение.

Например, в 1721 г. монах Франсиско Диего де Сарате в Мехико был арестован по обвинению в сожительстве с 45 женщинами — испанками, мулатками, метискарами, по его собственным показаниям число любовниц равнялось 76. Сарате отделался всего лишь двумя годами заключения в монастыре, что, учитывая монастырские нравы того времени, означало бросить щуку в реку (Ibid., p. 243-244).

Отчеты вице-королей в Мадрид на протяжении всего колониального периода полны жалоб на распущенность церковников, отмечают их корыстолюбие и пренебрежение к христианским добродетелям. Маркиз де Кастельфуэрте, вице-король Перу, отмечал, например, в 1725 г. в своем отчете королю, что монахи и священники публично сожительствуют со многими женщинами, развратничают, нарушая все церковные каноны (Medina J. T. Historia del Tribunal de la Inquisicion de Lima (1569-1820) v. II, p. 416-418).

Сами инквизиторы не только не являлись исключением из общего правила, но своим поведением подтверждали его. В 50-х годах XVIII в. перуанские инквизиторы Кальдерон и Ундоа публично сожительствовали с двумя дочерьми начальника инквизиционной тюрьмы Ромо, ко-

торых в народе называли «инквизиторшами» и боялись больше, чем их любовников.

О распутном поведении инквизиторов и их комиссариев, о ненасытной жажде власти и мирских богатств вице-короли неоднократно сообщали в Мадрид. Испанские монархи пересылали эти жалобы на проверку Верховному трибуналу инквизиции, который оставлял их обычно без последствий.

В 1696 г. Верховный совет по делам Индий сообщал Карлу III, что инквизиция в колониях «стала государством в государстве, что к ней повсюду самые простые и самые влиятельные люди относятся со всеобщей ненавистью и подобострастным страхом», однако испанская корона не обращала внимания на такого рода жалобы, ибо инквизиция верой и правдой служила ее интересам, способствуя закабалению и эксплуатации обширных колониальных владений.

«Имеются неоспоримые доказательства того, — пишет американский историк Чарлз Гибсон, — что инквизиторы и их агенты в удивительно большом числе были повинны в пороках и преступлениях, совершаемых секретно, а иногда на виду у всех. Даже самые ответственные инквизиторы проявляли садизм при допросах обвиняемых» (Gibson Ch. Spain in America. New York, 1966, p. 80). Таковыми были эти «судьи божьи», призванные стоять на страже христианских добродетелей и чистоты церковных догм в колониях.

Если в XVI и XVII вв. инквизиция главным образом охотилась за различного рода отступниками от католической веры, колдуньями и богохульниками<sup>[3]</sup>, то в XVIII в.

---

<sup>3</sup> Вот какую картину выявил анализ 1467 дел инквизиционного трибунала в Лиме, относящихся к этим столетиям, произведенный Х. Т. Мединой: 297 дел о

ее деятельность была направлена в первую очередь на искоренение политической крамолы сначала в лице сторонников французских энциклопедистов, а затем — сторонников французской революции и независимости колоний от испанской короны.

Первым борцом за независимость, погибшим на костре инквизиции, был Гильермо Ломбарде Гусман. Он родился в 1616 г. в Ирландии. Его настоящая фамилия Уильям Лампарт. Фанатик-католик Лампарт юношей бежал из Ирландии в Испанию. Изменив свою фамилию на Ломбарде Гусман, он в 1640 г. с разрешения благоволивших к нему испанских властей переезжает на постоянное жительство в Мехико, где у него зарождается смелый план провозгласить независимость этой колонии и объявить себя «королем Америки» и «императором мексиканцев». Заговорщик пытался привлечь на свою сторону офицеров местного гарнизона, но был предан и арестован.

Судя по материалам заведенного на него инквизицией дела, Ломбардо Гусман намеревался даровать свободу рабам, разрешить им заниматься «почетными ремеслами» и уравнивать их, а также всех негров, мулатов, индейцев в правах с креолами. Кроме того, он хотел объявить свободную торговлю с Францией, Голландией, Англией и Португалией.

Шесть лет держали инквизиторы Ломбардо Гусмана в тюрьме, подвергая пыткам, но им так и не удалось сломить этого, по всей видимости, незаурядного по силе во-

---

двоеженстве, 243 — о иудействе, 172 — о колдовстве, 140 — о распутстве, 109 — о попытках священников соблазнить женщин в исповедальне, 90 — о богохульстве, 65 — о протестантстве, 45 — о мирских прегрешениях, остальные 306 — по другим обвинениям (Medina J. T. *Historia del Tribunal de la Inquisition de Lima* (1569-1820), v. II, p. 452).

ле и стойкости человека. Более того, на шестом году заочения Ломбардо Гусман не только ухитрился бежать из застенков инквизиции, но и пробраться сутки спустя в 3 часа ночи в спальню к вице-королю и вручить ему письменный протест против преступных действий церковных палачей! Вскоре ищейки напали на след отважного ирландца, и он снова попал в руки своих мучителей. Еще десять лет подвергали его пыткам инквизиторы, так и не добившись отречения от «кромольных» взглядов. 19 ноября 1659 г. Ломбардо Гусман был осужден на аутодафе, а затем сожжен на костре в г. Мехико.

В XVIII в. инквизиции приходится иметь дело уже не с одиночками, а с многочисленными противниками колониального режима в лице последователей французских энциклопедистов, произведения которых различными путями в сравнительно большом числе проникали в заморские владения Испании. Инквизиция правильно уловила опасность, которую представляли для колонизаторов эти произведения. В различных эдиктах и постановлениях колониальной инквизиции Руссо, Вольтер, Кондильяк, Рейна ль, Д'Аламбер и другие французские философы-материалисты именуется «противными спокойствию этих государств и королевств», а их произведения — «подрывными и раскольническими, направленными против королей и власти, в особенности против христианских католических монархов», их цель — «освободить людей от подчинения монархам и законным властям», они «способны» привести народы к самой «беспорядочной анархии», они повинны, наконец, в том, что провозглашают преступные «принципы о всеобщем равенстве и свободе всех людей» (Perez-Marchand M. L. *Dos etapas ideologicas del siglo XVIII en Mexico a traves de los papeles de la Inquisition*. Mexico, 1945, p. 122-123). В 1803 г.



инквизиция в Мексике запретила испанский перевод «Социального договора» Руссо под предлогом, что переводчик воодушевлял «преданных вассалов его величества восстать и сбросить тяжкое господство наших королей, обвиняя их в ненавистном деспотизме и подстрекая вассалов, как он говорит, разбить узы и кандалы духовного рабства и инквизиции» (Medina J. T. *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisition en Mexico*. Mexico, 1952, p. 293).

С особым рвением преследовала инквизиция произведения французских просветителей, в которых разоблачались ее преступления. В решении от 1777 г., запрещавшем книгу анонимного французского автора «Краткая хронология истории Испании и Португалии», мексиканские инквизиторы, полемизируя с автором, заявляли: «Христиане вовсе не считают жестокими или чрезмерными огненные зрелища, карающие еретиков. Напротив: послушные и уважающие своих руководителей, они эти зрелища принимают, превозносят и радуются им, ибо видят в них не только инструмент, карающий ересь и еретиков, но и акт веры!..» (Gonzalez Casanova P. *El Misionismo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*. Mexico, 1948, p. 77). Авторы, утверждавшие противное, подвергались отлучению, а их произведения — огню.

Инквизиция в испанских владениях Америки действовала вплоть до начала XIX в. В 1813 г. кадисские кортесы приняли решение о запрещении трибуналов инквизиции как в Испании, так и в ее колониях. Но в 1814 г. Фердинанд VII отменил кадисскую конституцию и восстановил деятельность ненавистного трибунала, который с удвоенной энергией стал преследовать своих противников. Только с завоеванием независимости народы Латинской Америки смогли, наконец, избавиться навсе-

гда от инквизиции, этого террористического инструмента религиозной нетерпимости, с помощью которого церковь в союзе с властями утверждала испанский колониальный режим в Новом Свете.

# Глава пятая. Взлет и падение иезуитского ордена

Иезуитский орден (официальное название «Общество Иисуса») был основан в 1536 г. в Париже испанским фанатиком Игнатием Лойолой, отдавшим, по словам Дидро, свою молодость военному ремеслу и любовным утехам (Дидро Д. Избранные произведения. М., 1956, с. 91). В 1540 г. орден узаконил папа Павел III.

Иезуитский орден возник в эпоху, которая, по словам Энгельса, была величайшим прогрессивным переворотом из всех пережитых до того времени человечеством: «Рамки старого *obris terrarum* были разбиты; только теперь, собственно, была открыта земля и были заложены основы для позднейшей мировой торговли и для перехода ремесла в мануфактуру, которая, в свою очередь, послужила исходным пунктом для современной крупной промышленности. Духовная диктатура церкви была сломлена...» (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 346). Иезуитский орден был призван приостановить распад католической церкви, укрепить ее позиции в новых условиях XVI в., когда бурно развивались книгопечатание, науки и искусства, возрождались античные ценности, быстро расширялись торговые связи Европы с другими континентами и протестантская ересь — идейное знамя нарождающейся буржуазии — бросала вызов Риму, проникая даже в такие твердыни средневекового католицизма, как Испания и Португалия.

В литературе подробно излагаются основные положения устава иезуитского ордена, возводящие военную дисциплину в принцип высшей иезуитской доблести. Столь же хорошо известны «Духовные упражнения», составленные Лойолой, которые должны были превратить члена ордена в слепого фанатика, «палку», «восковой шар», «живой труп», своего рода камикадзе, готового по приказу своего начальника ринуться в огонь и в воду и не брезгующего никакими средствами в достижении поставленной цели.

Орден был создан по военному образцу. Его члены считали себя солдатами, «христовым воинством», а свою организацию — войском. Железная дисциплина и абсолютное повиновение начальству считались высшей доблестью иезуитов.

«Цель оправдывает средства» — таков был принцип, которому следовали члены «Общества Иисуса». В отличие от других монашеских орденов иезуит не был связан жесткими монастырскими уставами. Сыны Лойолы жили в «миру», среди населения.

«Общество Иисуса» — наиболее тесно связанный с папским престолом орден, деятельность которого непосредственно контролируется и направляется папой римским. Формально от папского престола зависят и все другие монашеские ордены. Однако в прошлом они больше тяготели к местной иерархии и местным правителям, чем к далекому от них главе католической церкви. Другое дело иезуиты, присягающие в верности папе римскому, его собственные солдаты, непосредственно и беспрекословно выполняющие его приказы.

Иезуиты освобождались от обременительных церковных служб, обязательного ношения монашеского одея-

ния. К тому же в отличие от членов других монашеских орденов они не претендовали на высшие церковные должности. Только в исключительных случаях они назначались кардиналами, епископами, а путь к папской тиаре вообще им был заказан. Генерал иезуитского ордена не мог рассчитывать превратиться из «черного попа» в «белого». Таким образом, иезуитам разрешалось все, за исключением непосредственного управления церковью. Они могли управлять только через других, могли быть только «тайной пружиной», секретной властью за тронном.

Иезуиты отличались от других орденов и тем, что усовершенствовали «двойную бухгалтерию» католической морали, создав для этой цели теорию «пробабализма» — «относительности», согласно которой любой догмат и решение церкви можно приспособить к политике «плаща и кинжала», осуществляемой орденом. Но деятельность «Общества Иисуса» отличали не столько эти «грязные средства», в неменьшей степени присущие и другим церковникам, а цели, которые оно преследовало. Иезуиты возглавляли контрреформацию в широком понимании этого термина. Они боролись не только против различных проявлений протестантской «ереси», но и против всего того, что в какой-либо форме угрожало гегемонистским устремлениям церкви и папства, будь то королевский абсолютизм или гуманистические и просветительские идеи, научные теории, идущие вразрез с церковными догмами, или антифеодальные движения. Разумеется, и другие ордены, да и церковь в целом, принимали участие в борьбе с реформацией, но особое рвение проявляли иезуиты.

# TROS. MAIS LOS MAISTROS DE CO



Урок пения



Иезуиты отличались от монахов других орденов также методами и формами работы, которые они переняли у своих противников, наполнив их реакционным содержанием. Гуманисты выступали за просвещение, развитие образования, отстаивали свободу научного поиска, широко используя печатный станок для пропаганды своих взглядов. Иезуиты делали то же самое: усердно развивали школы и университеты, учреждали астрономические обсерватории, журналы, газеты, подвизались в области естественных и гуманитарных наук.

В действительности иезуиты являлись не просветителями, а гасителями разума, врагами науки, прогресса. Иезуит кардинал Беллармино возглавлял папскую инквизицию, он подписал смертный приговор Джордано Бруно и стремился отправить на костер Галилео Галилея. В папской инквизиции иезуиты вплоть до наших дней руководили книжной цензурой, составляли обязательный для верующих Индекс запрещенных книг.

Иезуиты специализировались на идеологической обработке придворных кругов, в первую очередь стремясь заручиться поддержкой монарха и его ближайших советников. Они стремились заполучить для своего ордена влиятельное место исповедника короля — «первого лекаря монаршей души», по образному выражению Вольтера (Вольтер. Бог и люди. Статьи, памфлеты, письма, т. II. М., 1961, с. 172). Цели ордена определяли в известной степени и подбор его кадров, которые чаще всего рекрутировались из отпрысков аристократических семейств, из кругов царедворцев, из числа внебрачных детей короля и его фаворитов. Иезуиты — выходцы из высших кругов — могли использовать в интересах ордена свои семейные связи, им было легче работать с правящей элитой, к которой они принадлежали по своему происхождению. В

колониях иезуиты в первую очередь стремились заручиться поддержкой правящей верхушки, влиятельных креолов, индейских вождей и их родственников.

Иезуиты отличались от других орденов и активным участием в международных делах, в мировой политике. По своему характеру это был по существу первый подлинно космополитический орден католической церкви, в который входили представители различных национальностей, готовые в любое время сняться с места и по приказу своего начальства перебазироваться в любую точку земного шара. Даже в закрытых для всего мира испанских колониях среди иезуитов мы находим итальянцев, немцев, представителей других национальностей.

Иезуиты — активные участники династических и религиозных войн, колониальных захватов. Последним они придавали особое значение, ибо таким путем надеялись приумножить влияние католической церкви и папства, ослабленных протестантским расколом. И другие ордены католической церкви участвовали в политических интригах, проникали в заморские страны. Но усерднее, энергичнее и эффективнее всего трудились на этой ниве иезуиты. Не прошло и нескольких десятилетий после основания их ордена, как солдаты Лойолы уже проникли во все испанские и португальские заморские владения, в Эфиопию и многие другие африканские страны, в Индию, Китай и Японию. И всюду их сопровождал успех, всюду они втирались в доверие правителям, приобретали влияние, завоевывали позиции, вызывая страх, зависть и ненависть своих многочисленных соперников.

Наконец, иезуитскому ордену была свойственна еще одна отличительная черта: он принимал активнейшее

участие в мировой торговле, в разного рода денежных операциях и сделках.

Маркс отмечал в «Капитале», что «колониальная система провозгласила наживу последней и единственной целью человечества» (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 764). Иезуиты полностью разделяли этот «возвышенный идеал». Они обогащались всеми законными и незаконными средствами, преуспев на этом поприще значительно больше, чем остальные монашеские ордены.

Таким образом, выступая в роли застрельщика контрреформаций и защитника феодальных порядков против буржуазии, иезуитский орден своим участием в международной торговле лил воду на мельницу своего главного врага — той же буржуазии, триумф которой он пытался всеми силами предотвратить.

Эта мобильная космополитическая организация на службе папского престола представляла в XVI в. грозную силу. Несмотря на великие географические открытия и связанный с ними рост международных связей, все еще преобладала феодальная раздробленность со свойственными ей провинциализмом и национальной изолированностью.

Основатель ордена Игнатий Лойола был испанцем, но не только поэтому орден приобрел столь большое влияние в Испании в первые десятилетия своего существования: испанская монархия являлась в то время застрельщиком контрреформации.

Испанский король был самым могущественным владетелем католического мира. Филипп II мечтал о создании всемирной католической монархии, что совпадало с планами иезуитов о мировом господстве католической церкви. Они делали все возможное, чтобы завоевать до-

верие испанского монарха, надеясь использовать его в своих целях. В свою очередь Филипп II рассчитывал обрести в иезуитах тайную армию, которая способствовала бы консолидации его разношерстной империи, служила бы интересам монарха как в заморских колониях, так и далеко за пределами его владений.

Иезуиты в отличие от других монашеских орденов появляются в испанских колониях Америки во второй половине XVI в., когда закончилась конкиста и была в основном создана структура колониального господства. Первые иезуиты появляются во Флориде в 1566 г., в Перу — в 1568 г., в Новой Испании — в 1572 г.

К тому времени сопротивление индейцев повсеместно было сломлено. Теперь предстояло освоить эксплуатацию новых земель, закрепить захваченное, превратить колонии в прибыльную дойную корову для ненасытной королевской казны. Это не значило, что уже все земли в Америке и все индейские племена были покорены. И на севере Мексики, и к югу от Ла-Платы, и к северо-востоку от нее, в обширной зоне между испанскими и португальскими владениями, лежали еще необъятные «ничейные» земли, населенные многочисленными индейскими племенами.

В колониях иезуиты развили, с одной стороны, энергичную «просветительскую» деятельность, с другой — миссионерскую. Учреждая школы и колледжи, они преследовали двоякую цель: заручиться через своих учеников расположением их родителей — богатых помещиков и самим стать владельцами земельных угодий.

Создав опорные пункты в провинциальных центрах, иезуитам удалось в сравнительно короткие сроки подчи-

нить своему контролю обширные территории на периферии испанских владений в Америке.

В Мексике иезуиты облюбовали для себя северо-западную провинцию Новая Бискайя, в которой были расположены крупнейшие в стране серебряные и золотые прииски. Под предлогом обращения индейцев в христианство иезуиты сумели подчинить себе весь этот район, превосходящий по площади современную Францию. В середине XVIII в. две трети из 100 миссий, действовавших в Мексике, принадлежало ордену Лойолы.

Иезуиты, опираясь на Боготу, захватили населенные индейцами районы в Мете и Ориноко; действуя из Кито и Попаяна, покорили земли вдоль рек Какета, Путумайо и Амазонка; базируясь на Лиму, заплонили индейцев гуарани в обширной зоне вдоль рек Парагвай и Парана; из Сантьяго они проникли в районы Патагонии и Огненной Земли.

Американский историк Генри И. Болтон пишет, что иезуиты продвигались вместе с золотоискателями, солдатами, скотоводами и торговцами или шли впереди них (The Roman Catholic Church in colonial America. New York, 1971, p. 76). Иезуиты совместно с ними угнетали и эксплуатировали индейцев. Однако на этом пути иезуитов ждали не только победы над «язычниками», но и серьезные поражения.

Покоренные иезуитами индейцы неоднократно восставали против своих «благодетелей». Особенно решительное сопротивление продвижению иезуитов на северо-западе оказывали индейцы-апачи, а на северо-востоке — индейцы-пуэбло. В ноябре 1616 г. в районе Дуранго восстали индейцы-тепехуаны под руководством своего вождя Куатлатас (Франсиско де Оньяте), которого

иезуиты силой заставили принять христианство и пороли розгами, обвиняя в идолопоклонстве. Восставшие убили восемь иезуитов и изгнали испанцев из своих земель. Но вскоре иезуиты вернулись, сопровождаемые войсками, и потопили в крови индейское восстание (Lopetegui L., Zubillaga F. *Historia de la Iglesia en America Española*. Madrid, 1965, p. 702-703).

В 1695 г. против иезуитов восстали индейцы-пима в Соноре (Мексика). Один иезуит был убит, другие бежали и вернулись с войсками, которые жесточайшим образом расправились с восставшими (Ibid., p. 743).

Господство иезуитов на северо-западе Мексики было чревато для индейцев неисчислимыми бедствиями. В жалобе владельца приисков в Соноре Хуана Матео Монхе, направленной вице-королю Мексики в 1706 г., отмечалось, что на землях, принадлежащих иезуитам, индейское население вымирает (Ibid., p. 748). За жалобу на иезуитов Монхе был арестован и его владения конфискованы. В Калифорнии, по данным иезуитских источников, индейское население в миссиях составляло в 1740 г. около 50 тыс. человек, а в 1768 г., когда иезуиты подверглись высылке, там оставалось всего лишь 7 тыс. (Ibid., p. 763).

Подобно Мексике, развивалась деятельность иезуитов и в других испанских владениях Америки. В Венесуэле они открыли первый колледж в Мериде в 1628 г. Иезуитские миссии были расположены здесь в основном в двух районах: в льяносах — на берегах Ориноко и его притоков и в Гвиане. Как и во многих других местах, в Венесуэле иезуиты усмиряли индейцев оружием (*Documentos Jesuiticos relativos a la historia de la Compañia de Jesus en Venezuela*, v. I. Caracas, 1966, p. 38-39, 169-195,



260). Сопротивление индейцев вынудило иезуитов покинуть Гвиану, на Ориноко же солдаты Лойолы сохранили свои редукции, только опираясь на поддержку солдат и отрядов «усмиренных» индейцев, которых они натравливали на «дикарей».

# SEHAZE IVSTICIA

el p' y p' unse y manda no lo pu sienso  
hazello siendo cura y bene fiado-



do Nina

60770

В роли судьи

В конце XVI в. иезуиты получили от короля и папы разрешение принимать в свои ряды креолов, что поставило их в привилегированное положение по сравнению с другими орденами, которым это запрещалось. Креолы были влиятельной колониальной прослойкой, в руках которой сосредоточивалась крупная земельная собственность. Сближение иезуитов с этой прослойкой укрепляло позиции их ордена в колониях Америки.

Активная миссионерская и «просветительская» деятельность, различного рода торговые предприятия вскоре превратили иезуитский орден в один из самых влиятельных колониальных институтов, что вызывало зависть и враждебность к нему в первую очередь среди «белого» духовенства, которое видело в членах ордена своих главных соперников.

Самым крупным владением иезуитов в Испанской Америке были редуции в Парагвае. В XVIII в. здесь под их контролем находилось около 300 тыс. индейцев-гуарани (Mereje J. R. de. *A republica Jesuitica do Paraguai*. — «Revista Brasiliense», 1959, N 23, p. 184).

Иезуиты пришли в Парагвай в начале XVII в. В этом районе не было драгоценных камней, не было развитых индейских обществ, поэтому в период конкисты он не привлекал особого внимания испанцев. Но благоприятный климат, плодородная земля, позволяющие получать два урожая в год, большие массы индейского населения, главным образом миролюбивых племен гуарани, делали этот район весьма перспективным для развития сельского хозяйства, в особенности скотоводства. Иезуитов привлекало и то обстоятельство, что здесь было мало испанских поселенцев и район находился в стороне от крупных колониальных центров. Ближайшие из них — Асунсьон и

Буэнос-Айрес — являлись в начале XVII в. всего лишь форпостами, охранявшими со стороны Атлантического океана подступы к богатствам Перу. К востоку от линии Асунсьон — Буэнос-Айрес лежали «ничейные» земли с неизвестными богатствами, тянувшимися вплоть до португальских владений, а точнее до Сан-Паулу. В этом огромном треугольнике — Асунсьон — Буэнос-Айрес — Сан-Паулу, в котором могли разместиться Испания, Португалия и Франция вместе взятые, раскинулись иезуитские владения, иезуитская «республика» или «государство», как их часто называют в литературе.

Эти владения входили в юрисдикцию иезуитской Парагвайской «провинции»<sup>[4]</sup> с центром в Асунсьоне, влияние которой распространялось на нынешние Аргентину, Парагвай, Уругвай и примыкающие к ним пограничные зоны Нагорного Перу (Боливия) и южной Бразилии.

Первые свои поселения-редукции иезуиты создали в районе г. Гуайры на левом берегу р. Парагвай, но после успешных набегов бразильских бандейрантес — охотников за рабами из Сан-Паулу (их называли также мамелюками) — они были вынуждены покинуть Гуайру и переселиться вместе со своими подопечными индейцами на юг. В XVIII в. парагвайские миссии иезуитов имели 30 редукций в районе верхнего и среднего течений рек Парана и Парагвай, между 25-м и 32-м южными меридианами, на стыке нынешних республик Парагвай, Бразилия и Аргентина. 8 редукций находились в нынешнем Парагвае, 15 — в Аргентине, 7 — в Бразилии, на территории нынешнего штата Риу-Гранди-ду-Сул. Самая большая редукция —

---

<sup>4</sup> Иезуитский орден подразделялся на «провинции», в которые входили, как правило, несколько стран. Кроме Парагвайской иезуиты имели в колониальной Америке еще Мексиканскую и Перуанскую «провинции».

Япею — насчитывала около 8 тыс. жителей, самая маленькая — 250, а в среднем в редукции проживало около 3 тыс. человек. В настоящее время эти районы называются в Парагвае: округ Мисьонес, в Аргентине — национальная территория Мисьонес, в Бразилии — Район миссий (Comarca de missoes).

Иезуитские миссионеры появляются в районе Мисьонес в 1585 г. Однако большого успеха они не имели. Район был изолирован, в Асунсьоне многие десятилетия правили конкистадоры, мечтавшие открыть владения Белого короля (южная версия фантастического Эльдорадо). Испанцы грабили индейское население, порабощали его. Между ними и индейцами не прекращалась война. Более дружелюбно относились к испанцам гуарани, участвовавшие вместе с ними в поисках владений Белого короля. Они и стали основным контингентом иезуитских миссий, которые начинают возникать с 1607 г., когда прибывшие из Перу иезуиты учреждают Парагвайскую «провинцию».

В октябре 1611 г. иезуиты получили от испанской короны монопольное право на учреждение миссий в Парагвае, причем обращенные ими в христианство индейцы освобождались на 10 лет от уплаты налогов короне. Испанские власти пошли на этот шаг по разным причинам: во-первых, район был труднодоступен и беден ценными ископаемыми; во-вторых, он был населен свободолюбивыми племенами, покорение которых потребовало бы больших средств и усилий со стороны колониальных властей; в-третьих, территория, на которой обосновались иезуиты, примыкала к Бразилии, которая в то время находилась (благодаря присоединению в 1580 г. Португалии к Испании) как бы в орбите испанского влияния, поэтому португальцы не стали оказывать сопротивления

продвижению иезуитов по направлению к их территории — Бразилии.

Проникновение иезуитов во владения индейцев-гуарани вовсе не было триумфальным шествием, как утверждают их историки. Племена гуарани оказывали решительное сопротивление попыткам иезуитов подчинить их своему контролю. Против иезуитов боролись индейские вожди Аригуахе, Пита, Гуира-Вера, Чимбой и др. (Palmas E. *Los jesuitas en el Rio de la Plata. Historia de las Misiones en la epoca colonial.* Buenos Aires, 1941, p. 93). В 1628 г. произошло большое восстание гуарани против пришельцев, и только вмешательство испанских войск позволило сломить их сопротивление (Gonzalez J. N. *Proceso y formation de la culture paraguayana*, t. I. Asuncion, 1948, p. 207-210).

Иезуиты приспособили католическую религию к индейским верованиям, действуя через «прирученных» индейцев, выступавших в роли их агитаторов и пропагандистов, заручились поддержкой индейских вождей-касики, через которых управляли редуциями. Касики получали свою долю от эксплуатации индейских тружеников, находившихся на положении крепостных. Продукт их труда на «божьем поле» (так называлась земля, принадлежавшая церкви) и в мастерских присваивался иезуитами, выступавшими в роли помещиков и предпринимателей. Их подопечные не пользовались свободой передвижения, не могли сменить работу, выбрать себе жену без предварительного согласия наставника-иезуита. За неповиновение индейцы редуции подвергались телесным наказаниям (Llevano Aguirre I. *Los grandes conflictos sociales y economicos de nuestra historia*, v. I. Bogota, 1960, p. 121). Панегиристы ордена указывали на наличие вооруженных отрядов гуарани, подчинявшихся иезуитам, как на до-



казательство «свободы», которой якобы пользовались жители редуций. Но наличие таких отрядов еще не подтверждает этот тезис. Известно, что в Европе армии феодалов состояли в основном из крепостных, которые тоже сражались и гибли за своих сеньоров.

Уругвайский историк Франсиско Бауса (Ibid., p. 129) утверждает, что иезуитская «республика» якобы воплотила в жизнь самые смелые мечты апостолов: иезуиты обучали индейцев ремеслам, грамоте, под руководством «святых отцов» они трудились в мастерских, у них даже имелся свой театр. Но это еще не делало их свободными, как не делал свободными негров-рабов труд на хлопковых и сахарных плантациях.

Иезуиты умели извлекать прибыль из своих владений не хуже, чем их противники-пуритане в Новой Англии или голландские поселенцы в Индонезии. Нельзя не согласиться со следующей оценкой Х. К. Мариатеги: «Быть может, только иезуиты с присущим им практицизмом продемонстрировали в Перу, как и в других частях Америки, способность к экономическому созиданию. Отданные им латифундии процветали» (Мариатеги Х. К. Семь очерков истолкования перуанской действительности. М., 1963, с. 57).

Редуции в описании некоторых иезуитов выглядят не то детским садом, не то богадельней. Иезуиты, оказывается, только тем и занимались, что приумножали духовные и физические блага своих подопечных: учили их чтению и письму, музыке, ремеслам, военному искусству, заботились об их здоровье, отдыхе, душе. Однако при более пристальном рассмотрении системы, установленной иезуитами в редуциях, солнечная картина жизни гаранти тускнеет, на ней весьма отчетливо проявляются чер-

ные пятна. Все авторы, в том числе и иезуиты, сходятся на том, что жизнь индейцев в редукциях была до предела регламентирована, включая брачные отношения, которые совершались по сигналу колокола в 11 часов вечера; индейцы работали от зари до захода солнца, продукты их труда присваивались иезуитами. Гуарани жили в нищете, антисанитарии, скудно питались, ходили босиком, гибли от различных эпидемий. Иезуиты чинили над ними суд и расправу, наказывая плетью за малейшее нарушение установленного порядка. Иезуиты жили в прекрасных зданиях; церкви, выстроенные индейцами, сверкали украшениями из золота, серебра и драгоценных камней. Труд индейцев приносил огромную выгоду ордену. Иезуиты поставляли на международный рынок большие партии иерба-мате (парагвайский чай), хлопка, кож, дубильного экстракта, воска, табака, зерна и других продуктов, полученных в результате труда индейцев.

Каков же был социальный характер иезуитских владений в испанских и португальских колониях Америки, в том числе в их парагвайском «государстве»? Аргентинский историк Серхио Багу считает, что иезуитские поселения сохраняли «сильный доколумбовый привкус», в них аграрная индейская первобытная община была приспособлена служить новой колониальной действительности. Иезуитские миссии выделяли значительную часть произведенных ценностей торговле (Bagu S. *Economia de la Sociedad Colonial*. Buenos Aires, 1949, p. 128).

Аргентинский историк Луис Роке Гондра указывает, что иезуитские миссии не подходят ни под одну из известных экономических и юридических форм собственности. Это не был первобытный коммунизм ни по своей организации, ни по своим действиям, не была это и система частной собственности и эксплуатации с участием

свободного и оплачиваемого труда (Gondra L. R. Historia economica de la Republica Argentina. Buenos Aires, 1943, p. 315).

По мнению Уильяма З. Фостера, иезуитские «миссии были не чем иным, как просто-напросто церковным вариантом испанского феодального поместья, со всеми присутствующими ему формами эксплуатации, прикрытыми лишь позолотой религиозной пропаганды и обрядности. Первобытнообщинный строй индейцев монахи использовали в своих целях. Земля миссии принадлежала соответствующему католическому ордену, который ею и распоряжался, и обрабатывали ее индейцы, получившие за это маленькие индивидуальные наделы, на которых они выращивали фрукты и овощи для собственного употребления. Другими словами, они были такими же пеонами, как и индейцы, прикрепленные к поместьям светских землевладельцев. Некоторых индейцев монахи обучали ремеслам, а потом эти индейцы бесплатно построили для церкви тысячи зданий. Эти миссионерские церкви можно было видеть повсюду в Латинской Америке, от Калифорнии до Чили» (Фостер У. З. Очерки политической истории Америки, с. 137).

Точка зрения Уильяма З. Фостера совпадает с мнением А. М. Хазанова, который считает, что «редукции в Бразилии — клерикальная разновидность португальского феодального поместья (фазенды) со всеми его характерными эксплуататорскими чертами, хотя и прикрытыми эффектной мишурой и церемониями католического культа» (См.: Хазанов А. М. Предисловие к кн.: Помбу Р. История Бразилии. М., 1962, с. 9).

М. С. Альперович склоняется к мысли, что речь идет «скорее о феодально-крепостническом строе с некоторы-

ми элементами рабства» (Альперович М. С. История Парагвая в освещении новейшей буржуазной историографии. — «Вопросы истории», 1970, № 1, с. 72; он же. Революция и диктатура в Парагвае (1810-1840). М., 1975, с. 3-31).

На наш взгляд, иезуитские владения — церковный вариант энкомьенды, в которой индейцы находились в полной зависимости от отцов-иезуитов на положении «церковных рабов». Наряду с ними у иезуитов имелись и обычные рабы-негры. Степень зависимости индейцев была значительно более всеобъемлющей, чем в энкомьендах, и в то же самое время здесь сохранялись в большей степени элементы первобытнообщинного строя, хотя производство редукций предназначалось в основном для экспорта, было связано с мировым рынком.

Многие историки считают, что миссионеры, в первую очередь иезуиты, пытались создать в Америке свою собственную колониальную империю. Уильям З. Фостер пишет, что «по существу миссии представляли собой широко задуманную попытку поставить Новый Свет под власть католического духовенства, как было в Европе в давно прошедшие времена средневековья» (Фостер У. З. Указ. соч., с. 136).

Такую же мысль высказывает и известный бразильский прогрессивный историк Кайо Прадо Жуниор. Он считает, что иезуиты вынашивали в Америке планы грандиозных масштабов: основать могучую державу католической церкви и стать во главе ее. Иначе нельзя понять их систематических и упорных усилий овладеть всей внутренней частью южноамериканского континента. Иного смысла не могла иметь стратегическая линия их миссионерских пунктов, протянувшаяся от Уругвая и Параг-

вая через горное Перу до верховьев Амазонки и Ориноко. Эти миссии представляли в совокупности огромный блок, основой которого являлось иезуитское «государство» в Парагвае. Иезуиты отчаянно боролись за сохранение собственной гегемонии, пытаясь оттеснить светских соперников (Прадо Жуниор К. Экономическая история Бразилии. М., 1947, с. 91).

Но было ли «государство» иезуитов в Парагвае действительно государством? Миссионеры, в том числе иезуиты, являлись составной частью испанского колониального аппарата, входили в систему колониального гнета, установленную испанскими завоевателями в Америке. Последователи Лойолы, как и члены других монашеских орденов, направлялись в колонии с разрешения Совета по делам Индий, их содержание оплачивалось испанской казной. Они были такими же чиновниками испанской короны, как и остальные церковники, и их деятельность регулировалась принципами королевского патроната, иначе говоря, находилась под контролем королевской власти. Иезуитский орден в 1655 и 1656 гг. официально признал, что патронат распространяется также и на него. Деятельность иезуитов в Парагвае подвергалась контролю колониальных и церковных властей в Асунсьоне и Буэнос-Айресе. Индейцы-гуарани, проживавшие в редукциях, считались подданными короля и платили с 18 до 50-летнего возраста через иезуитов подушную подать в королевскую казну. Таким образом, иезуитские редукции, как и другие миссии, являлись составной частью испанской колониальной системы.

И все же по сравнению с другими миссиями, в том числе и иезуитскими, парагвайские редукции имели свои особенности. Среди иезуитов, управлявших редукциями,

кроме испанцев и креолов были и немцы.<sup>[5]</sup> Иезуиты осуществляли над парагвайскими редукциями полный, неограниченный контроль, по своему усмотрению регламентировали жизнь и деятельность индейцев, являясь для них высшей властью. Редукции представляли собой гигантский плантационно-скотоводческий комплекс, производство которого шло в основном на экспорт, а доходы присваивались орденом.

Доступ в редукции зависел от воли иезуитских властей, которые могли запретить въезд всем, за исключением высших духовных чинов и представителей колониальной администрации. Наконец, существенным отличием иезуитских владений в Парагвае от других миссий являлось наличие в редукциях войск индейцев-гуарани. Эти войска были созданы и вооружены с разрешения испанской короны после отделения Португалии от Испании в 1640 г. В их задачу входила охрана восточной границы от набегов бразильцев. Формально они находились в распоряжении колониальных властей, но на деле ими командовали отцы-иезуиты.

Исходя из этих фактов вряд ли можно считать иезуитские редукции в Парагвае государством, точнее было бы считать их автономными владениями ордена Лойолы, входившими в систему испанской колониальной империи (М. Мёрнер склонен считать редукции «округом» в системе испанских колониальных владений, пользовавшимся административной автономией. В колониальной Америке, где духовенство зависело от королевского патрона, вла-

---

<sup>5</sup> Испанские власти пытались ограничить допуск иностранных иезуитов в колонии, но это не всегда удавалось. Иезуиты-иностранцы меняли свои фамилии на испанские. В 1651 г. Совет по делам Индий принял решение о высылке иезуитов-иностранцев из Индий, но оно не было проведено в жизнь.



сти довольно часто передавали местные административные функции церковникам — в данном случае — членам иезуитского ордена (Morner M. The political and economical activities of the Jesuits in the la Plata Region. The Hapsburg Era. Stockholm, 1953, p. 206)).

\*\*\*

В 1740 г. иезуиты готовились отпраздновать свой юбилей — 200-летие существования ордена. В связи с этим генерал ордена Ретц направил всем провинциалам циркуляр с указанием не поднимать шума по поводу юбилея и отмечать его строго в «семейном кругу», учитывая «серьезность положения». Генерал был прав: над орде́ном повсюду сгущались тучи, его обвиняли в самых различных кознях, интригах, преступлениях. Теперь уже членов «Общества Иисуса» поносили не только в протестантских странах, но и в самых правоверных католических странах — Испании, Португалии и Франции, где образовались настоящие антииезуитские партии, выступавшие за укрепление королевской власти, за «просвещенное» управление. Противники иезуитского ордена требовали в первую очередь ограничить его политическое и экономическое влияние, запретить ему вмешиваться в государственные дела, изгнать его представителей из придворных кругов, лишить иезуитов монопольного права на влиятельную должность королевского исповедника.

Антииезуитские настроения росли и в римской курии, где руководители других монашеских орденов —

соперников иезуитов обвиняли последователей Лойолы в еретических отклонениях от католической доктрины, выражавшихся в уступках местным культам в Китае, Индии и в испанских и португальских владениях Америки. В 1704 г. после многолетних споров папский престол осудил так называемые «китайские обряды», введенные иезуитами в Поднебесной империи с целью привлечения местного населения в лоно католической церкви. В 1745 г. были осуждены «малабарские обряды», введенные с той же целью в Индии. Правда, орден еще пользовался огромным влиянием в католическом мире: в его рядах, по данным 1750 г., насчитывалось 22787 членов, разделенных на 36 «провинций», орден имел 381 резиденцию, 669 коллегий, 61 новициат, 176 семинарий и 223 миссии (См.: Bonnet H. M. Histoire des Ordres religieux. Paris, 1949, p. 110; Мирошкин М. Иезуиты в России в царствование Екатерины II и до нашего времени, т. I. СПб., 1867, с. 16-17), но число его врагов росло как внутри, так и вне католической церкви. Дело, во имя которого он был создан и за которое сражался — разгром протестантской ереси и продвижение католической веры на землях иноверцев и язычников, — явно терпело поражение. В протестантские страны орден не смог проникнуть, несмотря на все усилия и интриги. Распространение католицизма на русских землях также оказалось химерой. В Японии, Китае, Индии орден утратил завоеванные им ранее позиции.

Не ладилась дела иезуитов и в Бразилии, которая была освоена португальцами значительно позже испанских владений. В Бразилию первые иезуиты прибыли в 1549 г. У них сразу начались раздоры с португальскими поселенцами из-за контроля над индейцами. Иезуиты требовали «опеки» над индейцами, поселенцы же стре-

мились обратить индейцев в рабство. Индеец-раб обходился значительно дешевле африканского.

На этой почве происходили постоянные столкновения между обеими сторонами, что неоднократно заканчивалось изгнанием иезуитов. В 1640 г. их изгнали из района Сан-Паулу, а в 1669 г. — из северных провинций (Мараньон и Парана). Иезуиты в Бразилии, как, впрочем, и в других странах, не только не возражали против рабства негров и работорговли, но и сами в ней активно участвовали. Их стенания и протесты против попыток поселенцев поработить индейцев объясняются не моральными причинами, а желанием самим извлечь выгоду из монопольного контроля над аборигенами.

Португальская корона занимала промежуточную позицию между этими лагерями. Ей были выгодны распри между иезуитами и поселенцами, превращавшие ее в арбитра и верховного судью спорящих сторон. Король не был заинтересован в усилении той или другой стороны. Во второй половине XVIII в. эти споры закончились компромиссом между иезуитами и португальскими рабовладельцами. Согласно королевскому указу от 17 октября 1653 г., португальские поселенцы получили право обращать индейцев в рабство в тех случаях, когда велась против них «справедливая война» во имя защиты и собственности вассалов короля, когда индейцы мешали иезуитам проповедовать христианство, становились союзниками врагов Португалии и ее вассалов, занимались грабежом, мешали торговле и разрушали дороги, отказывались платить подати, выполнять работу по приказанию короля, практиковали людоедство. Разрешалось также порабощать индейцев, находившихся ранее в рабстве у других индейцев.

Новый королевский указ от 9 апреля 1655 г. несколько урезал права поселенцев на обращение индейцев в рабство, обусловив их одобрением миссионеров, фактически иезуитов. Последние обязались поставлять плантаторам индейскую рабочую силу из своих селений (алдеас) на шестимесячный срок, а плантаторы согласились оплачивать труд индейцев 2 кусками (ярдами) материи в месяц.

Закон от 1 апреля 1680 г. запретил обращать индейцев в рабство, но обязал иезуитов поставлять плантаторам для работы за вознаграждение треть индейцев, проживавших в миссиях.

Все эти законы, которые сторонники ордена пытаются представить как результат радения иезуитов об индейцах, по существу в большей или меньшей мере закрепляли за иезуитами контроль над индейцами и право на их эксплуатацию. Действительно, в середине XVIII в. миссии иезуитов в Мараьоне и Паране мало чем уступали по своим размерам и торговому значению их парагвайским владениям, а индейцы находились в полной зависимости от «солдат» Лойолы.

В отличие от католических стран Европы в Испанской Америке XVII в. авторитет ордена казался непоколебимым. С ним считались и колониальные власти, и креолы, и индейцы, среди которых он пользовался большим влиянием, чем все остальные монашеские ордены вместе взятые. Его доходы продолжали расти. Но эти успехи таили в себе и большие опасности. Рост влияния и доходов ордена породил зависть и недовольство тех, кто считал себя ущемленным слишком успешной деятельностью последователей Лойолы. И здесь подспудно назревал

конфликт. Нужен был только предлог, чтобы он выплеснулся наружу.

Таким предлогом стал Договор о границах, подписанный в 1750 г. между королем Португалии Жозе I и королем Испании Фердинандом VI. Договор должен был положить конец конфликтной ситуации, продолжавшейся десятилетиями на границах Бразилии с испанскими владениями в Америке.

Португальские поселенцы и колониальные власти Бразилии неуклонно продвигались вглубь континента, стремясь потеснить испанцев далеко за пределы разделительной линии, установленной еще Тордесильясским договором. Португальцы наступали по трем направлениям. На юге они пытались укрепиться на восточном берегу Ла-Платы, где напротив Буэнос-Айреса основали в 1680 г. форпост Сакраменто (официальное название Колония де Нова-Лузитания), ставший крупнейшим центром контрабандной торговли, осуществляемой португальцами и их союзниками — англичанами во вред интересам испанской короны. Дальнейшее укрепление португальцев на восточном берегу р. Ла-Платы угрожало Испании потерей контроля над устьем этой важной водной артерии, по праву считавшейся воротами не только в Парагвай, но и в далекое и богатое Перу.

# BVEN GOBIERNO REBREINDO RETOR

general de la compania de Jesus de este reyno



o de on tuu ubi den tēta y mēta do te bēn do

*Иезуиты*

На западе, опираясь на Сан-Паулу, португальцы стремились проникнуть в Парагвай, намереваясь и здесь



пробить себе дорогу в Перу. На северо-западе, следуя течению Амазонки, португальцы продвигались к границам вице-королевства Новая Гранада. В двух последних районах их продвижение сталкивалось с интересами иезуитского ордена. В Парагвае им преграждали путь иезуитские редукции, на Амазонке мешали собственные иезуиты, считавшие эту зону своей вотчиной и оказывавшие сопротивление продвижению поселенцев, которых поддерживали колониальные власти.

Договор о границах 1750 г. означал мирное решение этих пограничных вопросов с немалым уроном для интересов иезуитского ордена. Этот договор предусматривал: уступку колонии Сакраменто Испании, отход португальцев со всего восточного берега Ла-Платы вплоть до Риу-Гранди-ду-Сул и признание права испанцев на контроль судоходства в районе устья р. Ла-Плата; передачу португальцам территории, лежащей по правую сторону р. Уругвай к северу от ее притока Ибикуй и к востоку от р. Гуапаре, по которой проходит нынешняя боливийско-бразильская граница; передачу испанцам территорий, расположенных по соседству с Перу — между Амазонкой и ее притоком Жапурой.

Учитывая, что в районе рек Уругвай и Ибикуй были расположены семь иезуитских редукций с населением 29191 гуарани (См. текст договора в кн.: Kratz G. *El tratado hispanoportugues de limites 1750 y sus consecuencias. Estudio sobre la abolition de la Compañia de Jesus*. Roma, 1954, p. 251-253), договор предусматривал их эвакуацию в течение года на испанскую территорию (на левый берег р. Уругвай) и последующий обмен этого района на форпост Сакраменто. Годичный срок несколько раз продлевался, ибо уполномоченные по установлению границ обоих государств могли прибыть на место только в

начале 1752 г. Испания назначила своим главным уполномоченным Гаспара де Миниве, маркиза Вальделириос, а Португалия — генерала Гомеса Фрейри ди Андраде, губернатора Рио-де-Жанейро. Одним из его заместителей по сектору Мараньон был Франсиско Ксавьер де Мендоса, брат уже тогда влиятельного министра иностранных дел Португалии Себастьяна Жозе де Карвальо-и-Мельо, будущего главы правительства маркиза Помбала, сторонника просвещенного абсолютизма и яркого противника иезуитов.<sup>[6]</sup>

Почему договор предусматривал эвакуацию только населения иезуитских редукций, а не населения Сакраменто и других территорий, подлежавших обмену? По-видимому, потому, что португальцы, убежденные во враждебности к ним гуарани и не располагавшие военными силами для их усмирения, считали более целесообразным их эвакуацию.

Подписание Договора о границах вызвало разноречивые отклики как в Португалии, так и в Испании. Португальские торговые круги считали, что обмен Сакраменто на территорию иезуитских миссий по правую сторону р. Уругвай не эквивалентен, ибо менялась исключительно выгодная стратегическая позиция, контролировавшая устье р. Ла-Платы, на труднодоступные миссии в Парагвае. Сторонники договора утверждали, что Сакраменто

---

<sup>6</sup> Себастьян Жозе де Карвало-и-Мельо, маркиз де Помбал (1699-1782), ученик иезуитов, в 40-х годах XVIII в. служил в португальском посольстве в Лондоне и Вене, где стал сторонником просвещенного абсолютизма. В 1750 г. в связи со вступлением на престол короля Жозе I Помбал стал первым министром, оставаясь на этом посту около 30 лет. Талантливый и смелый реформатор, Помбал ограничил власть церковников, подчинил инквизицию контролю правительства, способствовал развитию промышленности и внешней торговли, осуществил реформу просвещения, создал научные учреждения.

португальцам все равно не удержать, а иезуиты из Парагвая за их спиной проложили бы себе путь к Риу-Гранди-ду-Сул. Приобретение же иезуитских территорий приблизило бы Бразилию к Перу и его несметным сокровищам, всегда манившим португальских колонизаторов.

В Испании также имелись сторонники и противники договора. Первые утверждали, что владение Сакраменто закрывало на «испанский ключ» устье Ла-Платы и тем самым преграждало португальцам путь вглубь континента, в то время как иезуитские редукции особой пользы испанской короне не приносили. Вторые доказывали, что, наоборот, именно иезуитские редукции представляли надежный заслон для проникновения португальцев вглубь материка, а Сакраменто может быть захвачено без больших потерь «силой оружия», как это случалось неоднократно в прошлом. Замена Сакраменто на редукции позволяла португальцам создать новый контрабандный центр на подступах к Перу. Испанские критики договора предупреждали, что эвакуация населения редукций вызовет сопротивление гуарани и даже их восстание, а оно может перекинуться на другие племена. Наконец, отмечалось, что осуществление договора натолкнется на сопротивление могущественного иезуитского ордена, который воспользуется им для отделения своих владений от испанской короны и создания на их основе независимого государства. Последнее соответствовало бы его великодержавным устремлениям, о которых столько говорили и писали тогда противники иезуитов.

Опасения такого рода разделяли придворные круги Мадрида и Лиссабона. 17 января оба монарха подписали добавочную к договору секретную конвенцию, согласно которой обязались в случае сопротивления со стороны «индейцев и жителей» этого района эвакуировать их си-

лой. В соответствии с этим в секретных инструкциях Вальделириосу было предписано, что в случае сопротивления он призовет на помощь войска португальцев и губернатора Буэнос-Айреса и при их поддержке заставит эвакуировать иезуитов редукции (Kratz G. Op. tit, p. 53).

Когда содержание договора и секретной конвенции стало известным в Асунсьоне, Буэнос-Айресе и Лиме, местные колониальные и церковные власти засыпали Мадрид просьбами не отдавать португальцам иезуитские редукции. При этом указывалось, что эвакуация 30 тыс. индейского населения и свыше 1 млн. голов скота (Ibid., p. 60), имевшихся в этих редукциях, практически неосуществима в годичный срок и может вызвать восстание индейцев; что местным жителям следует компенсировать потерянную собственность и нанесенный им ущерб и т. д. В Мадриде прекрасно понимали, что такая «любовь» к индейцам вызвана закулисными интригами иезуитов, не желавших расставаться со своим добром. Поэтому испанский король потребовал через личного исповедника иезуита Рабаго от генерала ордена в Риме Ретца приказать главе иезуитской «провинции» в Парагвае итальянцу Мануэлю Кирины незамедлительно эвакуировать население семи редукций и передать их королевскому комиссару Вальделириосу по его прибытии на место. Ретц дал такие указания. Вскоре Кирины был заменен перуанцем Хосе де Барреда, который считался более податливым. Со смертью Ретца и избранием нового генерала ордена Игнацио Висконти в 1751 г. последний поспешил подтвердить директивы своего предшественника, призывая иезуитов в Парагвае, Перу и Кито, а также нового главу миссий немца Штробеля, его заместителя — тоже немца Нисдорффера во имя «святого послушания» подчиниться воле ис-

панского короля и не препятствовать передаче редуций португальцам.

Однако Мадриду эти директивы ордена показались недостаточной гарантией тому, что иезуиты в Парагвае не окажут сопротивления. Правительство решило направить на место действия в помощь маркизу Вальделириосу иезуита Лопе Луиса Альтамирано, снабженного особыми полномочиями, отдававшими в его полное распоряжение руководителей ордена на местах. Мадрид считал, что Альтамирано будет проводить в этом вопросе правительственную линию, так как его брат Педро Игнасио Альтамирано являлся генеральным прокуратором (исполнительным директором) Совета по делам Индий, осуществлявшим колониальную политику Испании. Действительно, Л. Л. Альтамирано клятвенно заверил главу испанского правительства Хосе де Карвахалья-и-Ланкастера, что неукоснительно будет осуществлять его директивы.

Прибыв в Буэнос-Айрес, Альтамирано сразу же обнаружил, что местные иезуиты вовсе не намеревались без боя сдавать свои позиции. Они продолжали доказывать всю «пагубность» для испанской короны передачи португальцам редуций, в которых по их подсчетам оставалось различного имущества на сумму в 5174000 песо (Kratz G. Op. cit., p. 60). Они утверждали, что уступка редуций португальцам в конечном итоге приведет к потере Испанией всех ее американских владений; что эвакуировать индейцев в короткие сроки невозможно, ибо следует подобрать новую местность для их поселения, выстроить там жилье, перегнать скот, на что потребуется не менее трех лет, а потому требовали отложить осуществление договора по крайней мере на такой срок. Иезуиты предупреждали, что индейцы настроены самым решительным образом против эвакуации редуций и их

передачи португальцам, которых считают своими злейшими врагами. Индейцев возмущает и то, что они не получают за оставляемую в редукциях собственность «справедливой» компенсации. Отсюда иезуиты делали вывод, что малейшее давление на индейцев или угроза применить к ним силу может толкнуть их на восстание со всеми вытекающими из такого поворота событий грозными последствиями для испанского господства в колониях.

Было ясно, что иезуиты не намерены подчиниться королевскому указу. Именно так информировал Альтамирано главу иезуитского ордена в Испании Педро Сеспедеса, которому он писал 20 ноября 1752 г.: местные последователи Лойолы не считают себя обязанными следовать предписаниям своего генерала и тем более его, Альтамирано, ибо эти предписания носят несправедливый, а значит, «незаконный» по отношению к иезуитам характер.

Альтамирано писал, что «наши (*т. е. иезуиты.* — *И. Г.*) отказали мне в поддержке», и «ни угрозы, ни отлучения не производили на них впечатления». Он объяснял такое отношение иезуитов их убежденностью в том, что приказы генерала и его, Альтамирано, для них не обязательны, так как якобы заставляли способствовать «злу». Кроме того, иезуитский комиссарий сообщал, что его собратья в присутствии шести свидетелей предлагали через него испанскому королю отступного 100 и даже 200 тыс. песо, чтобы он не трогал их редукций (*Ibid.*, p. 81-84).

Письмо Альтамирано было перехвачено испанскими властями и еще раз убедило их в коварстве иезуитов. Не исключалось, что враждебное отношение местных иезуитов к договору инспирировалось непосредственно из Рима их начальством, которое публично призывало подчи-



няться приказам испанского короля, а тайно подстрекало к сопротивлению. Предательство, лицемерие, коварство считалось нормой поведения иезуитов, и в данном случае это подтверждалось самим иезуитским комиссарием Альтамирано.

Иезуитский историк Кратц пытается опровергнуть эти «преувеличения» Альтамирано, утверждая, что, хотя местные иезуиты и были против эвакуации редукций, они, тем не менее «лояльно» сотрудничали с испанскими властями, и если индейцы отказались выполнить приказ и восстали, то потому, что Валь-делириос и Альтамирано действовали опрометчиво, подрывая авторитет миссионеров в глазах гуарани. Кратц считает, что Альтамирано обвинил своих братьев по ордену в саботаже королевских директив, стремясь оправдать свою собственную нерадливость и беспомощность.

Но такого рода попытки обелить иезуитских патронов редукций не выдерживают критики. Трудно предположить, что обвинения, выдвинутые Альтамирано против иезуитов, были продуктом его фантазии: Сеспедесу было бы легко уличить своего корреспондента в искажении фактов. Если бы Альтамирано действительно пытался опорочить своих братьев и переложить на них ответственность за восстание индейцев, то он это сделал бы в письме к королю, а не к руководителю ордена в Испании. Однако в письмах к королю Альтамирано сообщал, что иезуиты сотрудничают с ним.

Между тем в 1753 г. население четырех редукций (около 9 тыс. человек), оставленное иезуитскими наставниками, вооружилось и заявило представителям испанских и португальских властей об отказе добровольно эвакуироваться. Это означало восстание.

Восстали индейцы стихийно или подстрекаемые иезуитами? У Альтамирано на сей счет нет сомнений. В письме от 22 июля указанного года, тоже перехваченном испанскими властями, адресованном исповеднику короля Рабаго, иезуитский комиссарий вновь винит во всем своих собратьев по ордену. Он пишет: «Здесь отцы, в особенности иностранцы, не могут и не желают верить, что договор о границах будет осуществлен. Их надежды покоятся на вашем энергичном заступничестве и на многих протестах, посланных королю. Они подняли против договора всю Америку, вызвали против него заявления епископов и городов; договор для отцов совершенно несправедлив, противен всякому божественному и человеческому праву... Индейцы уже давно покинули бы редукции, если бы отцы того хотели. На собственном опыте я убедился, что миссионеры — подлинные организаторы восстания, это они покрыли позором наше родное „Общество“» (Kratz G. Op. cit., p. 111).

В другом письме — от 2 февраля 1754 г., Альтамирано писал своему брату Педро Игнасио, прокуратору Совета по делам Индий, что события в Парагвае подтвердили обвинения во враждебном отношении к испанской короне, выдвигавшиеся в прошлом против иезуитских миссионеров (Ibidem).



Колониальные власти только в начале мая 1774 г. снарядили военную экспедицию из 2 тыс. солдат на подавление восстания. Ею командовал губернатор Буэнос-Айреса генерал Андонаеги. Предварительно Альтамирано и провинциал Барреда вновь направили послания иезуитам в редукции, призывая их подчиниться властям, сотрудничать с войсками и оказывать им всяческую помощь и поддержку под угрозой отлучения и прочих наказаний. Но Барреда и на этот раз действовал по правилам «двойной бухгалтерии». Тайно он направил иезуитам в миссии другое послание, призывая их не принимать всерьез ни его, ни Альтамирано угрозы, которые назвал «безвредными молниями». Барреда просил иезуитов держаться стойко, ибо «помощь не за горами» (Ibid., p. 115).

Если судить по сообщениям португальского комиссара Фрейри, то иезуиты надеялись подкупом добиться отмены договора. Фрейри сообщал, что в Рио-де-Жанейро был задержан иезуит Логу, который направлялся в Мадрид с поручением добиться отмены договора и, если нужно, израсходовать с этой целью до 1 млн. песо. В Лиссабон проследовал другой иезуитский агент с поручением передать исповеднику Инфанта иезуиту Кампосу крупную денежную сумму (Ibid., p. 119).

Этим маневры иезуитов увенчались успехом. Экспедиция Андонаеги натолкнулась на решительное сопротивление индейцев, которых возглавил Николас Нингиру — коррехидор редукции Консепсьон. Он, по утверждению испанских властей, намеревался провозгласить себя королем Николасом I. Напуганный размерами индейского сопротивления, Андонаеги после нескольких стычек с восставшими вернулся 7 марта 1755 г. в Буэнос-Айрес.

Нерешительность губернатора Буэнос-Айреса вызвала недовольство испанского правительства, в котором пост государственного министра Карвахалья, умершего в 1774 г., занял Рикардо Уолл, не менее решительный противник иезуитов, чем его предшественник. Антииезуитские настроения в мадридском дворе с его приходом к власти усилились, следствием этого было удаление с влиятельного поста королевского исповедника иезуита Рабаго и его замена генеральным инквизитором Мануэлем Кинтано Бонифасем (сентябрь 1755 г.). Одновременно враждебность к иезуитам возросла и в Лиссабоне, где в 1756 г. главой правительства стал маркиз де Помбал, взявший курс на ликвидацию «Общества Иисуса».

Одним из первых актов Помбала было изгнание иезуитов из их миссий в Мараньоне (Бразилия). Этому примеру не замедлил последовать Мадрид. 20 февраля 1756 г. король подписал декрет, которым парагвайские редукции передавались под контроль «белого» духовенства, а иезуиты удалялись оттуда (Kratz G. Op. cit., p. 143). Одновременно из Испании был выслан прокуратор парагвайских иезуитов Гервазони.

Действия испанских властей вызвали протест тогдашнего генерала ордена Чентурионе, получившего резкую отповедь министра Уолла, который заявил главе иезуитов: «Наш монарх твердо убежден, что иезуиты несут полную ответственность за неповиновение индейцев, что подтверждается имеющимися у нас неопровержимыми документами. Из этого следует, что ваши подчиненные ведут двойную игру, пытаясь обмануть общественность» (Ibid., p. 144).

Мадрид строго осудил проявленную губернатором Буэнос-Айреса Андонаеги нерешительность по подавле-



нию сопротивления индейцев редукций, пригрозил привлечь его к суду военного трибунала и приказал, не теряя времени, вновь выступить против редукций и силой добиться их эвакуации, причем в помощь ему направлялись из Испании 600 солдат и 400 драгунов.

Андонаеги немедленно приступил к действиям. Он направился к редукциям во главе 1670 солдат. К нему присоединился португальский генерал Крейц с отрядом в 1016 бойцов. 7 февраля 1756 г. в стычке с испанцами погиб командующий индейцев коррехидор Сан-Мигеля Хосе Тиарайо, по прозвищу Сепё. Индейцы остались без руководителя, а 10 февраля в сражении за высоты Каайбатэ союзники разгромили индейские войска, убив 1311 воинов и 152 взяв в плен. Потери союзников были ничтожны: у испанцев — 3 убитых и 10 раненых, у португальцев — 1 убитый и 20 раненых (Ibid., p. 151). После этого сопротивление гуарани дошло на убыль. Иезуиты заявили с повинной к Андонаеги и стали с ним сотрудничать в эвакуации миссий. Проведенное Андонаеги расследование (допросы индейцев) подтвердило, что сопротивление гуарани вдохновлялось иезуитами.

В конце 1776 г. в Буэнос-Айрес прибыл новый генерал-губернатор Педро де Себальос. Правительство предписало ему убрать с постов и выслать 11 иезуитских руководителей редукций и в их числе провинциала Барреду, заменив их обычными священниками или представителями других монашеских орденов; расходы двух военных экспедиций возложить на иезуитов; земли редукций передать в индивидуальное пользование индейцев; обязать редукции выплачивать десятину и другие церковные подати, которые шли в королевскую казну.



Однако генерал иезуитского ордена, вместо того чтобы отозвать провинциала Барреду, как того требовали испанские власти, демонстративно оставил его на прежнем посту еще на три года. Рикардо Уолл увидел в этом акте новое доказательство иезуитского коварства и двуличия. В письме Себальосу от 15 ноября 1756 г. Уолл призывал его расправиться с иезуитами огнем и мечом. Угрозы на них не действуют, писал Уолл, а их заверения в лояльности и готовности выполнять королевские приказы делаются только с целью ввести в заблуждение и обмануть короля (Ibid., p. 165-167).

В письме, отправленном в тот же день Вальделириусу, Уолл повторял сказанное Себальосу, указывая, что «король не нуждается в советах иезуитов, как управлять своими владениями, которые они должны будут покинуть, когда король того пожелает и прикажет...» ((Marques de Pombal). *Relacao abbreviada da republica que os religiosos jesuitas das provincias de Portugal e Hespanha estabeleceram nos dominios ultramarinos das duas monarchies*. Lisboa, 1757). Это было первое упоминание в официальном испанском документе о возможном изгнании иезуитов из испанских владений.

Между тем эвакуация индейцев из семи редукций затянулась. В 1757 г. в Лиссабоне была опубликована «Краткая реляция» о подрывных действиях иезуитов в испанских и португальских колониях Америки, автором которой, хотя его имя и не указывалось на титульном листе, был глава португальского правительства маркиз де Помбал. Он потребовал от Испании в качестве предварительного условия уступки Сакраменто подписать «добавочное соглашение» к Договору о границах, в котором предусматривалось бы изгнание иезуитов из испанских и португальских владений, мотивируя это тем, что, пока

иезуиты будут оставаться там, мира на границах испано-португальских владений в Америке не будет. В 1759 г. Португалия запретила иезуитский орден в метрополии и колониях, иезуиты были арестованы и посажены в тюрьму. Многие из них провели в заключении 18 лет вплоть до падения Помбала.<sup>[7]</sup> В Бразилии эту операцию провел генерал Фрейри, получивший титул графа Бабадела.

Переговоры о добавочном соглашении затянулись из-за смерти португальской королевы Барбары в том же году, а затем из-за смерти Фердинанда VI. Его преемником стал Карл III, настроенный против подписания Договора о границах, который он считал более выгодным португальцам, чем испанцам. 12 февраля 1761 г. оба правительства подписали документ, которым аннулировался договор, так и не осуществленный после 11 лет, истекших со дня его подписания. Затем последовало возвращение индейцев в редукции. Казалось, иезуитам удалось вновь одержать победу.

Испания готовилась к войне с Португалией, надеясь захватить Сакраменто не путем обмена, а силой оружия. 15 августа был подписан «семейный пакт» между Испанией, Францией и Неаполем против Англии и ее союзницы Португалии, а вскоре между ними начались и военные действия. Себальос осадил и взял приступом Сакраменто, в этом ему помог отряд гуарани в 1800 человек, которыми руководили иезуиты Хосе Кардьель и Сегисмундо Аспергер. Но по Парижскому договору 1763 г. Испания

---

возвратила Сакраменто Португалии.<sup>[8]</sup> Вскоре после этого отношение испанского правительства к иезуитам вновь ухудшается.

В 1764 г. Франция запретила иезуитский орден. Этому решению предшествовало скандальное дело иезуитского аббата Лаваллета, обворовавшего своих компаньонов по торговле с Мартиникой. Парламент и особая королевская комиссия, обследовавшая деятельность ордена, пришли к выводу, что подчинение французских иезуитов иностранному генералу, проживающему в Риме, противоречит законам королевства и обязанностям его подданных. Король, не желая идти на крайнюю меру, предложил папскому престолу назначить из французских иезуитов викария — местного главу ордена, ответственного перед французскими законами. Папский престол отверг это предложение. Тогда 6 августа 1762 г. парламент Парижа, высшая судебная инстанция страны, постановил запретить иезуитский орден и изгнать из страны его членов, попутно обвинив их, согласно «лучшим» традициям инквизиции, в симпатиях к арианству, несторианству, лютеранству, кальвинизму и многим другим ересям, в распространении «еретических скверн,» Уиклефа и Пелагия, а также семипелагианцев и маникеев, в тайном сочувствии к учению Фауста и вообще в пропаганде доктрин, оскорбляющих святых отцов, апостолов и пророка Авраама (Menendez y Pelayo M. *Historia de los heterodoxos españoles*, t. III. Buenos Aires, 1945, p. 477).

Это постановление было узаконено королем два года спустя, в 1764 г. Папа римский на тайной консистории

---

<sup>8</sup> В 1776 г. Себальос, уже будучи вице-королем Ла-Платы, вновь захватил Сакраменто, которое по договору Сан-Ильдефонсо 1778 г. окончательно перешло во власть Испании.

отверг решение французского короля как незаконное, но публично заявить об этом не посмел.<sup>[9]</sup>

Запрет иезуитского ордена во Франции укрепил позиции его противников в Испании. Они стали выжидать удобного момента, чтобы последовать примеру Парижа и Лиссабона.

Карл III вначале благоволил к иезуитам, но вскоре его отношение к ордену изменилось. Бывший король Неаполя, Карл III был большим поклонником епископа Палафокса, который некогда предсказал, что он займет испанский престол. Когда это предсказание сбылось, Карл III, желая посмертно отблагодарить вещего епископа, попросил папу римского возвести его в ранг блаженных. Папа римский категорически отказался. Палафокс, будучи епископом Пуэблы в Мексике, слыл непримиримым врагом иезуитов. Естественно, иезуиты, влияние которых при папском дворе было еще значительным, не могли допустить, чтобы их противник удостоился сана блаженного.

Интриги иезуитов и отказ папы удовлетворить его просьбу вызвали неудовольствие короля. Оно перешло в гнев, когда Карлу III сообщили, что иезуиты намереваются его свергнуть и посадить на трон брата Луиса, что они распространяют слухи — якобы отцом короля был кардинал Альберони, служивший советником при неаполитанском дворе.

23 марта 1766 г. в Мадриде вспыхнул мятеж, направленный против министра финансов неаполитанца

---

<sup>9</sup> На этом позор иезуитов не кончился. Их штаб-квартирой в Париже — дворцом на улице По-де-Фор завладели франкмасоны, принявшие в свои ряды в 1778 г. в этой бывшей «святой святых» «Общества Иисуса» Вольтера, в прошлом ученика отцов-иезуитов, а затем их самого беспощадного противника.

Леопольдо де Грегорио, маркиза Скиллачи, запретившего испанцам носить широкополые шляпы и длинные плащи. Иезуиты принимали участие в беспорядках. Прокуратор ордена Исидоро Лопес и покровитель ордена бывший министр Энсенада призывали к свержению короля. Это переполнило чашу терпения Карла III, и он дал согласие на запрещение ордена. Был созван Чрезвычайный королевский совет, который рассмотрел доклад министров Рода и Кампоманеса о деятельности иезуитов в испанской империи.

Доклад был составлен на основе разоблачительных документов бывшего иезуита Бернардо Ибаньеса де Эчаварри. Ибаньес, находясь в 50-х годах в Буэнос-Айресе во время пребывания там миссии Вальделириоса, встал на сторону последнего, за что был изгнан из ордена. Вернувшись в Испанию, Ибаньес написал ряд записок, в том числе сочинение «Иезуитское королевство в Парагвае», разоблачающие подрывную деятельность иезуитов этой провинции. Материалы Ибаньеса после его смерти в 1762 г. были переданы правительству.<sup>[10]</sup>

2 апреля 1767 г. королевский совет издал декрет — «Прагматику»<sup>[11]</sup> о запрещении иезуитского ордена в Испании и ее заморских владениях.

---

<sup>10</sup> Документы Ибаньеса были опубликованы в Мадриде в 1768-1770 гг. в четырех томах. В четвертом томе вышло «Иезуитское королевство в Парагвае». В 1770 г. это сочинение увидело свет в итальянском переводе в Лиссабоне, в 1774 г. в немецком переводе в Кёльне, а в 1780 г. вышло в трех томах на французском языке в Амстердаме и Мадриде.

<sup>11</sup> Полное название документа — «Прагматический приказ его величества о высылке, согласно закону, из этих королевств членов „Общества“, конфискации их собственности, запрете восстановления когда-либо в будущем и с перечислением других мер». См. полный испанский текст оригинала в кн.: Shiels W. E. King and Church: the rise and fall of the Patronato Real. Chicago, 1961, p. 370-377. См. также частичный перевод: Хрестоматия по новой истории, т. I. М.,

Король, говорилось в «Прагматике», принял решение о запрещении ордена Лойолы, об изгнании всех его членов из испанских владений и о конфискации их собственности, «побуждаемый серьезнейшими причинами, относящимися к моим обязанностям обеспечивать подчинение, спокойствие и справедливость моих народов, и по другим неотложным, справедливым, необходимым и обязательным причинам, которые известны только одной моей королевской совести» (Shiels W. E. Op. cit., p. 371).

«Прагматика» устанавливала иезуитам ежегодную пенсию в 100 песо, поясняя при этом, что ее лишатся те из них, кто будет выступать против короля, и все они вместе, если руководство их ордена будет уличено в поддержке таких выступлений. «Прагматика» строжайше запрещала подданным испанского короля высказываться «за или против» изгнания иезуитов, обязывая их соблюдать по этому поводу молчание. Нарушителям грозили обвинением в государственной измене (Ibid., p. 374).

Изгонялись иезуиты всех рангов и степеней, в том числе послушники. Вся собственность ордена, будь то движимое или недвижимое имущество, конфисковывалась в пользу королевской казны. Учреждался Совет по управлению бывшей иезуитской собственностью (Хунта де темпораридадес), доходы от которой должны были идти на нужды просвещения и на уплату пенсий изгнанным членам ордена.

«Запрещаю, — объявлял далее в „Прагматике“ король, — законом и общим положением принимать обратно в мои королевства любое лицо данного ордена ни в качестве члена какой-либо другой религиозной общины,



ни под любым другим предлогом. В этот запрет ни мой Королевский совет, ни судебные инстанции не внесут изменения. Наоборот, сочтут необходимым принять строгие меры против нарушителей, их соучастников и иных покушающихся на этот закон и наказать их, как возмутителей общественного спокойствия» (Хрестоматия по новой истории, т. I, с. 292).

Высланные иезуиты, пожелавшие выйти из ордена и вернуться в светское состояние, могли просить короля разрешить им приехать в Испанию, дав под присягой клятвенное обещание председателю Королевского совета прекратить всякую связь с членами ордена или его генералом и не выступать в их защиту. Нарушение присяги приравнивалось к государственной измене. Бывшим иезуитам запрещалась церковная и преподавательская деятельность. Жителям Испании и ее владений под страхом строгого наказания не дозволялась переписка с членами ордена.

«Прагматика» сопровождалась приказом главы испанского правительства графа Аранды следующего содержания: «Когда будет эта чрезвычайная и секретная инструкция вскрыта накануне дня, назначенного для ее проведения в жизнь, исполнитель подробно с нею ознакомится с учетом всех ее статей, и, не вызывая подозрений, мобилизует имеющиеся в его распоряжении войска или при их отсутствии воспользуется другой помощью по своему выбору, и, действуя решительно, но осторожно, окружит иезуитскую коллегию (*резиденция членов ордена в данной местности. — И. Г.*) или коллегии. С этой целью он предварительно лично ознакомится с их месторасположением и внутренним состоянием, что позволит ему обеспечить окружение иезуитских резиденций и не допустить вход и выход людей из них без его ведома и

разрешения. Свою задачу он не раскроет кому бы то ни было до тех пор, пока с восходом солнца, прежде чем откроются в привычное время двери коллегии, он окружит ее, войдет в нее и не разрешит открыть иезуитскую церковь, которая будет закрытой, пока иезуиты не покинут их резиденцию. Затем он именем его величества прикажет руководителю ордена собрать всех своих подчиненных, не исключая брата-повара, для чего ударят во внутренний колокол, созывающий братию на все мероприятия. И таким образом, в присутствии нотариуса и светских свидетелей исполнитель зачитает королевский указ о высылке иезуитов и конфискации их имущества и переписет всех иезуитов, присутствующих при этом, с указанием их имени и положения в ордене» (Lievano Aguirre I. Op. cit., p. 160-161).

«Прагматика» предписывала направить иезуитов в порт Санта-Мария близ Кадиса, откуда намечалось их выслать в папские владения в Италии. Чтобы секрет не просочился, «Прагматику» переписывали знавшие грамоту дети. Предполагалось, что они не поймут ее содержания. В метрополии члены ордена были арестованы 2 апреля. В американских колониях на всю процедуру (арест, высылка) ушло около полутора лет.

Как в Испании, так и в заморских владениях, за исключением Мексики, операция по аресту иезуитов и их высылке прошла без особых помех. Прибегая к хитростям и уловкам, местным властям удалось сконцентрировать выманенных из миссий иезуитов в намеченных местах и арестовать.

Это породило легенду о том, что корабль, который доставил в колонии королевскую «Прагматику», якобы привез и тайное уведомление иезуитского генерала

своим подопечным о предстоящей их высылке. Когда власти пришли за иезуитами, те якобы уже ждали их с готовыми к путешествию баулами (Sanchez L. A. *Historia general de America*, t. I. Santiago, 1963, p. 375).

Предвидя, что иезуиты могут мобилизовать в свою защиту фанатически настроенных сторонников из местного населения, вице-король Мексики маркиз де Круа в обращении к жителям потребовал беспрекословного подчинения королевской «Прагматике» и строжайше запретил какое-либо ее обсуждение. «Раз и навсегда предупреждаю подданных великого испанского монарха, — писал вице-король, — что они рождены для того, чтобы молчать и повиноваться, а не спорить и высказывать свое мнение о важнейших вопросах государственной политики» (*Historia documental de Mexico*, v. I. Mexico, 1964, p. 357-358).

Это грозное обращение не возымело действия на сторонников иезуитов, поднявших мятежи в городах Сан-Луис-Потоси, Гуанахуато и Вальядолиде (ныне г. Морелия). Чтобы извлечь оттуда иезуитов, потребовалось войско в 5 тыс. солдат. На подавление мятежей ушло четыре месяца. Испанские власти беспощадно расправились со сторонниками иезуитов: 85 человек были повешены, 664 осуждены на каторжные работы, 110 высланы (Lopetegui L., Zubillaga F. *Op. cit.*, p. 914).

Еще в 1766 г. испанское правительство разрешило отъезд в Парагвай 80 иезуитам. 43 иезуита 2 января 1767 г. отплыли из Испании в Буэнос-Айрес. 26 июля их корабль достиг Монтевидео. За несколько дней до эвдго пришел приказ о роспуске ордена. Прибывшие иезуиты были арестованы и месяц спустя отправлены под стражей обратно в Испанию.

В районе Ла-Платы приказ об изгнании иезуитов смог быть выполнен только год спустя после его получения. Лишь 22 августа 1768 г. власти смогли сосредоточить всех (их было около 100) парагвайских иезуитов в Буэнос-Айресе, откуда они отплыли в Испанию 8 декабря того же года, прибыв в Кадис 7 апреля 1769 г.

Всего из американских колоний было выслано 2260 иезуитов, в порт Санта-Мария прибыло 2154, остальные умерли в дороге. Из Мексики было выслано 562 иезуита, из Парагвая — 437, из Перу — 413, из Чили — 315, из Кито — 226, из Новой Гранады — 201. Большинство высланных составляли испанцы, но было и несколько сотен креолов; 239 иезуитов являлись уроженцами Италии, Германии, Австрии и некоторых других европейских стран (Batllori M. El Abate Viscardo. Historia y mito de la intervencion de los jesuitas en la Independencia de HispanoAmerica. Caracas, 1953, p. 83).

По неполным данным, под «опекой» иезуитов к моменту их высылки в испанских владениях Америки находились 717 тыс. индейцев, в том числе в Мексике — 122 тыс., Парагвае — 113 тыс., Перу 55 тыс., Кито — 7588, Новой Гранаде — 6594 человек. Стоимость иезуитской собственности оценивалась в 71483917 серебряных песо — цифра по тем временам огромная (Fred Rippy J.— Historical Evolution of Hispanic America. New York, 1943, p. 100).

Между тем в колониях испанские власти считали бывшие иезуитские миссии возможным очагом индейского неповиновения, в особенности после восстания Тупак Амару II в 1781 г., показавшего, как легко могут подняться на борьбу против колониального угнетения индейцы при наличии смелого и решительного вождя. Поэтому по-

сле изгнания иезуитов испанские власти, поручив заботу о душах гуарани другим монашеским орденам, назначили в каждую редукцию по одному светскому чиновнику (коррехидору) для управления мирскими делами индейцев. Кроме того, редукции были разделены между тремя провинциями — Ла-Платой, Парагваем и Уругваем. Значительная часть гуарани получила земельные наделы, а многие ремесленники переехали в Буэнос-Айрес и другие города, где могли заработать больше, чем в редукциях. Эти изменения, а также набеги португальцев, длительная война за независимость, ликвидировавшая коррехидоров в редукциях, привели их в упадок, а отнюдь не факт отзыва иезуитов, как утверждают их сторонники.

Во время войны за независимость прославился в борьбе с испанцами индеец Андресе Такуари — Андресильо. Артигас, возглавлявший борьбу за независимость на Восточном берегу (Уругвай), назначил его генерал-капитаном миссий. Андресильо возглавил отряд из 2500 гуарани.

Войной за независимость воспользовались португальцы. Их войска под командованием маркиза де Алгреете и генерала Шогаса вторглись в район миссий и 15 из них сравняли с землей. Андресильо был захвачен в плен и погиб в заточении в Рио-де-Жанейро. В 1828 г. португальцы разрушили еще 7 редукций. К 1835 г. в районе бывших иезуитских владений проживало всего около 5 тыс. гуарани.

\*\*\*

Когда об исполнении «Прагматики» доложили Карлу III, он воскликнул: «Я вновь обрел свою империю!» (Lievano Aguirre I. Op. cit., p. 162). Его министры высказали не меньшее удовлетворение. Бывший испанский посланник при папском престоле и министр юстиции Карла III Мануэль де Рода писал министру Людовика XV графу Шуазелю в Париж: «Мы убили сына, теперь нам остается совершить то же самое с его матерью — нашей святой римской церковью» (The Expulsion of the Jesuits from Latin America. New York, 1965, p. 40).

Несколько иной характер носила переписка Карла III и папы римского по этому вопросу. Сообщая Клименту XIII о своем решении упразднить иезуитский орден и переслать под его «непосредственное, святое и мудрое руководство» последователей Лойолы, Карл III писал: «Чтобы скрыть от мира великий скандал, я спрячу в моей груди ужасные преступления, послужившие причиной этого строгого решения. Ваше святейшество должно поверить моему слову: безопасность и спокойствие моего существования требуют от меня самого абсолютного молчания на этот предмет» (Moses B. Spain's Declining Power in South America. New York, 1965, p. 106).

«И ты тоже, сын мой, — жаловался в своем ответе королю Клименту XIII, — и ты, католический король, наполнил чашу наших горестей и толкаешь меня, несчастного старца, к могиле, покрывая трауром и слезами» (Mendez y Pelayo M. Op. cit., p. 486).

Несмотря на слезливый тон, папа римский решительно утверждал, что иезуиты ни в чем не виновны, и предупреждал испанского короля, что не примет их в своих владениях. Действительно, когда первые испанские корабли с изгнанными иезуитами пытались высадить



их в Чивитавеккья, то папская береговая артиллерия открыла огонь и иезуитов пришлось высадить на Корсике, откуда они потом перебрались в Геную и Болонью. Папа так и не разрешил им селиться в своих владениях.

Тем временем Испания, Франция и Португалия все настойчивее требовали от «святого отца» официально запретить «Общество Иисуса». Климент XIII и слышать об этом не хотел. Не решаясь осудить «католических» королей за враждебное отношение к последователям Лойолы, он объявил незаконными действия своего самого слабого противника — герцога пармского, тоже запретившего орден.

E  
P.  
PORFVERZACASA



do tina

por

Женят силой

Глава португальского правительства маркиз Помбал предложил Испании и Франции оккупировать Церковную область и силой заставить Климента XIII распустить «Общество Иисуса». Пока велись об этом переговоры, Франция и Неаполь захватили папские владения, расположенные на их территориях, — Авиньон, Понтекорво и Беневент (Михневич Д. Л. Очерки из истории католической реакции (иезуиты). М., 1955, с. 245).

В начале 1769 г. давление бурбонских дворов на Климента XIII усилилось, и он был вынужден пообещать распустить ненавистный орден. Для этого в Ватикане был назначен на 3 апреля специальный кардинальский консисторий, но накануне папа внезапно скончался, испытывая острые рези в желудке. Ходили упорные слухи, что он был отравлен иезуитами.

Вместо консистория пришлось созывать кардинальский конклав для избрания нового папы. Это был один из самых бурных конклавов в истории папства. Иезуиты понимали, что на нем решается их судьба и поэтому старались возвести на папский престол своего ставленника. 185 раз голосовали кардиналы, прежде чем удалось избрать нового владыку католической церкви. Им оказался кардинал Лоренцо Ганганелли — Климент XIV из францисканского ордена, традиционного соперника «Общества Иисуса». Теперь судьба иезуитов была предопределена.

И все же потребовалось еще четыре года, прежде чем папский престол решился подписать смертный приговор своему «излюбленному чаду». Стремясь подтолкнуть Климента XIV, Карл III послал ему мемориал, в котором обвинял иезуитов в измене «священным постулатам их святого основателя», в заговорах против королей и

даже самого папского престола и требовал окончательного и абсолютного запрета преступного «Общества», а испанский посол при папском престоле граф Флоридабланка заявил папе, что дальнейшая задержка с запретом повлечет за собой роспуск всех других монашеских орденов в Испании. Наконец, Климент XIV сдался. 21 июля 1773 г. он издал декрет (бреве) «Домини ак редентос» (Бог и спаситель), запрещающий «на веки вечные» иезуитский орден. Менендес-и-Пелайо утверждает, что подлинными авторами декрета были Флоридабланка и испанский кардинал Селада и что он был напечатан из соображений безопасности — иезуиты могли помешать его публикации — в секретной типографии испанского посольства к Риму (Menendez y Pelayo M. Op. cit., p. 496).

«Вдохновенные, — провозгласил папа в декрете, — как мы надеемся, святым духом, движимые долгом восстановить согласие в церкви, убежденные, что „Общество Иисуса“ уже не в состоянии служить целям, во имя которых было учреждено, и движимые также другими причинами государственной важности и мудрости, объявляем о запрещении и искоренении на веки вечные „Общества Иисуса“ и всех связанных с ним постов, домов и институтов» (Lievano Aguirre I. Op. cit., p. 168).

Как следует из текста этого документа, папскому престолу изменило свойственное ему в таких случаях красноречие. По-видимому, Климент XIV испытывал страх перед янычарами своего таестолла, ибо одновременно с публикацией декрета последний генерал иезуитского ордена Лоренцо Риччи, который, согласно молве, именовал себя Светлостью, Всесильным королем Парагвая, Тукумана, Чили, Перу, принцем Мадагаскара, бароном Китайской империи (Kratz G. Op. cit., p. 5), был по приказу папы заточен в подземелье крепости Сант-Анджело. Вместе

с ним туда же попали его секретарь, советники и другие ближайшие сотрудники.

Климент XIV скончался год спустя после роспуска ордена. Смерть Климента XIV, как и смерть его предшественника, приписывалась козням иезуитов (Лозинский С. И. История папства. М., 1961, с. 360-361). Еще через год в казематах Сант-Анджело умер бывший генерал ордена иезуитов Лоренцо Риччи.

Так завершился процесс ликвидации ордена, привлекавший внимание католической Европы на протяжении многих лет. В ходе борьбы с иезуитским орденом, этим передовым отрядом клерикально-феодалной реакции, оттачивали свое идеологическое оружие его противники. Победа над иезуитами явилась одной из предпосылок Французской буржуазной революции 1789 г., крупнейшим политическим событием, предшествовавшим свержению французской монархии. Иезуиты и их сторонники не смирились с ликвидацией ордена. Руководители иезуитов перебрались — ирония судьбы! — во владения Фридриха II, неверного лютеранина, который в свою очередь надеялся использовать их в своих интересах. Не без ехидства прусский король приказал своему агенту в Риме аббату Колумбини сказать папе при удобном случае, что «касательно иезуитов мое неперемное намерение состоит в том, чтобы они существовали в моем государстве, к этому присовокупите, что так как я принадлежу к классу еретиков, то папа не может освободить меня от данного мною обязательства держать свое слово, а также от долга честного человека и короля» (Мирошкин М. Указ. соч., с. 29).

В Пруссии был избран новый глава иезуитского ордена Троил. Но покровительство Фридриха II длилось не-

долго: в 1776 г. он запретил иезуитам называться этим именем, а в 1781 г. положил конец их деятельности в Пруссии. Больше им повезло в России, где Екатерина II отказалась признать папское бреве о запрещении ордена и где его организации просуществовали до 1820 г. Но к тому времени орден уже был восстановлен (1814) папским престолом, и иезуиты вновь превратились в мощное подспорье реакционных сил в Испании и Португалии, где получили свободу действий уже вскоре после смерти Карла III и Жозе I, уход которых с исторической арены означал и конец просветительской деятельности Аранды, Кампоманеса, Флоридабланки, Помбала. По словам португальского историка М. Оливейры Мартинса, Помбал смог запретить иезуитский орден, но оказался не в силах истребить его дух, его воспитанников, которыми в Португалии являлись все, включая самого Помбала (Oliveira Martins M. Historia de Portugal, v. II. Lisboa, 1951, p. 231). То же самое можно сказать об испанских сторонниках просвещенного абсолютизма.

Указывая на причины упадка иезуитских миссий, Уильям З. Фостер писал: «Огромная „миссионерская империя“ иезуитов начала клониться к упадку в последней четверти XVIII столетия. Эта социальная сила препятствовала развитию капитализма в Америке. Изгнание иезуитов нанесло миссиям сильный удар. Распаду миссий способствовало и враждебное отношение к ним государства, которое видело в них соперника, стремившегося к политической власти, а также ненависть частных земельных собственников, которые вели с миссиями жестокую борьбу за рынки. Наконец, третьей причиной упадка миссий было сокращение притока крепостных, поскольку индейцы все сильнее сопротивлялись устремлениям миссионеров, и появление большого числа метисов, которые



не хотели жить в миссиях. В первой четверти XIX в. сотни миссий, некогда игравших виднейшую роль в экономической и политической жизни испанских и португальских колоний, почти полностью прекратили свое существование. Памятниками этой злополучной попытки создать в Новом Свете великую средневековую теократию остались лишь многочисленные старые церкви и монастыри» (Фостер У. З. Указ. соч., с. 139-140).

\*\*\*

Хотя именно представители просвещенного абсолютизма вели борьбу с орденом Лойолы и добились его запрещения, иезуитские и некоторые буржуазные историки пытаются доказать, что идеологи Просвещения якобы с положительной стороны оценивали деятельность «Общества Иисуса» по отношению к индейцам в парагвайских редукциях, причем такое мнение приписывается в первую очередь Вольтеру.

Самым решительным противником ордена из числа философов-просветителей XVIII в., в том числе Вольтеру, утверждает М. Мёрнер, «иезуитское государство» казалось «прекрасным экспериментом, путем которого европейский интеллект доказывал свою способность создать общество согласно определенному плану» (The Expulsion of the Jesuits from Latin America, p. 12).

Насколько обосновано такое утверждение? Его можно отнести только к Ш. Монтескье, который в «Духе законов», хотя и отмечает, что «Общество Иисуса» «в удовлетворении повелевать видит единственное благо жиз-

ни», высказывает мнение, что в Парагвае оно «вызвало из лесов рассеянные в них народы, обеспечило их пищей, снабдило их одеждой, и если бы все это повело лишь к тому, что больше людей стало заниматься промышленностью, то и этим было бы уже много сделано» (Монтескье Ш. Избранные произведения. М., 1955, с. 193).

Ш. Монтескье был наиболее консервативным из всей плеяды энциклопедистов, он опубликовал цитированную выше работу в 1748 г., накануне острых конфликтов с иезуитами в католических странах. Отсутствие правдивой информации об иезуитском «государстве» в Парагвае оказало свое влияние на взгляды Монтескье в этом вопросе.

Но если Ш. Монтескье действительно положительно оценивал деятельность иезуитов в Парагвае, то приписывать такое же мнение Вольтеру нет никаких оснований.

Вольтер был непримиримым врагом и изобличителем иезуитского ордена. Лойола, согласно Вольтеру, «достойн сумасшедшего дома», «сумасброд» (Вольтер. Бог и люди..., т. II, с. 165), иезуиты — мошенники, банкроты, преступники, цареубийцы и злодеи (Вольтер. Бог и люди..., т. II, с. 261, 355). «Даже после того, как Франция и Испания обратили их в пепел, — писал Вольтер об иезуитах, — они сохранили прежнюю спесь. Разрезанная на куски змея вновь подняла голову из-под груды этого пепла» (Вольтер. Бог и люди..., т. II, с. 174).

Что касается деятельности иезуитов в Парагвае, то ей посвящены самые едкие страницы «Кандида» — своеобразного сатирического репортажа, написанного по горячим следам событий середины XVIII в. Кокамбо, вольтеровский Санчо Панса, слуга Кандида, служивший в прошлом «сторожем в Ассумпсиоской коллегии» и знавший

парагвайскую вотчину иезуитов, «как улицы Кадикса», так ее описывает: «Удивительное у них государство. Оно имеет более трехсот миль в диаметре, разделено на тридцать провинций (*редукций?* — *И. Г.*). Los padres имеют там все, а народ ничего, это образец разума и справедливости. Что касается меня, то не знаю ничего более восхитительного, чем los padres, которые здесь ведут войну против испанского короля и против португальского, а в Европе исповедуют этих королей; которые убивают здесь испанцев, а в Мадриде посылают их на небо, это приводит меня в восторг. Вы увидите, что там вы будете счастливейшим из всех людей» (Вольтер. Избранные произведения. М., 1947, с. 71).

Попав к иезуитам в Парагвай, Кандид убеждается, что Кокамбо верно описал господствующие там порядки: отцы-иезуиты владеют неграми-рабами, живут в роскоши, пьют тонкие вина из хрустальных кубков, потребляют изысканные блюда из золотых чаш, в то время как индейцы трудятся «на солнечном припеке» и питаются маисом из деревянных чашек.

В этом государстве, являющемся юридическим владением испанского короля, «преподобный отец-провинциал не позволяет испанцам говорить иначе, как в его присутствии, и оставаться более трех часов в стране».

Вольтер со знанием дела указывает, что «правители Парагвая» принимают к себе на службу как можно меньше испанских иезуитов, они предпочитают иностранных подданных, которыми они могут свободно распоряжаться.

В редукции, которую посетили Кандид и Кокамбо, всем управляет барон Тудер-тен-тронк, родом из «гряз-

ной Вестфалии», иезуитский священник и полковник, наемник и авантюрист, у него семьдесят два поколения предков. Он хвастает: «Мы мужественно встречаем войска испанского короля. Ручаюсь, что они будут разбиты». Кандид по воле автора убивает иезуита.

Казалось бы, парагвайская глава «Кандида» убедительно показывает осуждение Вольтером иезуитского «эксперимента» в Парагвае. Ж. Десколя, современный иезуитский апологет, утверждает, что эта глава будто бы свидетельствует о «неловком положении Вольтера, который был раздираем, с одной стороны, желанием похвалить политическую систему, близкую его взглядам, а с другой — его антипатией к методам „Общества Иисуса“» (Descola J. Quand les Jesuits scmt du pouvoir. Paris, 1956, p. 78). Факт, однако, что Вольтер осуждал не только методы работы иезуитов, но и созданную ими систему порабощения в редукциях.

Примечательно, что Вольтер имел непосредственное отношение к ликвидации иезуитского «государства» и очень этим гордился. Частично принадлежавший ему корабль «Паскаль» был использован испанским правительством для переброски из Испании в Буэнос-Айрес войск, принявших затем участие в подавлении иезуитского сопротивления в Парагвае. Вольтер очень гордился этим обстоятельством. 12 апреля 1756 г. он писал из Швейцарии своей знакомой графине Лютцельбург: «Хотя я и небольшой охотник до новостей, необходимо, сударыня, чтобы я сообщил вам новости об Америке. Правда, что короля Николая не существует; но не менее верно и то, что иезуиты в Парагвае равны королям. Испанский король посылает четыре боевых корабля против достопочтенных отцов (подчеркнуто автором). Это настолько верно, что я, пишуший вам эти строки, я поставляю часть

одного из этих четырех судов. Я был, сам не зная как, материально заинтересован в одном большом судне, отправляющемся в Буэнос-Айрес; мы его предоставили правительству для перевозки войск. И в довершение удовольствия от этого обстоятельства корабль называется „Паскаль“; он отправляется сражаться против отпущенной морали (*moral relachee*). Этот маленький анекдот не будет неприятен вашей подруге; она не посетует на то, что я воюю против иезуитов, находясь в еретической стране» (Гордон Л. С. Вольтер и государство иезуитов. — В кн.: Вольтер Статьи и материалы. М., 1947, с. 69).

Об этом же сообщал Вольтер 16 апреля того же года своему школьному товарищу герцогу Ришелье, отмечая: «Вполне справедливо, чтобы „Паскаль“ воевал с иезуитами, и это очень забавно» (Гордон Л. С. Вольтер и государство иезуитов. — В кн.: Вольтер Статьи и материалы. М., 1947, с. 69-70).

Обличая деятельность иезуитов в Парагвае, автор «Кандида» стремился поразить католическую церковь в целом. Нельзя в этой связи не согласиться с мнением академика К. Н. Державина, который писал в своей биографии Вольтера, что изображенное в «Кандиде» «государство иезуитов с его колониальной эксплуатацией индейцев, с его политическими интригами и жадностью к накоплению земных богатств является обобщенным образом власти церкви. Вольтер весьма конкретно, пользуясь такими источниками, как „Histoire de Paraguay“ иезуита Шарлевуа (1756), обличает иезуитскую государственную систему в Новом Свете, но обличает не только ее. Его книга — удар по иезуитам и претензиям церкви, в частности католической, на первые роли в мирских делах. Этот удар дополняется картиной счастливого светского Эльдорадо, в котором царит естественная религия теизма

и где из жизни людей устранен один из основных двигателей пороков и преступлений — меновая ценность золота» (Державин К. И. Вольтер. М., 1946, с. 301).

На полях упомянутой выше трехтомной «Истории Парагвая» иезуита Шарлевуа, хранящейся вместе с библиотекой Вольтера в Эрмитаже, имеются комментарии писателя, весьма красноречиво рисующие его отношение к деятельности иезуитов в Парагвае. Так, на утверждение Шарлевуа, что иезуиты запрещали индейцам изучать испанский язык под предлогом охраны их нравственности, Вольтер отмечает: «Чтобы они зависели только от иезуитов, не допускается, чтобы они изучали испанский язык».

Шарлевуа обвиняет индейцев в лени, от которой иезуиты якобы их отучали, заставляя работать на так называемом «божьем поле»; Вольтер комментирует: «Ох, жулики!». Шарлевуа уверяет, что иезуиты пороли индейцев в их же интересах; Вольтер отмечает: «О, тираны! О, монахи!». Шарлевуа восторженно описывает религиозную процессию в редукциях; Вольтер пишет на полях: «Глупец!». Шарлевуа рассказывает случай с индейцем, умершим в отсутствие своего духовного наставника без покаяния и якобы воскресшего с его возвращением, чтобы причаститься и снова умереть, на этот раз уже навсегда; Вольтер замечает: «Наглый хвастун, старый сумасброд, нелепый бессмысленный болван, замолчишь ли ты?!». Шарлевуа оспаривает право светских властей управлять парагвайскими редукциями; Вольтер комментирует: «Ну что, иезуиты, разве это не пример вашей дерзкой наглости?» Шарлевуа сообщает, что войны, которые вели парагвайские иезуиты, сопровождались отлучением непокорных, которое снималось лишь по уплате соответствующего штрафа; Вольтер возмущается: «Отлу-



чение от церкви — и штраф! Все за деньги — ах, прохвосты!»». Шарлевуа призывает верующих, если того требуют интересы церкви, «убить своего брата, своего друга, своего ближайшего родственника»; Вольтер с иронией отмечает на полях: «Прекрасные слова и вполне миролюбивые» (Гордон Л. С. Указ. соч., с. 74-79).

Вряд ли эти пометки на полях сочинения Шарлевуа, как и сам «Кандид», который по справедливости называют антииезуитским памфлетом, дают основания причислить Вольтера к поклонникам иезуитского правления в Парагвае, как это пытается сделать Ж. Десколя.

# VERDVGO, P, CAST I

ga afeun to a men te  
ca mi en to ci es

des nu do en ce os en ni  
p r i n c i p a l o y n p o b r e o y n



so te na

pa re t

Так повелел господь

Вольтер, несмотря на его предсмертное «раскаяние», продолжает вызывать ненависть апологетов иезуитов. М. Менендес-и-Пелайо называет его «символом и воплощением духа зла на земле», «философской обезьяной», утверждая, что его критика религии находится «на уровне публичного дома, притона, солдатской казармы» (Menendez y Pelayo M. Op. cit, p. 376).

Не менее враждебно относились к иезуитам и другие энциклопедисты. Сама «Энциклопедия» была задумана как антииезуитское мероприятие, противостоящее иезуитскому «Словарю Трево» (Dictionnaire de Trevoux).

К. А. Гельвеции столь же беспощаден к иезуитам, как и Вольтер. Он называет их «одним из самых жестоких бичей наций» (Гельвеций К. А. О человеке, его умственных способностях и его восприятии. М., 1938, с. 291). В труде «О человеке, его умственных способностях и его восприятии» (1773 г.) Гельвеции писал: «Всякая монашеская организация страдает одним коренным недостатком — отсутствием реальной власти. Власть монахов основывается на невежестве и безумии людей. Но с течением времени человеческая мысль становится просвещенной или, во всяком случае, должна изменить форму своего безумия. Поэтому иезуиты, предвидя это, захотели соединить в своих руках светскую власть с духовной. Они хотели иметь возможность устрашать своими армиями государей, которых нельзя испугать кинжалом или ядом. С этой целью они заложили уже в Парагвае и Калифорнии основы новых государств. Если бы правители продолжали пребывать в прежней спячке, то через сто лет, быть может, было бы невозможно бороться с планами иезуитов. Соединение духовной власти со светской сделало бы их слишком страшными: они всегда держали бы католиков в

ослеплении, а их государей в унижении» (Гельвеций К. А. О человеке, его умственные способности и его восприятии. М., 1938, с. 289).

Не менее суров в оценке иезуитов Д. Дидро. В своем сочинении — «Добавление к „Путешествию Бугенвилля“» (Луи Антуан Бугенвилль (1729-1811) совершил в 1766-1769 гг. кругосветное путешествие, опубликовав о нем отчет в 1771 г.). Дидро дает резко отрицательную характеристику деятельности иезуитов в Парагвае. Он пишет, что «эти жестокие спартанцы в черной рясе обращались со своими рабами-индейцами так, как лакедемоняне с илотами, что они обрекали их на непрерывный труд, жирели от плодов их пота, не оставив им совершенно права собственности, держали их в тисках суеверия, требовали от них величайшего почитания, ходили среди них с бичом в руках, стегая им одинаково старцев и детей, мужчин и женщин. Если бы это положение вещей продлилось еще сто лет, их нельзя было бы изгнать без длительной войны между монахами и государем, авторитет которого они мало-помалу потрясали» (Дидро Д. Указ. соч., с. 180-181).

Утверждение, что иезуитам и другим миссионерам свойственна жертвенность, свидетельствующая якобы об их бескорыстии, высмеял в свое время Поль Гольбах. В сочинении «Здравый смысл, или естественные идеи, противопоставленные сверхъестественным» он писал: «Нас часто поражают и трогают рассказы о благородном мужестве и бескорыстном рвении иных миссионеров, проповедовавших свое учение с риском подвергнуться преследованиям и жестокостям. На основании таких подвигов во спасение человечества выводят заключение в пользу истинности религии, проповедуемой такими миссионерами. Однако по существу их бескорыстие — одна только види-

мость. Кто не рискует, тот и не выигрывает. Миссионер, идя на проповедь, испытывает судьбу, как всякий игрок, он знает, что, если ему посчастливится обратить свою паству, он станет ее неограниченным господином, тогда он может быть уверен в том, что обращенные окружают его заботами, уважением и почетом, тогда он с полным основанием может рассчитывать, что его ждет привольное и обеспеченное существование. Таковы истинные побудительные причины, подогревающие рвение и самоотвержение многих прорицателей и миссионеров, странствующих по всему свету» (Гольбах П. Письма к Евгении. Здравый смысл. М., 1956, с. 354-355).

Как следует из этих высказываний, идеологи Просвещения решительно осуждали деятельность иезуитов в испанских колониях Америки.

# Глава шестая. Церковь и рабство негров

Институт рабства, установленный колонизаторами в испано-португальской Америке, не только существовал на протяжении всего колониального периода, но и пережил его на многие десятилетия. Вначале рабство было отменено на Гаити (1790), затем в Мексике (1829), испанском Сан-Доминго (1831), Колумбии (1851), Уругвае (1853), Венесуэле (1854), Перу (1855), Аргентине (1864), на Кубе (1886), в Бразилии (1888). В английских колониях Карибского бассейна с рабством было покончено в 1833 г., во французских колониях — в 1848 г., в США — в 1863 г.

Рабство, по словам К. Маркса, самая бесстыдная форма порабощения человека (См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 15, с. 335), пронизывала все поры колониального общества, оказывая влияние на все стороны его жизни. Если колонии Нового Света служили подспорьем развивающемуся капитализму в Европе, то рабство в этой части света было оборотной стороной медали эксплуатации европейских рабочих или, как говорил К. Маркс, «для скрытого рабства наемных рабочих в Европе нужно было в качестве фундамента рабство *sans phrase* [без оговорок] в Новом свете» (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 769).

Особенно бесчеловечно эксплуатировались рабы на плантациях. Плантаторы выступали в роли рыцарей первоначального накопления. К. Маркс первым раскрыл капиталистическую сущность плантационного хозяйства.



Он писал, что на «плантациях, — которые с самого же начала рассчитаны на торговлю, на производство для мирового рынка, — существует капиталистическое производство, хотя только формально, так как рабство негров исключает свободный наемный труд, т. е. самую основу капиталистического производства. Но здесь перед нами капиталисты, строящие свое хозяйство на рабском труде негров» (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 26, ч. II, с. 329).

Во многих колониях рабство являлось основой экономики, источником благосостояния колонизаторов, латифундистов, плантаторов, собственников рудников. Работоторговля и рабовладельчество создавали определенный «стиль» жизни, для которого были характерны ничем не ограниченные жестокость, произвол, насилие. Хосе Марти писал, что «каждое утро вместе с солнцем поднимался над кубинской землей бич рабовладельца» (Марти Х. Избранное. М., 1956, с. 268), его щелканье раздавалось и во всех других колониях Америки. Рабов клеймили, некоторых подвергали изощренным пыткам, увечили. Особенно страдали женщины. Рабовладельцы не только насиловали их, но и нередко заставляли заниматься проституцией, присваивая себе, подобно сутенерам, их доходы. Восстания рабов сопровождались массовыми казнями, за беглыми рабами велась подлинная охота, их травили собаками, а при поимке обрезали уши, носы, кастрировали, избивали до смерти.

Рабовладельческая система повинна не только в порабощении и гибели миллионов африканцев, но и в том моральном ущербе, который она наносила обществу в целом, порождая расовые предрассудки, создавая расовые барьеры, расовую дискриминацию, жертвами которых было и в значительной степени продолжает еще оставаться небелое население во многих районах земного

шара. Как справедливо отмечал французский ученый Марсель Пренан, существование рабства всегда сопровождалось расизмом, который провозглашал неполноценность народов, подвергавшихся рабству (Prenant M. Raza y racismo. La Habana, 1940, p. 11).

С работорговлей были связаны королевская власть, церковь, суды, колониальные чиновники, многие посредники. В ней принимали участие крупнейшие банкирские дома, торговые фирмы, члены королевских семейств, аристократы Испании, Португалии, Англии, Франции, Дании, Голландии, немецких и итальянских государств. Все, кто только мог, кто располагал капиталом и связями, пытался поживиться за счет купли, транспортировки и продажи негров. Сделки финансировались банковскими домами и страховыми компаниями.

Рабов поставляла Африка. Главные центры работорговли находились в португальских колониях. Работорговля осуществлялась как бы треугольником. Из портов метрополий направлялись корабли работорговцев, груженные оружием, порохом и другими товарами, в Африку, где их обменивали на рабов. Из Африки корабли с рабами шли в колонии, откуда с колониальными товарами возвращались в Европу.

Сколько было завезено рабов в Америку за три с половиной столетия? Точных данных на этот счет не существует. По мнению авторитетных ученых, работорговцами было продано от 50 млн. до 200 млн. человек. Достигло же Америки не более 20 млн., из них 3/4 мужчины,<sup>[12]</sup>

---

<sup>12</sup> Фостер У. З. Негритянский народ в истории Америки. М., 1955, с. 35-36; Morner M. Race mixture in the history of Latin America. Boston, 1967, p. 17-18; Franco I. L. AfroAmerica. La Habana, 1961, p. 163-164. О значении негритянского фактора в современном этническом составе Латинской Америки говорят следующие цифры: потомки африканских рабов составляют 14% всего населения континента: 10% —

остальные погибли в пути. Рабов поставляли европейцам продажные вожди племен. Невольников сортировали: стариков и детей убивали, оставшихся в живых связывали группами друг с другом и гнали пешком к факториям, расположенным на океанском побережье. Больных, отстающих убивали. Из факторий рабов увозили на невольничьих кораблях «цивилизованных» христианнейших европейцев прочь от родной земли.

Рабов, которых называли «черной слоновой костью» или «индийскими предметами» (*piezas de Indias*), набивали в корабли, словно это были ящики или бочки. Закованных в кандалы, их укладывали вплотную друг к другу (нередко заставляли даже сгибать ноги в коленях). По словам одного капитана невольничьего судна, «негру на корабле отводилось меньше места, чем покойнику в гробу».

Условия пребывания в переполненных трюмах были невыносимы, особенно в непогоду, когда люки наглухо задраивались. На тропических широтах многие рабы умирали от удушья. Антисанитарное состояние на кораблях не поддается описанию. В море невольничьи корабли можно было обнаружить с наветренной стороны по их специфическому запаху на расстоянии нескольких миль. Чтобы поднять настроение рабов, многие из которых кончали жизнь самоубийством (бросались в море, отказывались от пищи или заглатывали язык), надсмотрщики заставляли их ударами бича петь и плясать на палубах.

---

в США, от 28 до 36% — в Бразилии, 46% — на Антильских островах, 6% — в Колумбии, 14% — в Эквадоре и 8% — в Венесуэле. В других странах процент значительно меньший. См.: Franco I. L. *La presencia negra en el A Nuevo Mundo*. La Habana, 1968, p. 19-20.

Но рабы гибли в пути не только от скученности, антисанитарии, болезней, самоубийств. Тех из них, которые осмеливались протестовать, стегали до смерти плетью, отрубали им руки или головы, выбрасывали живыми в океан на съедение акулам, чтобы другим было неповадно оказывать сопротивление. Многих невольников кидали за борт, когда на судне не хватало еды и питья вследствие неожиданно затянувшегося рейса. С больными оспой поступали точно так же. После запрещения работорговли Англией в 1807 г. капитаны невольничьих судов, опасаясь быть уличенными в нарушении закона, временами «избавлялись от вещественных доказательств, выбрасывая за борт всех рабов. Голодные акулы неотступно следовали за невольничьими судами» (Фостер У. З. Указ. соч., с. 40-42).

И все же, несмотря на потери в живых людях, работорговцы оставались в выигрыше, их доход иногда достигал 1000% на затраченный капитал.

Как же относилась католическая церковь к этой громадной человеческой трагедии, к этому геноциду, которому нет параллели в истории, если не считать преступлений против человечества, совершенных нацистами во время второй мировой войны? Этот вопрос большинство католических авторов старательно обходит молчанием. Читая многочисленные современные церковные истории, посвященные Латинской Америке, может показаться, что рабство в испанских и португальских колониях не существовало вовсе. Так, например, в двухтомной иезуитской «Истории церкви в Испанской Америке» говорится главным образом о споре, возникшем в период конкисты, о природе индейцев и законности их порабощения (Lopetegui L., Zubillaga F. Historia de la Iglesia en la America Española. Madrid, 1965, p. 72-77). Этот спор, как известно,

закончился признанием папским престолом и испанской короной индейцев людьми и запрещением обращать их в рабство. «Гуманизм» папы и королевской власти объясняется тем, что обращение в рабство индейцев сделало бы конкистадоров независимыми от короны и создало бы условия для отделения колоний от метрополии. Но это запрещение вовсе не означало, что индейцев не ввергли в кабалу, не эксплуатировали, не лишали жизни, не грабили. Об этом тоже умалчивают авторы упомянутой «Истории».

Что же касается рабства негров, то ему иезуитские историки посвятили в своем труде буквально несколько строк, отмечая, что XVI в. «начался ввоз черных рабов, чем была открыта грустная и достойная сожаления страница истории Запада в Америке. Испания была заинтересована в этой торговле, в особенности в первые времена после конкисты, хотя в основном она велась португальскими и итальянскими торговцами» (Ibid., p. 73). Далее говорится, что конкистадор Овандо привез с собой в 1502 г. несколько рабов-негров, которые бежали, в 1505 г. король разрешил Овандо приобрести еще 100 рабов, а пятью годами позже направил 50 новых рабов для работы в рудниках (Ibidem).

И это все! Как будто в природе не было миллионов рабов, доставленных в испанские колонии с ведома и разрешения испанской короны. Иезуитские историки ни словом не обмолвились и об отношении папского престола и католического духовенства к институту рабства, к борьбе за его отмену, которая велась на протяжении многих десятилетий в странах Латинской Америки, разделяя общество на два непримиримых лагеря — сторонников и противников рабовладения.

Напрасно мы искали бы ответы на эти вопросы и в другом весьма авторитетном сочинении «Церковь и государство в Латинской Америке» американского профессора Дж. Ллойда Мечема (Lloyd Mecham J. Church and State in Latin America. Chapel Hill, 1966). Автор обходит молчанием как наличие рабства в испано-португальской Америке, так и отношение к нему католической церкви.

Такую же позицию занимает и известный французский богослов Ив Конгар в своем сочинении «Католическая церковь и расовый вопрос», изданном ЮНЕСКО в 1953 г. (Congar I. M. — J. The Catholic Church and the race question. Paris, 1959). Казалось бы, сама тема сочинения обязывала автора определить отношение католической церкви к рабству — одному из источников расизма. Однако автор уклонился от разбора этого вопроса, голословно утверждая, что расизм всегда был чужд католической церкви.

Случайно ли такое замалчивание? Как мы увидим, вовсе нет. Оно отражает определенную точку зрения. Церковь поддерживала рабство и работорговлю, о чем современные католические авторы пытаются забыть. Впрочем, церковь (католическая и протестантские культы) относилась столь же благожелательно к рабству в Соединенных Штатах, как и в Англии.

Американские рабовладельцы и церковники выискивали в священном писании высказывания, призывающие рабов к повиновению своим хозяевам. В Библии нетрудно было найти такие цитаты (Фостер У. З. Указ. соч., с. 214). «Теоретическим» обоснованием для порабощения негров служила глава Бытия, в которой повествуется о том, как Хам, сын Ноя, увидел «наготу» своего охмелевшего отца. Рассерженный Ной проклял за это сына Хама — Ханаана,



пообещав, что «раб рабов будет он у братьев своих» («Бытие», гл. IV, ст. 5). Богословы утверждали, что негры являются потомками Ханаана и поэтому вполне законно обращать их в рабство.

Ссылаясь на Библию, церковники требовали от рабов терпения, послушания и повиновения. В особенности популярны были ссылки на послание апостола Павла к ефессянам, где он сравнивает Иисуса Христа с рабовладельцем, призывая рабов «со страхом и трепетом» повиноваться своим хозяевам («Евангелие», гл. VII, ст. 25). В XVII в. некоторые теологи утверждали, что, только сделав негров рабами, можно обратить их в христианство. Другие же доказывали, что негры, будучи идолопоклонниками, не имеют права на свободу (Franco J. L. *AfroAmerica*, p. 80).

Церковники угрожали невольникам жесточайшими загробными муками в случае сопротивления своим владельцам, освящали и оправдывали бесчеловечную эксплуатацию рабов. В XVIII и XIX вв. проповедники епископальной церкви в штатах Мэриленд и Виргиния внушали невольникам, что богу было угодно, чтобы они стали рабами. Их предостерегали, что всевышний гневается, когда они дерзки, неблагоразумны, упрямы, сердиты. Они не должны осуждать своего хозяина, даже когда он груб, скуп и жесток. Это дело всевышнего, а не их, и они должны предоставить ему наказывать хозяина (Aptheker П. *American Negro Slave Revolts*. New York, 1943, p. 56).

Стоит ли удивляться, что один из самых известных идеологов рабовладельческого юга XIX в. Александр Т. Стивене говорил: «Мне представляется, что утверждать, будто рабство само по себе порочно (подчеркнуто автором), вопреки всему тому, что сказано и написано о нем

в Библии, вопреки тому, что сам господь бог неоднократно благословлял отношения раба и господина, почти равносильно богохульству. Такие утверждения бросают тень на мудрость и справедливость, а также на веления господа, записанные во вдохновенных пророчествах, не говоря уже об их проявлениях во вселенной, нас окружающей» (Цит. по: Паррингтон В. А. Основные течения американской мысли, т. II Революция романтизма в Америке (1800-1860). М., 1962, с. 114).

Христианская религия, указывает Уильям З. Фостер, ссылаясь на самые разнообразные свидетельства эпохи, была в руках североамериканских плантаторов самым мощным средством придания видимости морального оправдания их рабовладельческой системы. В изображении церковников негры были прокляты и осуждены богом на безропотное служение белым в течение всей своей жизни. Для негров христианская религия была не вратами освобождения, а оковами рабства (См.: Фостер У. З. Указ. соч., с. 267).

К такому же выводу приходили как многие современники рабства, так и объективные его историки. Участник американского аболиционистского движения Джеймс Дж. Берни называл церковь «оплотом рабовладения» (См.: Фостер У. З. Указ. соч., с. 214). Американский историк К. Штамп писал: христианская религия поучала, что рабство — одобрялось всевышним и что неповиновение рабов означало неповиновение воле божьей (Stamp K. The Peculiar Institution. New York, 1956, p. 158). «Сегодня кажется непостижимым, — признается протестантский теолог У. Э. Виссер, — что так много служителей церкви участвовало в защите рабства и даже работорговли»

(Visser W. A., Hoff T. The Ecumenical Movement and the Racial Problem. Paris, 1954, p. 12).

Эрик Вильяме, премьер-министр Тринидада, автор книги «Капитализм и рабство», отмечает, что, как правило, английские плантаторы на Антильских островах противились принятию рабами христианства, опасаясь, что это позволит им более тесно общаться и составлять заговоры. Были и другие соображения сугубо материального характера. Губернатор Барбадоса в 1695 г. приписывал сопротивление плантаторов распространению христианства их нежеланию предоставлять своим рабам воскресные и праздничные дни отдыха. Даже в 1823 г. плантаторы отказывались разрешать неграм один день отдыха в неделю. Церковь послушно держалась такого же курса. Протестантское общество распространения Евангелия, владевшее плантациями на Барбадосе, не позволяло наставлять в христианской вере своих рабов, выжигало клеймо с надписью «Общество» на телах своих невольников, чтобы отличать их от принадлежавших светским владельцам.

Многие английские миссионеры считали: наилучший способ борьбы со злоупотреблениями рабовладельцев — самим приобрести рабов и плантации, чтобы таким практическим путем способствовать спасению душ плантаторов и успеху их предприятий. Моравские и баптистские миссионеры на островах Карибского бассейна без всяких колебаний приобретали рабов, владели рабами и служители англиканской церкви. Перед отменой рабства епископ Экзетерский владел 655 рабами, за которые получил в 1833 г. в качестве выкупа 12700 фунтов стерлингов.

Таким образом, позиция протестантских церковников была та же, что и позиция мирян. Квакеры, не при-

знававшие официальной английской церкви, не расходились с ней по вопросу о работорговле. Работорговля была одним из самых доходных видов капиталовложений для английских и американских квакеров. Название одного из невольничьих кораблей, прибывшего в 1793 г. из Бостона в Сьерра-Леоне, — «Усердный квакер» символизировало одобрение, с каким смотрели на работорговлю в квакерских кругах (Вильямс Э. Капитализм и рабство. М., 1950, с. 61-62).

Английский исследователь Стив Джакобссон в свою очередь отмечает, что англиканская церковь не проявляла никакого интереса к духовной жизни рабов, полностью солидаризировалась со взглядами рабовладельцев, считавших, что обращение рабов в христианство может подтолкнуть на борьбу за свободу и равенство с белыми (Jakobsson S. Am I not a man and a brother? British Missions and the abolition of the slave trade and slavery in West Africa and the West Indies. 1786-1838. Uppsala, 1972, p. 252-253).

Отношение протестантских церковников, да и то далеко не всех, к рабству и работорговле изменилось только тогда, когда этот институт стал экономически невыгодным молодой буржуазии. Некоторые протестантские церковники в США (методисты, баптисты, пресвитерианцы, квакеры), следуя интересам буржуазных прослоек, не связанных непосредственно с работорговлей, выступали с конца XVIII в. за ее отмену, другие, однако, продолжали яростно отстаивать рабовладельческий институт.

С ростом аболиционистского движения протестантская церковь в США раскололась на северную ветвь, выступавшую против рабства, и южную, выступавшую за

него. Отношение к рабству явилось причиной раскола методистской и баптистской церковью в 1844-1845 гг. В протестантских церквях Севера были сильны антирабовладельческие настроения, но высшее духовенство продолжало относиться к аболиционистам враждебно. В пресвитерианской и епископальной церквях, среди приверженцев которых имелось много рабовладельцев, раскол на северную и южную ветви произошел лишь в 1861 г.

Какую же позицию занимала католическая церковь США по отношению к рабству? Этот вопрос достаточно хорошо освещен в современной североамериканской историографии. Исследователи единодушно признают, что церковь в целом была на стороне рабовладельцев.

Вся католическая пресса США периода, предшествовавшего гражданской войне, поддерживала рабовладельцев. «Пайлот» — орган бостонской католической епархии, отражавший точку зрения американского епископата, писал в 1857 г.: «Право рабовладельцев владеть рабами равнозначно их праву обладать любой другой собственностью». В 1862 г. газета утверждала: «Эмансипация негров хороша в теории, но в жизни это другое дело; и не подлежит какому-либо сомнению, что черные Мэриленда живут лучше в рабстве, чем жили бы иа свободе».

Католический историк Джон Мэрфи в своей диссертации на тему об отношении американских католиков к иммигрантам и неграм вынужден признать, что «католическая пресса в общем единодушно признавала рабство институтом, с которым следовало в данных условиях смириться. Аболиционистам оказывалось сопротивление под предлогом, что они проявляли крайность в своих требованиях и что их поддержка могла поставить под угрозу

национальное единство. Сторонники рабства утверждали, что освобождение негров не приносит им пользы. Некоторые договаривались до того, что объявляли рабство естественным условием существования негров, для которых якобы было выгодно оставаться на положении рабов» (Murphy J. C. An analysis of the attitudes of American catholic toward the immigrant and the negro, 1825-1925. Washington, 1940, p. 77). В другом месте Мэрфи говорит: «Руководители католической церкви отрицали, что негры подвергались издевательствам. По их мнению, рабовладельцы относились справедливо к рабам. Они утверждали, что на рабовладельцев клеветали противники рабовладельческого строя» (Ibid., p. 137).

Во время гражданской войны в США католическая иерархия выступала на стороне рабовладельцев-южан. В разгар войны католическое духовенство южных штатов направило в Европу миссию во главе с епископом Чарлстона — Линчем и иезуитом Джоном Ванноном с поручением убедить правительства католических государств оказать Югу более активную поддержку (Maynard Th. The story of American Catholicism. New York, 1943, p. 372). Знаменательным является и то обстоятельство, что убийца президента Линкольна актер Бусс был католиком-фанатиком, воспитанником иезуитов.

Исходя из всех этих фактов Уильям З. Фостер с полным основанием приходит к заключению, что католическая церковь являлась в период гражданской войны «воинствующей прорабовладельческой организацией» (Фостер У. З. Указ. соч., с. 215).

Когда в 1891 г. архиепископ Айрланд выступил с осуждением расовой дискриминации, церковное руководство и Ватикан не поддержали его. Более того, слишком



либеральные взгляды Айрланда преградили ему пути к кардинальскому званию.

Об отношении католической церкви к негритянскому вопросу можно судить по тому, что между 1854 и 1934 гг. в США было возведено в священнический сан всего 14 негров, а в 1950 г. их было лишь 33 (Cougar I. M. — I. Op. cit., p. 49). Свою антинегритянскую ориентацию католическая церковь стала менять только с ростом массового движения против расовой дискриминации.

В отличие от США в латиноамериканской историографии вопрос о рабстве и работорговле — сравнительно новый. Его разработка началась по существу только после второй мировой войны, когда вышли в свет несколько крупных монографий по истории рабства в Бразилии, Венесуэле, Колумбии, на Кубе, Пуэрто-Рико, Санто-Доминго и других странах Латинской Америки. Повышенный интерес к этой теме в послевоенные годы объясняется ростом освободительной борьбы в этом регионе и подъемом негритянского и антирасистского движения в США, расширением фронта исследований истории Латинской Америки. Отсутствие монографий по истории рабства, аболиционистского движения, восстаний рабов, их участия в войнах за независимость делало картину исторического развития Латинской Америки неполной, искажало ее.

Новым в историографии являются работы по сравнительной истории рабства в республиках Латинской Америки и в США, породившие острую полемику между учеными о характере этого института в Западном полушарии. На данной проблеме необходимо остановиться более подробно, так как она имеет непосредственную связь с темой нашего исследования.

Полемика возникла после опубликования в 1946 г. работы американского историка Фрэнка Танненбаума «Раб и гражданин. Негр в Америке» (Tannenbaum F. Slave and Citizen. The Negro in the Americas. New York, 1946, 1963; Buenos Aires, 1968).

Автор утверждал, что положение рабов в испано-португальских колониях по сравнению с британскими, а также с США было значительно более терпимым. Это якобы выражалось, с одной стороны, в том, что власть рабовладельца над рабом ограничивалась законом, а с другой — в том, что освобождение за выкуп (манумиссия) раба всемерно поощрялось, считалось богоугодным делом. Раб якобы мог сравнительно легко выкупить себя, а получив свободу, становился юридически равным рабовладельцу.

Такого рода благожелательное отношение к рабу Танненбаум объяснял влиянием христианского, точнее католического, вероучения на образ жизни иберийских стран и их колоний. Американский исследователь утверждал, что католическая церковь рассматривала раба и его хозяина как равных перед богом, «братьев во Христе», в то время как в англосаксонском мире раб приравнивался к говорящему скоту и его освобождение всемерно затруднялось существующими законодательными актами. К тому же испанская корона обязывала рабовладельца крестить раба и давать ему религиозное воспитание. Рабовладелец был обязан способствовать духовному спасению раба, оберегать его от греховных поступков. Все это якобы вело к смягчению его участи.

Танненбаум писал, что, «хотя католическая церковь не выступала против рабства, там, где местные законы признавали его, она с самого начала осуждала рабо-

торговлю, запрещая католикам участвовать в ней. Правда, этот запрет не претворялся в жизнь, хотя в известной мере мог способствовать тому, что испанцы приняли незначительное участие в самой работорговле» (Tannenbaum F. Op. cit., p. 64).

Согласно испано-португальским законам, рабовладелец якобы не имел права отдельно продавать членов семьи раба. Более того, раб в случае жестокого с ним обращения будто бы мог заставить своего владельца через суд продать себя другому, более гуманному владельцу.

Ф. Танненбаум считает, что совместное посещение рабами и их хозяевами церковных служб придавало рабам моральный и религиозный статус, которого они не имели в англосаксонском мире. Наконец, у рабов были религиозные братства, располагавшие средствами и возможностями для выкупа невольников (Ibid, p. 65-66). Таким образом, приходит к выводу Ф. Танненбаум, благодаря гуманному влиянию католической церкви страны Латинской Америки смогли избежать расизма, расовой дискриминации.

С Ф. Танненбаумом в основном согласен другой американский историк — Станлей М. Элкинс. Он отмечает, что если в англосаксонских странах рабовладелец был окончательной инстанцией для раба и мог с ним обращаться как со своей вещью или животным, то в испано-португальском мире положение невольника зависело не только от его владельца, но и от королевской власти и церкви, которые являлись высшими административными и моральными инстанциями, в том числе и для самого рабовладельца.

Станлей М. Элкинс утверждает, что политика королевской власти и церкви в испано-португальском мире по

отношению к рабству была двойственной. Хотя обе эти инстанции считали рабство злом, актом, «противоречащим разуму и природе» (так творится в испанском средневековом кодексе «Сиете партидас», составленном при короле Альфонсе Мудром, 1252-1284), они «мирились» с ним, считая его экономической необходимостью. Вместе с тем они делали все возможное, чтобы облегчить участь раба. Церковь, утверждает Элкинс, выступая в роли высшего стража морали, была ответственна за человеческие права, которые сохранялись за рабом в пределах мрачной системы рабства (Elkins S. M. Slavery in Capitalist and noncapitalist cultures. — In: Slavery in the New World. New York, 1969, p. 21).

Элкинс ссылается на испанский рабовладельческий кодекс 1789 г., который не разрешал хозяевам подвергать рабов наказаниям, угрожающим их жизни, гарантировал им право на выкуп, обязывал рабовладельцев учить их основам римско-католической религии. Отметим, что указанный кодекс был принят вовсе не в результате стараний церкви, а под влиянием просветительных идей в период господства в Испании просвещенного абсолютизма, который пытался ограничить роль церкви в обществе. В колониях влияние кодекса было ничтожным, на Кубе он вступил в законную силу только в 1840 г.

Элкинс считает, что расовое смешение, характерное для испано-португальского мира, в отличие от англосаксонского является результатом двойственного королевско-церковного отношения к системе рабства в целом.

Резюмируя, Элкинс противопоставляет «либеральную, протестантскую, секуляризованную культуру Америки» «консервативной, патерналистской, католической, почти средневековой культуре Испании и Португалии и

их колоний в Новом Свете» (Ibid, p. 29-30), якобы более благожелательной для рабов.

Бразильский социолог Жильберто Фрейри в свою очередь утверждает, что ввиду особых культурных и психологических черт, присущих португальцам, в том числе «страстности», толкавшей их на неограниченные половые контакты с негритянками, рабство в Бразилии носило патриархальный характер по сравнению с англосаксонским миром (Freyre G. Casa Grande e senzala, v. I-II. Rio de Janeiro, 1961).

Эти взгляды нашли свое отражение и в научно-популярной литературе. Так, К. Эрик Линкольн в своей истории негритянского народа в США пишет: «Католическая церковь играла важную роль в отношении португальцев и испанцев к рабам, в особенности в Южной Америке и в других районах, где католицизм являлся господствующей религией. Требуя, чтобы рабов учили основам религии, церковь способствовала уменьшению неграмотности среди рабов и помогала им освоиться с новыми и враждебными для них условиями жизни. Кроме того, так как испанских и португальских женщин было немного в Новом Свете, церковь поощряла браки между иберийскими поселенцами и негритянскими и индейскими женщинами» (Lincoln C. Eric. The Negro pilgrimage in America. New York, 1967, p. 6).

К. Эрик Линкольн в своем восхвалении католической церкви доходит до того, что приписывает ее влиянию возникновение республики Палмарес на юго-востоке Бразилии в XVII в., в то время как эта республика была образована беглыми рабами вопреки, разумеется, воле рабовладельцев и действовавших с ними заодно церковников.

Точка зрения Ф. Танненбаума и его единомышленников встретила резкую отповедь со стороны ряда ученых в США и в Латинской Америке. Так, Марвин Харрис, автор работы «Расовые модели в Америке», не без основания утверждает: стремиться объяснить, почему к рабам в Латинской Америке относились лучше, чем в Соединенных Штатах, — пустая трата времени, ибо теперь никто не в состоянии доказать, что к ним в одном месте относились лучше, чем в другом. По мнению М. Харриса, «работладельцы любой национальности всегда были уверены, что их рабы являлись самыми счастливыми существами на земле» (Slavery in the New World, p. 43). В годы борьбы за отмену рабства в США южане утверждали: их рабы живут во сто крат лучше, чем свободные рабочие на Севере.

Один из апологетов рабства южанин Уильяме Грейсон следующим образом живописал в своей поэме «Наемник и раб» положение свободных трудящихся на Севере:

...Там Труд и Голод бой ведут всегда,  
И лишь со смертью кончится нужда;  
В лачугах тесных длань свою простер  
Угрюмый тиф и беспощадный мор,  
Там Голод, поиски начав свои,  
В небытие шлет новых жертв рои.

А вот как этот же певец рабства живописует «счастливую» жизнь невольников на Юге:

Но радостно, не ведая невзгод,  
Невольник на плантациях живет.



Всем, без чего бедняк разбит и слаб,  
В избытке обладает черный раб.  
Не знает он сомнений и забот,  
Ему вовек не страшен недород,  
В неурожай не знает он беды:  
Ему хозяин припасет еды.  
Здесь нищие от голода не мрут,  
Даров от стран чужих себе не ждут.  
В далекий край не едет селянин,  
Чтобы поведать гнет былых кручин;  
За хлеб и труд не ведая борьбы,  
Блаженны на плантациях рабы;  
И каждым клятва может быть дана,  
Что сказочная жизнь им суждена...

*(Цит. по: Паррингтон В. А. Указ. соч., с. 129-130)*

Чем не Аркадия, не древнегреческая демократия, наследниками и продолжателями которой считали себя рабовладельцы американского Юга? Если даже допустить, что рабовладельцы-южане были «добрыми», то это еще не делало раба свободным, а тем более равным его владельцу. Раб, как бы хорошо к нему ни относился хозяин, оставался бесправным и безгласным существом,

судьба которого всецело зависела от произвола владельца.

По поводу спора о том, в какой стране рабство было «хуже», американский историк Дэвид Брайон Дэвис отмечает: «Совершенно понятно, что современные исследователи были столь поражены длительным порабощением и деградацией южных негров и исключительной живучестью расовых предрассудков в Соединенных Штатах, что часто представляли американское рабство как особую систему неограниченной жестокости, превосходящую все прочие формы угнетения. Однако Томас Джефферсон утверждал, что в Риме императора Августа положение рабов „было значительно более тяжелое, чем черных в Америке“, и что список издевательств и жестокостей, обычных для Рима, был якобы неизвестен в Вирджинии. Апологеты американского рабства всегда с гордостью сравнивали мягкость их собственного института, якобы подтверждавшуюся быстрым ростом негритянского населения, с суровостью рабства в Вест-Индии или Древнем Риме, где быстро умиравшие рабы постоянно заменялись новыми невольниками. Но аболиционисты всегда склонялись доказывать, что рабовладельческая система их собственной страны или империи была самой худшей в истории» (Slavery in the New World, p. 60-61).

Шведский ученый Магнус Мёрнер в свою очередь пишет: «Утверждения, согласно которым религия, национальность или гражданство рабовладельца делали его более человечным или жестоким по отношению к рабу, решительно не подтверждаются фактами» (Morner M. Op. cit, p. 118).

Утверждения Ф. Танненбаума и его единомышленников о мнимом «превосходстве» рабства в католических

странах над протестантскими вовсе не новы. Еще в 1839 г., выступая в палате депутатов Франции, министр иностранных дел Токвиль говорил, что рабство во французских и испанских колониях носит характер особенно гуманный, доказательством чему якобы служат соответствующие королевские указы; что тамошние рабовладельцы относятся к своим рабам, как отцы к детям; что в результате доброго и гуманного отношения рабы очень редко пользуются правом самовыкупа из рабского состояния.

Бразильский государственный советник Лишбоа в свою очередь заявлял в 1853 г.: «Рабство не является столь уж большим злом для рабов, как последние заявляют, а рабовладельцы вовсе не бездушные чудовища, как их представляют. Рабство, будучи элементом, противным цивилизации и целям государства, является большим злом в первую очередь для самих рабовладельцев» (Цит. по: Nuñez Ponte J. M. *Sustenta teoria idilica de la esclavitud*. Caracas, 1948, p. 230).

Из таких высказываний можно было бы составить не один том. Подобного рода рассуждения решительно опровергались аболиционистами. Ричард Р. Мадден, английский консул в Гаване и уполномоченный по делам освобожденных рабов, в книге «Остров Куба», впервые опубликованной в 1844 г., писал, что если бы рабовладельцы действительно относились гуманно к рабам, то последние не надрывались бы на работе, их сносно кормили бы и одевали, смертность среди них была бы меньшей, а рождаемость более высокой, среди них было бы больше стариков, беременные не трудились бы в поле до момента родов, негры совершали бы браки в церквах и имели бы возможность посещать богослужения в дни праздников, за беглыми рабами не охотились бы с помо-

щью собак; рабовладелец, виновный в убийстве раба, привлекался бы к судебной ответственности.

Но ничего подобного не существовало тогда на Кубе. За соблюдение законов, в которых все это предусматривалось, наблюдали сами рабовладельцы. Правда, рабы, принадлежавшие к челяди, жили несколько лучше, чем трудившиеся на плантациях, но первых было незначительное меньшинство по сравнению со вторыми (См.: Madden R. R. *La Isla de Cuba*. Habana, 1964, p. 151-193). К тому же лучшее обращение с невольниками — личными слугами или служанками проживавших в городе плантаторов служило одним из средств закрепления системы рабства. Оно способствовало разъединению рабов и поставляло их хозяевам осведомителей и предателей, услугами которых пользовались для раскрытия заговоров, имевших целью уничтожить систему рабства (См.: Фонер Ф. С. *История Кубы и ее отношений с США. 1492-1845 годы (от завоевания Кубы до «эскалеры»)*. М., 1965, с. 231).

Рабы-ремесленники, жившие в городах и работавшие на оброк, также составляли незначительное меньшинство по сравнению с массой плантационных рабов, их положение было более терпимым. Однако и они подвергались жестокой эксплуатации, жили завоевания Кубы до «эскалеры»).

Мадден опубликовал стихи кубинца, бывшего раба Хуана Франсиско Мансано, в которых высмеивается рабовладелец, рисуя посетившему его английскому аболиционисту «райское» житье своих рабов:

Вы видите их вон там, на тростниковом  
поле,

У них нет причин, поверьте, сетовать на  
свою долю;

Нет у них ни в чем нужды, нет и желания  
другого,

Кроме работы, в которой нет недостатка  
большого.

Я был бы только рад, если б они  
расстались со мной,

И половины их хватило б здесь с лихвой.

Посмотрите сами — поле не столь уж  
далеко,

Как веселы наши негры, как им живется  
хорошо!

Как рады они работе! Какой у них  
цветущий вид!

Каким счастливым даже невольник может  
быть!

Усилий не жалеем, чтоб сделать их такими,

От этого выигрываем мы сами вместе с  
ними;

Но и помимо выгоды, сами понимаете,  
конечно,

Наш долг — заботиться о них и  
обращаться с ними человечно.

*(См.: Фонер Ф. С. История Кубы и ее отношений с США. 1492-1845 годы (от завоевания Кубы до «эскалеры»). М., 1965, с. 237)*

Большинство иностранцев путешественников, посещавших плантации Кубы в XIX в., свидетельствовали, что рабы здесь питались отбросами, ходили в отрепьях, работали по 16-18 часов в день. Средняя продолжительность их жизни на плантациях не превышала десяти лет. Путешественники ужасались тому, как часто рабы кончали жизнь самоубийством (Рабы верили, что после смерти их дух перенесется на родину, в Африку, чтобы возродиться во плоти. Зная это, рабовладельцы четвертовали тела самоубийц или казненных в присутствии остальных рабов, а затем сжигали их). Причины этого нетрудно понять, достаточно было увидеть инструменты пыток — оловянные маски, кандалы и зубчатые ошейники, которые многие невольники вопреки закону, запрещавшему заковывать рабов в кандалы, были вынуждены носить в качестве наказания за различные мелкие случаи неповиновения (См.: Фонер Ф. С. Указ. соч., с. 231).

В работах самого Жильберто Фрейри, не говоря уже об исследованиях Ф. Ортиса и других латиноамериканских ученых, приводится множество примеров жестокости, произвола, садизма испано-португальских рабовладельцев по отношению к своим рабам.

Автор монографии о жизни рабов в Венесуэле видный венесуэльский этнолог Мигель Акоста Сайгнес пишет: «Многие исследователи утверждали, что Испания относилась благожелательно к африканцам и их потомкам и что в Венесуэле рабовладельцы особенно снисходительно относились к невольникам. Само сравнение ис-



панского рабовладельческого режима с любым другим следует считать оскорбительным для памяти миллионов рабов, погибших в колониальное время, ибо было бы абсурдом обелять рабовладельческий режим только потому, что он был чуточку менее суров, или оправдывать пытки, лишение свободы или гибель людей только потому, что это делалось с чуточку меньшим садизмом или жестокостью. Рабство не может быть предметом извинений, а телесные наказания не могут в наше время оправдываться под каким-либо предлогом» (Acosta Saignes M. *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. Caracas, 1967, p. 227). И далее автор, опираясь на свидетельства современников и официальные документы, доказывает, что рабовладельцы творили в Венесуэле не меньшие зверства по отношению к рабам, чем это делалось в других странах, в том числе США.

Испанская корона исходя из донесений колониальных чиновников об особенно бесчеловечном отношении к рабам в Перу и Новой Испании разрешила в 1710 г. колониальным властям по просьбе рабов, подвергавшихся суровым наказаниям, перепродавать их более «гуманным» хозяевам (*Slavery in the New World*, p. 77). Однако неизвестно ни одного случая такой перепродажи. По-видимому, это королевское распоряжение, как и другие, ему подобные, оставалось мертвой буквой. Раб мог избавиться от своего хозяина-тирана только в том случае, если подавал на него жалобу в суд, представлял свидетелей, добивался положительного для него решения суда. Ничего подобного он, разумеется, не мог сделать, ибо на плантации находился в абсолютной власти своего владельца и его надсмотрщиков.

# NEGROS COMOLLEBAENTATA

paciencia y amor de Jesu Cristo los puenos  
negros y negras y el uellao de su amor no  
tiene caridad y amor de rogimo



se Or Gioso

COMO

*'Покровительствуют' неграм-рабам*

Что касается манумиссий, то они действительно имели место. Рабовладелец чаще всего отпускал на волю безнадежно больных или стариков, чтобы не заботиться о них, не лечить и не кормить их. Некоторые рабовладельцы, находясь на смертном одре, отпускали по завещанию на волю своих личных слуг, как правило, стариков. Иногда рабы, работавшие на оброке, покупали себе свободу. Но это были единичные, из ряда вон выходящие случаи. Если бы рабы так легко могли обрести свободу путем выкупа, как утверждает Ф. Танненбаум, то непонятно, почему они восставали против своих хозяев, поджигали плантации, скрывались в лесных дебрях, хотя это угрожало им при поимке мученической смертью, четвертованием, кастрацией.

Если рабовладельцы действительно так охотно отпускали невольников, как заверяют некоторые авторы, то какой вообще имело смысл приобретать их и тратить на это целые состояния, спрашивает доминиканский историк Уго Толентино. Он пишет: «Освобождение рабов в испанских колониях Америки, в том числе в Санто-Доминго, почти всегда являлось редким событием. Не следует смешивать, как это делают Танненбаум и Элкинс, благотворительный, но исключительный акт предоставления рабу свободы с благожелательным отношением к нему, которое хотя и предусматривалось законом, но встречало сильную оппозицию в колониальном обществе» (Tolentino H. *Raza e historia en Santo Domingo*, t. I. Santo Domingo, 1974, p. 137).

«Рабство, — пишет в свою очередь кубинский историк Рамиро Герра-и-Санчес, — породило по существу состояние постоянной войны между белыми и неграми, так как первые лишали последних их естественного права на свободу и в случае протестов или восстаний нещадно на-

казывали их, вплоть до того, что запарывали их на смерть. Рабство означало по существу непрерывное состояние войны. Белые считали, что право находится на их стороне. В силу освященного традицией закона они приобрели право собственности на слуг, уделом которых было подчиняться им, слушать их, работать и умирать для них. Негры, как бы невежественны и дики не были, смотрели на это по-другому. Их враждебное отношение к своим хозяевам носило оборонительный и поэтому справедливый характер. В конечном итоге все дело обстояло таким образом, что до тех пор, пока хозяин пользовался своей властью над невольниками, у последних не было никакой надежды на освобождение. У негров не оставалось другого выхода, как пытаться истребить белых» (Gnerra y Sanchez R. Manual de la Historia de Cuba. La Habana, 1938, p. 442).

Если согласиться с утверждением Ф. Танненбаума о преобладании испанской традиции благожелательства к рабам, то непонятно, почему именно Испания и Португалия оказали отчаянное сопротивление на Венском конгрессе 1814 г. принятию совместной декларации держав о немедленной отмене работорговли. Более того, даже в 1817 г., когда Испания такой договор подписала и согласилась, чтобы рабы, снятые с задержанных невольничьих кораблей, направлявшихся на Кубу, считались бы свободными (эмансипадос), она продолжала делать все возможное, чтобы поработить их. «Эмансипадос» по соглашению с Англией высаживались на Кубе и передавались на 7 лет под опеку плантаторам, которые должны были о них заботиться и приобщать к христианскому образу жизни. На практике плантаторы продолжали удерживать за собой «эмансипадос» как рабов и после этого срока. Учитывая большую смертность рабов на плантациях, вла-

дельцу ничего не стоило подменить умершего раба одним из «эмансипадос». За взятку приходской священник и сельский судья выдавали соответствующую справку. Рабовладельцы торговали «эмансипадос», как и другими рабами. «Пытаясь разрешить эту проблему, — пишет Филипп С. Фонер, — англичане предложили в случае перехвата невольников-негров немедленно освобождать их.

Однако кубинские власти ответили отказом. Они утверждали, что рост численности свободных негров на острове подорвет систему рабства и что немедленное освобождение невольников из Африки явится опасным примером для других невольников на острове» (Фонер Ф. С. Указ. соч., с. 233).

Когда англичане предложили вернуть всех «эмансипадос» в Африку, испанские власти на Кубе воспротивились и этому, ссылаясь на большие расходы, а также на то, что такое предложение «чуждо христианскому духу, так как оно означало бы вновь ввергнуть этих людей в омут язычества».

Если поверить утверждениям некоторых буржуазных и клерикальных авторов, то получится, что рабы души не чаяли в хозяевах, а хозяева — в рабах, рабовладелец был благодетелем, только для того приобретавшим раба, чтобы обратить его в добропорядочного христианина, спасти его душу и затем вернуть свободу. Колониальная действительность не имела ничего общего с этой сусальной рождественской открыткой.

Работорговцы не только не стремились облегчить положение рабов или освободить их, а жесточайшими карами подавляли любые их попытки улучшить свою долю, а тем более вырваться на свободу. Когда в середине XIX в. участились восстания рабов, «либеральный» губерна-



тор Пуэрто-Рико генерал Хуан Прим издал приказ (от 31 мая 1848 г.), согласно которому все негры и мулаты — рабы и свободные — за любое нарушение порядка предавались военно-полевому суду, который выносил приговор, не подлежащий обжалованию. Рабы за неповиновение карались смертной казнью, свободным неграм и мулатам отрубалась правая рука (Franco J. L. AfroAmerica, p. 110). Столь же «гуманно» относились власти к непокорным африканцам на Кубе и в Бразилии.

Факты опровергают и утверждение Ф. Танненбаума об отсутствии в Латинской Америке расизма, расовой дискриминации. Кубинский марксист Рауль Сеперо Бонилья в работе «Сахар и аболиционизм» с предельной убедительностью показал, что расизм был свойствен кубинским плантаторам, как «либеральным», так и консервативным, в неменьшей степени, чем плантаторам США. Кубинские плантаторы оправдывали рабство мнимой расовой неполноценностью негров. «Они считали, — пишет Р. Сеперо Бонилья, — что цвет кожи превращал негра в раба, а белого — в господина» (Sepero Bonilla R. Azucar y abolicion. La Habana, 1971, p. 125). Эти взгляды пустили столь глубокие корни на Кубе, что даже противники испанского колониализма — руководители войны за независимость 1868-1878 гг. — вначале выступали против отмены рабства и только после серьезных поражений встали на путь аболиционизма.

Но, может быть, иным было положение негров в Бразилии? Нет, категорически отвечает Ч. Боксер, известный специалист по истории Португалии и ее владений, «колониальная Бразилия была адом для черных» (Boxer Ch. Race Relations in the Portugese Colonial Empire. 1415-1825. Oxford, 1963, p. 114).



Многочисленные данные показывают, что бразильские рабовладельцы продавали отдельно рабов — членов одной семьи. Более того, рабовладельцы со спокойной совестью торговали своими собственными «незаконнорожденными» детьми, прижитыми от невольниц. Закон, запрещающий продажу собственных детей, был принят в Бразилии только в 1875 г. (См.: Morner M. *Op. cit.*, p. 117).

Подобно другим рабовладельческим обществам, в Бразилии провинившихся рабов обваривали кипятком, жаривали на медленном огне, подвергали другим изощренным пыткам. Всеми уважаемые плантаторы, сходившие за «приличных» и даже просвещенных людей, располагали в своих поместьях камерами пыток с набором палаческого инструмента, которым могла бы позавидовать сама «святая» инквизиция. Рабовладельцы подвергали «строптивых» рабов наказанию «новенас» — систематической порке в течение девяти или тринадцати дней, причем вызванные от ударов плетью рубцы для усиления пытки разрезались бритвой и натирались дьявольской смесью из мочи и соли. Жизнь раба на плантации начиналась с порки (двести ударов плетью) не за какую-либо провинность, а только для того, чтобы «объездить» его, запугать, отбить всякую охоту к сопротивлению и неповиновению. Рабовладельцы считали рабов существами низшего сорта, которыми можно было управлять, только применяя физические наказания. Это распространенное убеждение в расовой неполноценности рабов оправдывало режим ненависти и жестокости, который раб был не в силах изменить, ибо даже избиения со смертельным исходом оставались безнаказанными (*Slavery in the New World*, p. 77-78). Что же касается права ра-

ба купить себе свободу, то в Бразилии появилась возможность пользоваться этим правом только в 1871 г.

Чем же тогда объясняется отсутствие в странах Латинской Америки цветного барьера, который имеется в Соединенных Штатах?

Правильное объяснение этому явлению, на наш взгляд, дает американский исследователь Марвин Харрис. Он указывает, что в испанских колониях и в Бразилии негров и индейцев было в несколько раз больше белых. Между 1509 и 1790 гг. в испанские колонии Нового Света иммигрировало всего 150 тыс. испанцев, еще меньше португальцев переехало в Бразилию, в то время как рабов было сюда ввезено за этот же период несколько миллионов.

Иной была картина в британских владениях Вест-Индии. По данным переписи 1715 г., там проживало 375 тыс. белых и 60 тыс. рабов, приблизительно в то же время в Бразилии из 300 тыс. населения рабы составляли третью часть. По данным 1819 г., в Бразилии из 3618 тыс. жителей только 834 тыс., или меньше 20%, составляли белые, а в США из 9638453 человек их было более 80%, или 7866797 (Slavery in the New World, p. 51-53). В том же году на Кубе из 553033 жителей 313203 были цветными (или около 55%), включая 97 тыс. рабов (Ortiz F. Los negros esclavos. Habana, 1916, p. 22-23).

Преобладание негритянского населения над белым вынудило последнее, как отмечает М. Харрис, создать буферную метисную группу. Этой группе вменялись определенные экономические и военные функции, которые не могли выполнять рабы, а белых для этого не хватало. В Бразилии такими функциями были: изгнание индейцев из сахароводческой прибрежной зоны, захват их в рабство,

роль надсмотрщиков, охота за беглыми рабами (Slavery in the New World, p. 54). Последние две функции были характерны и для испанских колоний, в частности для Кубы. В испанских владениях мулаты составляли основную массу ополчения (милиции), которая в силу малочисленности испанских войск играла важную роль в обороне колоний от набегов пиратов и других противников Испании, а также в подавлении оппозиционных движений. Однако мулаты были лишены привилегий, которыми пользовались белые ополченцы (Race and Class in Latin America. New York, 1970, p. 17). Последние, например, не платили налогов.

Освобождение рабов всегда являлось следствием деятельности не колонизаторов, рабовладельцев и церкви, а революционных процессов, направленных против этой троицы. Так было в США (война между Севером и Югом) и в Латинской Америке (революция в Сан-Доминго, война за независимость испанских колоний 1810-1826 гг., Десятилетняя война за независимость Кубы (1868-1878), свержение монархии в Бразилии и т. д.).

Однако и после освобождения рабов расистские настроения проявлялись к неграм, а также к индейцам в писаниях идеологов господствующих классов. К примеру, аргентинский социолог Карлос Октавио Бунхе писал в книге «Наша Америка», опубликованной в начале XX в., что только потомкам выходцев из Европы присуща «христианская мораль», в то время как индейцы и негры, мулаты и метисы отличаются отсутствием «морального чувства» (Bunge C. O. Nuestra America. Ensayo de psicologia social. Buenos Aires, 1918, p. 184, 196).

Бунхе утверждал также, что негр не способен от природы по своим биологическим свойствам «выполнять

интеллектуальную и руководящую работу», а индейцев он осуждал за якобы присущий им «восточный фатализм». Говоря о мулатах и метисах, Бунхе отмечал: «И те, и другие порочны, атавистично антихристиане, похожи на двухголовую сказочную гидру, которая схватила, сжимает и душит своими гигантскими щупальцами прекрасную и бледную непорочную деву — Испанскую Америку» (Bange C. Op. cit., p. 149).

Расистских взглядов придерживался боливийский писатель Альсидес Аргэда, впервые высказавший их в книге «Больной народ» (1909), а затем ставший сторонником нацизма. И даже прогрессивный в целом аргентинский социолог Хосе Инхеньерос в своих ранних работах начала XX в. высказывался против негров и мулатов.

Каким же было отношение католической церкви к институту рабства, отличалось ли оно от политики американских католиков в этом вопросе? Можно ли говорить, как это делал Танненбаум, о симпатиях церкви к рабам?

Напомним, что христианская религия возникает в рамках Римской империи как религия поработенных, проповедующая равенство всех людей перед лицом бога. Равенство это мыслилось только в духовной области, а не в социальной. Освобождение предполагалось лишь в потустороннем мире в качестве награды за смирение перед страданиями в этой «юдоли плача». Церковная иерархия призывала поработенных не к свержению власти эксплуататоров, а к непротивлению злу, к покорности, терпению, повиновению перед сильными мира сего, ибо такова воля божья, помыслы же бога неисповедимы, не поддаются расшифровке, не оспариваются, не подвергаются сомнениям.

Правда, на протяжении веков можно найти папские документы, в которых осуждалась работорговля, но это было в тех случаях, когда папа таким образом пытался осудить своих противников, например венецианцев, занимавшихся торговлей рабами, или англичан. Но проходила конфликтная ситуация, и папский престол тут же забывал о своих анафемах против работорговли. Папство не осуждало ни португальских, ни испанских работорговцев, ни католических королей Испании и Португалии, запродававших патенты на торговлю рабами (асиенто) и взимавших за каждого ввозимого в колонии раба пошлину.

Некоторые сторонники колониализма обвиняют Бартоломе де Лас Касаса в том, что он якобы первый предложил ввозить негров-рабов и поэтому повинен в распространении рабства в Новом Свете. Это обвинение не подкрепляется фактами. Лас Касас не был ни первым, кто выдвинул эту идею, ни ответственным за то, что она привилась в колониях. Ответственность за рабство несут испанская корона, колониальные власти и поддерживавшая их церковь (Ortiz F. *Contrapunteo cubano del tabaco y azucar*. La Habana, 1963, p. 418-419).

Рабство было весьма распространенным явлением в Испании XV-XVI вв. Католические короли Испании сами участвовали в работорговле, как, впрочем, и Христофор Колумб еще до открытия Америки. Испанские короли обращали в рабов пленных мавров, дарили их папам (Los primeros memoriales de fray Bartolome de Las Casas. La Habana, 1972, p. 79). Только в Севилье в 1568 г. насчитывалось 6327 рабов (Morner M. *Op. cit.*, p. 16). Колумб рассчитывал превратить в рабов индейцев, во всяком случае первых индейцев, которых он послал в Испанию в

«подарок» Фердинанду и Изабелле, он считал своими рабами.

Обращает внимание не то, что Бартоломе де Лас Касас советовал вместо порабощения индейцев, быстро вымиравших от непривычного для них труда на плантациях и в рудниках, ввозить в колонии рабов из Испании, а то, что никто из его современников, в том числе церковники, не возражал против его предложения, ибо все они считали порабощение негров естественным правом белого человека, узаконенным королем и церковью.

Вопрос об ответственности Бартоломе де Лас Касаса за установление рабства в испанских колониях был подробно рассмотрен Фернандо Ортисом (Ortiz F. *Contrapunteo...*, p. 356-431). Кубинский ученый отмечает, что первое королевское разрешение на ввоз негров-рабов в Новый Свет было дано 16 сентября 1501 г., то есть за 15 лет до предложения Лас Касаса. Фернандо Ортис обращает внимание на то, что Лас Касас был далеко не единственным представителем церкви, ходатайствовавшим о ввозе черных рабов в колонии. В 1510 г., по свидетельству хрониста Эрреры, доминиканские монахи обратились с такой же просьбой к королю и год спустя получили разрешение на ввоз рабов (*Ibid.*, p. 363). 22 июня 1517 г. монахи-иеронимиты, которым было временно поручено управление островом Эспаньола, тоже просили короля (со ссылкой на мнение находившихся на острове францисканцев и доминиканцев) направить к ним негров-рабов, но уже не из Испании (они считали их «развращенными» и склонными к бунту), а «босалес» — «диких», не говорящих по-испански, прямо из Африки. Свою просьбу они повторили 18 января 1518 г. Об этом же говорит прошение, направленное Карлу V в том же году иеронимитом Бернардино до Монсакедо и его кол-



легами по ордену монахами Луисом Фигероа и Алонсо де Санто-Доминго. Причем последние просили разрешить им направить экспедицию за неграми к Зеленому Мысу и Гвинее (Ibid., p. 367-369).

К чести Лас Касаса следует сказать, что он впоследствии изменил свой взгляд на рабство и одним из первых, если не первый и единственный представитель духовенства в XVI в., осудил его с такой же решительностью и страстностью, с какой он осуждал рабство индейцев.

Вот как описывает Лас Касас изменение своих взглядов в своем знаменитом труде «История Индии»: «Еще до изобретения мельниц (*перерабатывающих сахарный тростник. — И. Г.*) некоторые жители острова (*Эспаньолы. — И. Г.*), у которых был прикоплен кое-какой достаток, нажитый потом и кровью индейцев, захотели получить разрешение на закупку в Кастилье негров-рабов, ибо видели, что индейцев у них скоро совсем не останется. Были среди них и такие... которые обещали клирику Бартоломе де Лас Касасу (*о себе автор говорит в третьем лице. — И. Г.*) отпустить на свободу всех своих индейцев, если тот раздобудет и достанет разрешение и лицензию, по которой они смогут завезти на остров дюжину-другую негров. Ввиду этого, поскольку упомянутый клирик по вступлении короля на престол (*подразумевается Карл V. — И. Г.*) оказался у него в большой чести... и обрел возможность влиять на ход событий в Индиях, он добился от короля, чтобы испанцы здешних островов получили право ввозить негров-рабов из Кастильи и таким образом смогли бы освободить индейцев».

Но в скором времени, признается далее Лас Касас, ему пришлось раскаяться в том, что он подал королю та-

кую мысль, и он понял, что обращать в рабство негров так же несправедливо, как и обращать в рабство индейцев, а потому не очень-то мудрое средство он предложил, посоветовав ввозить негров, чтобы освободить индейцев, хотя он предлагал вначале, чтобы негров брали в плен на законном основании. При все этом он не был уверен, что неведение и добрые намерения послужат ему оправданием.

«А так как число сахарных мельниц, — пишет Лас Касас, — день ото дня росло, росла и потребность в неграх, которые должны были там работать, потому что для водяной мельницы нужно самое малое 80 человек, а для трапиче<sup>[13]</sup> — человек 30-40; и соответственно увеличилась доля, которая отчисляется от прибыли в королевскую казну. Следствием этого было и то, что португальцы, которые с давних пор не покладая рук грабят Гвинею и вопреки всякой справедливости обращают в рабство негров, видя, что мы так нуждаемся в рабах и даем за них хорошую цену, еще пуще стали усердствовать и усердствуют поныне, захватывая негров в неволю и в рабство всеми бесчестными и гнусными способами, какими только могут. Нет, сами негры, увидев, сколь жадно ищут их, алчут, ведут несправедливые войны друг против друга и всевозможными недозволенными способами похищают одни других и продают португальцам. И таким образом мы повинны в грехах, которые совершают те и другие, не говоря уж о том, что сами берем грех на душу, покупая негров. Доходы с этих лицензий и с той доли, которая причитается казне, император предназначил на

---

строительство алькасаров<sup>[14]</sup> в Мадриде и в Толедо, и оба были построены на эти деньги... После того как негров отправили работать на плантации, они познали и смерть, и болезни от тяжелых трудов, а также из-за употребления напитка, который изготавливают они из тростникового сока и пьют; и таким образом они, что ни день, умирают во множестве. А потому при всякой возможности они бегут группами, и берутся за оружие, и, стремясь избавиться от рабства, убивают и истязают испанцев каждый раз, как им представится случай, и оттого ни одно из мелких селений острова не чувствует себя в безопасности. Таково новое бедствие, обрушившееся на этот край» (Лас Касас Б. де. История Индии. Л., 1968, с. 402-404).

Приведенные выше факты и рассказ самого Лас Касаса его реабилитирует от каких-либо обвинений в ответственности за введение рабства в Новом Свете, хотя сам покровитель индейцев считал себя виновным в этом преступлении. Однако даже Лас Касас не подвергал сомнению законность самого института рабства. В этом он оставался ортодоксальным католиком, как, впрочем, и во всем остальном, включая его приверженность к инквизиции (Ortiz F. Contrapunteo..., p. 390), которую он также предложил перенести в заморские владения Испании. Мы одобряем Лас Касаса не за его церковную ортодоксальность, а за отклонения от нее, за то, что он, оставаясь преданным трону и церкви католиком, возвысил свой голос в защиту индейцев, осудил их конкисту и порабощение, за то, что он осудил работорговлю и рабство негров вопреки господствовавшему тогда мнению. Иначе говоря, нас привлекают в нем те его доблести и достоинства, за

---

<sup>14</sup> Крепость, замок и королевский дворец.

которые его ругают и ненавидят по сей день реакционеры.

Законность института рабства, в частности рабства негров, никогда не оспаривалась ни папским престолом, ни церковью ни в метрополиях, ни в колониях. Диспут между Лас Касасом и Сепульведой о законности порабощения индейцев и объявление их свободными папским престолом (что было сделано в угоду королевской власти, опасавшейся усиления влияния конкистадоров-работорговцев) подтверждают это. Действительно, если бы церковь осуждала в принципе рабство, то не было бы и спора о законности порабощения индейцев и отпала бы необходимость провозглашения их свободными. Что касается рабства негров в Новом Свете, то папский престол никогда не осуждал его, зато предавал анафеме борцов за независимость, требовавших его отмены. Более того, папство выступало против отмены рабства и в XIX в., когда в Европе и Америке развернулось мощное аболиционистское движение.

В 1815 г. на Венском конгрессе папский представитель кардинал Гонзальви решительно отказался осудить работорговлю. Сообщая об этом папе римскому, Гонзальви писал, что, «осудив работорговлю, мы (*т. е. католическая церковь. — И. Г.*) можем оскорбить католические государства, настаивающие на сохранении этого обычая, приносящего большую пользу их денежным интересам». Испания согласилась отказаться от работорговли в 1817 г., причем ее католическое величество получило отступного в размере 400 тыс. фунтов стерлингов в виде компенсации за понесенные убытки (Franco J. L. *AfroAmerica*, p. 102).

Папский престол бездействовал еще 22 года, и только в 1837 г. папа Григорий VI высказался против работорговли. Но даже тогда папа в угоду рабовладельцам не преминул выступить в защиту рабства, утверждая, что оно не является злом для раба, если он принадлежит доброму хозяину, и не служит помехой для достижения рабом «царства небесного».

Даже когда в 1888 г. в Бразилии было отменено рабство, папа Лев XIII в послании епископам этой страны счел возможным напомнить, что церковь со времен Римской империи учила рабов смирению и терпению и никогда не одобряла их «насильственного освобождения».

Католическая церковь, от которой зависела духовная жизнь общества, стремилась подчинить своему влиянию и духовную жизнь рабов. Но с какой целью? Конечно, не для того, чтобы призывать их к восстанию, к борьбе за свободу, а чтобы увещевать безропотно сносить ярмо рабства.

Испанская корона в свою очередь была заинтересована использовать церковь для духовного порабощения рабов. Корона призывала рабовладельцев крестить рабов, учить их молитвам, содержать с этой целью на плантациях церковников. Об этом говорится в королевском распоряжении — так называемом Каролинском черном кодексе от 31 мая 1789 г., изданном в развитие декрета, разрешавшего свободу работорговли, от 28 марта того же года. Декрет создавал условия для быстрого роста числа рабов в колониях. Чтобы предотвратить восстания, кодекс призывал плантаторов не тиранить и не морить голодом рабов, предоставлять им минимальный отдых, медицинскую помощь, сносный кров. Все это делалось в

интересах самих же рабовладельцев, ибо должно было продлить жизнь раба и тем самым увеличить доходы его владельца.

Гумбольдт с иронией писал о «гуманизме» этого кодекса, установившего длину плети, которой наказывали раба, и регламентировавшего силу и число ударов, наносимых невольнику за нарушение воли рабовладельца (Humboldt A. von. *Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente*, v. II. Caracas, 1956, p. 105).

В первом разделе кодекса, озаглавленном «Просвещение», говорилось об обучении раба основам католической религии:

«Каждый хозяин, независимо от состояния и положения, обязан научить своих рабов основам католической религии и необходимых истин, чтобы рабов можно было окрестить год спустя после их доставки в мои владения; хозяин обязан объяснить рабам христианскую доктрину в праздничные дни, в которые их не будут заставлять работать, за исключением сбора урожая. Хозяева поместий обязаны содержать священника, который будет в положенные дни справлять службу и объяснять христианское вероучение, предоставлять святыне дары и выполнять другие обязанности, следя за тем, чтобы всегда после работы была бы произнесена вечерняя молитва в присутствии хозяина или его управляющего с большим достоинством и набожностью» (См. текст Каролинского черного кодекса в кн.: Acosta Saignes M. *Op. cit.*, p. 361).

Соблюдалась ли эта статья черного кодекса? Вовсе нет. Американский исследователь Роланд Т. Эли отмечает, что так как указанная статья не приносила дохода короне, то последняя не заботилась об ее соблюдении (Ely



R. T. Cuando reinaba su majestad el azucar. Buenos Aires, 1963, p. 466). То же относится и к другим статьям кодекса, направленным на смягчение участи раба, которые игнорировались их владельцами, а местные чиновники, зависевшие от плантаторов или сами являвшиеся таковыми, в свою очередь закрывали глаза на произвол, царивший в угодьях сахарократов.

Когда в XIX в. на Кубе участились восстания рабов, вопрос о необходимости привлечения церковников для их укрощения вновь стал предметом обсуждения в кругах колониальной администрации. В 1845 г. испанские власти провели специальное расследование для выявления средств, с помощью которых можно было бы держать рабов в повиновении. В решении прокурора заморского департамента при кабинете министров в Мадриде говорилось по этому поводу следующее: «Без помощи религии, которая контролировала бы рабов, они никогда не будут прилежно выполнять порученное им дело, не будут лояльными по отношению к своим владельцам. Религия наставляет и руководит ими, внушая им мысль, что за пределами этого мира — места испытания имеется другой мир высшего и вечного блаженства, которого удостоятся те, кто будет терпеливо сносить выпавшие на его долю невзгоды и строго выполнять свои обязанности, а непокорных ждут вечные муки. Без такой помощи религии рабов практически невозможно заставить работать хорошо, им трудно будет сохранить свою жизнь, являющуюся для них непосильной ношей. Живя между плетью и ненавистью, работой и смертью, поджидающей их на каждом шагу, они часто предпочитают смерть, ибо ничего не знают о Вечной жизни или представляют ее с неверных позиций язычника. Успокоение, которое несет наша божественная вера несчастным, позволяет им сносить не

только с терпением, но даже с презрением лишения и труды, налагаемые на них рабством» (Midlo Hall G. *Social control in slave plantation societies. A comparison of St. Dominique and Cuba*. Baltimore, 1971, p. 45-46).

Опасаясь, что религиозные проповеди могут внести смуту в ряды рабов, и не желая оплачивать услуги церковников, рабовладельцы уклонялись от их услуг. Они требовали, чтобы им самим было поручено блюсти о «спасении» душ «индийских предметов». И они добились своего. В 1842 г. колониальные власти поручили заботиться о религиозном воспитании рабов их владельцам (Ibid., p. 47). Согласно распоряжению департамента внутренних дел и полиции острова Кубы от 14 ноября указанного года, рабовладельцам вменялось в обязанность учить свои «предметы» премудростям католической религии. Если же это не выполнялось в сроки, которые, по мнению властей, соответствовали бы «способностям» рабов и условиям их жизни, то на рабовладельцев мог быть наложен штраф в размере 50 песо (Ortiz F. *Los negros esclavos*, p. 482). Следует ли говорить, что столь расплывчатая формулировка превращала эту угрозу в пустой звук.

В Сан-Доминго в XVII в. рабов было мало. Их владельцы считали тогда, что «самое лучшее средство добиться преданности рабов — сделать из них добрых христиан» (Midlo Hall G. *Op. cit*, p. 40). Но в XVIII в., когда насчитывались уже сотни тысяч рабов и в их среде росло сопротивление своим поработителям, колониальные власти, опасаясь, что невольники могут использовать церковные службы для подготовки заговоров, стали не допускать их и даже свободных черных и мулатов в церкви. Губернатор колонии Фенелон говорил по этому поводу в 1767 г.: «Я прибыл с европейским предрассудком в поль-

зу просвещения рабов, которое должно осуществляться согласно принципам нашей религии. Но интересы разумной политики и сильнейшие гуманитарные соображения противятся религиозному просвещению. Безопасность белых требует, чтобы черные пребывали в полном невежестве. Я пришел к твердому убеждению, что с черными следует обходиться как с диким зверьем» (Ibid., p. 42).

Колониальное духовенство со своей стороны не проявляло интереса к участи рабов в этой колонии. Многие церковники очутились в Сан-Доминго в результате ссылки за свои преступления в метрополии или бежали оттуда, опасаясь судебного преследования. Но даже если бы они и хотели облегчить участь рабов, они не смогли бы ничего сделать из-за сопротивления властей и рабовладельцев (Ibid., p. 42-43). Там же, где рабы выполняли церковные обязанности, это вовсе не облегчало их жизнь, как пытаются утверждать некоторые церковные авторы, а еще более отягощало ее, ибо в каторжной работе на плантациях, выматывавшей их силы, прибавлялись часы хождения в церковь, не говоря о том, что призывы церковников беспрекословно повиноваться рабовладельцу лишали раба воли, делали его неспособным к борьбе за облегчение своей участи. Раб, стоящий перед рабовладельцем на коленях и просящий у своего мучителя благословения, — вот символ благодетельного влияния церкви на институт рабства.

Апологеты церкви утверждают, что предписание рабовладельцам освобождать невольников от работ в католические праздники якобы давало рабам дополнительно к воскресным дням еще около 35 свободных дней в году, а освящение церковью браков рабов якобы лишало их хозяев возможности разделять семьи при продаже в

другие руки. Факты опровергают эти досужие вымыслы. На плантациях во время сбора урожая работа длилась без соблюдения праздников, а рабовладелец с такой же свободой и безнаказанностью продавал отдельно своих невольников — мужа, жену и их детей, как и засекал их при желании насмерть. Впрочем, церковники не только не возражали против применения порки к провинившимся рабам, но и сами призывали применять эту «воспитательную» меру воздействия к тем из них, кто непочтительно относился к католической церкви и ее служителям (Slavery in the New World, p. 148).

Испанские церковники с рвением, достойным лучшего применения, оправдывали всевозможными богословскими аргументами рабство и отстаивали его законность. Они «доказывали», что для негров быть запродавшими в рабство — величайшее благодеяние, ибо рабское состояние позволяет им «искупить» себя, очиститься от грехов и тем самым получить возможность обрести «царство небесное». Таким образом, отмечает кубинский историк М. Морено Фрагинальс, в изображении церковников рабовладельческая плантация из места чудовищной эксплуатации превращалась в храм добродетели, а работорговля — в богоугодное дело (Moreno Friginals M. El Ingenio. La Habana, 1964, p. 48).

Что это было действительно так, показывают многочисленные церковные трактаты и руководства для священников. В одном из таких руководств, написанных испанским священником Антонио Николасом Дуке де Эстрада и изданном в 1797 г., рекомендуется настоятелям приходов в рабовладельческих плантациях никогда не перечить надсмотрщикам, подвергающим рабов наказаниям, даже если эти наказания несправедливы; не оспаривать действий надсмотрщиков; не обращаться с жалобами на

них к рабовладельцам; не выступать в защиту рабов. На жалобы рабов отвечать, что они сами виновники своих несчастий, ибо не выполняют хорошо своих обязанностей.

А. Н. Дуке де Эстрада предписывал настоятелям в своих проповедях приравнивать Христа к надсмотрщикам, отличавшимся свирепостью и жестокостью, и предупреждать строптивых рабов: «Христос, подобно надсмотрщику, все недостатки ваши видит и запоминает. Если не будете выполнять его заповеди, — а главная из них — беспрекословное повиновение вашему владельцу, — он вас накажет на том свете, как на этом наказывает вас надсмотрщик».

Настоятели, поучал Дуке де Эстрада, должны внушать рабам следующую мысль: «Бог сделал меня рабом, он желает, чтобы я работал на моего хозяина, и я буду работать на него, так повелевает мне бог» (Ibid., p. 149).



00 1-4 00

50614 610



sus negros y negras esta  
 na compasiva para  
 de omne y no conge  
 me por los espanols  
 los y los buenos eslabos lo lie  
 mor de Dios y nobleza se ligty y  
 sean qly 30 nos y meo por ellos co

# CONSEDERACION COMO MALTRATA.A



Миссионер Хуан Перпинья-и-Пибернат, действовавший на Кубе в XIX в., говорил рабам: «Не пугайтесь мук, которые вам приходится переносить. Рабом может быть ваше тело, но душа ваша свободна улететь, когда пробыет час, в счастливую обитель избранных» (Ibid., p. 58).

Испанский священник Хуан Баптиста Касис в книге о положении на Кубе, изданной в 1869 г., год спустя после начала Десятилетней войны кубинского народа за независимость, писал, что «негритянская раса терпит последствия наказания и проклятья, как это следует из библейского рассказа о Ное и его детях. Ее неполноценность утверждалась на протяжении столетий. Искупление Иисуса Христа относится ко всем людям, как учит католическая вера, однако народы и индивидуумы негритянской расы совершили преступление против свободы, отказавшись от участия в благодеяниях, предоставленных нам Спасителем, пролившим божественную кровь за всех людей» (Ortiz F. Marti y las razas. La Habana, 1953, p. 71).

На протяжении веков католическая церковь запрещала неграм и мулатам вступать в ряды духовенства, в монашеские ордены. В 1739 г. папа Климент XII мотивировал этот запрет тем, что чернокожих, метисов и мулатов «общество в целом презирает, считает недостойными занимать общественные должности и руководить духовной жизнью других лиц» (Race and Class in Latin America, p. 19).

Церковники считали людьми «подлой расы» как рабов, так и свободных негров и мулатов, детей которых не принимали в учебные заведения, находившиеся в колониальный период под контролем духовенства. В уставе гаванского колледжа Сан-Карлос, написанном в 1769 г. епископом Эчеверрия, было сказано, что в «колледж не

допускаются негры, мулаты и метисы, и даже в случае, если этот недостаток покрывается многими добродетелями, и невзирая на какие-либо соображения семейного положения, интересы просвещения, уважение и пользу, ибо все это вместе взятое означает меньше, чем авторитет, благородство и доброе имя колледжа...» (*Historia de a Nation Cubana*, v. I. La Habana, 1952, p. 10).

Вначале церковная иерархия настаивала, чтобы на каждой плантации имелась своя часовня (капелла) с капелланом. Но когда обнаружилось, что капеллан наживался на этой должности, а епархиальному начальству перепали только крохи, то оно стало отказывать плантаторам в праве учреждать на своей территории собственные приходы и требовало, чтобы рабов женили и крестили в городских церквях и хоронили на городских кладбищах. Плантаторы отказывались подчиниться. Они писали жалобы королю, доказывая, что несут незаконные потери, отвлекая рабов на хождение в расположенные далеко от плантаций приходы. Особенно решительно они отказывались хоронить умерших рабов на городских кладбищах. Для этого требовались носильщики, перевозить же труп на лошади считалось «позорным», тем более если речь шла о женщинах. Рабовладельцы утверждали, что раб мог совершить над трупом святотатство. Дело в том, что многие рабы были лишены возможности обзавестись семьей. На плантациях держать рабынь считалось неэкономичным, хотя хозяева объясняли это религиозными мотивами: таким образом, якобы можно было избежать греховных внебрачных контактов. Между тем отсутствие рабынь на плантациях способствовало не укреплению морали, как лицемерно заявляли церковники, а распространению всякого рода половых извращений, которые и давали основу для подобного рода подо-

зрений. Эти споры, как правило, заканчивались в пользу плантаторов, которые откупались соответствующей мздой от церковников.

Плантаторы также требовали освободить рабов от соблюдения постов, что якобы сказывалось на их здоровье и работоспособности, а кроме того, дорого стоило хозяевам, ибо в постные дни рабов кормили привозной рыбой (бакалао — вяленая треска). И этот спор был решен в пользу рабовладельцев: церковь согласилась, чтобы рабы соблюдали только два поста в году — в пятницу и субботу страстной недели.

Рабовладельцы выиграли и в споре о том, какие праздники должны были соблюдать рабы. По церковному праву полагалось, чтобы они соблюдали все церковные праздники, включая воскресенье. Рабовладельцам это было не выгодно. Во время уборки тростника, его помола и варки сахара работа велась непрерывно, а сахарный завод останавливался для чистки и ремонта оборудования не раз в неделю, а раз в 8, 9 или 10 дней. К этой остановке плантаторы требовали приурочить «воскресенье», хотя и оно не было днем отдыха для раба: этот день он использовал для работы на своем крохотном участке (конуко). Церковь согласилась и на это требование рабовладельцев, как она согласилась и на резкое сокращение других праздников для рабов под тем благовидным предлогом, что безделье развращает человека и толкает его на греховные поступки. В XIX в., отмечает М. Морено Фрахинальс, «никогда не прекращался помол сахарного тростника из-за религиозных праздников, хотя плантаторы утверждали обратное. Документы плантаций показывают, что даже в рождественскую ночь рабы трудились, несмотря на то, что этот день считался самими

сахарозаводчиками обязательным праздником, т. е. нерабочим днем» (Ibid., p. 163).

Рабы трудились до полного истощения всех физических и духовных сил. Многие засыпали во время работы на сахарных заводах, грузили тростник в бессознательном состоянии, попадая под машины, калеча себя. Надсмотрщикам рекомендовалось подстегивать их плетью, чтобы не дать заснуть. Во время сафры, согласно утвержденному в 1843 г. властями распоряжению, рабочий день длился 16 часов, 2 часа уделялось еде и отдыху и 6 — сну, но на крупных плантациях рабочий день длился все 20 часов (Ibidem). Женщины работали наравне с мужчинами. Их дневная норма рубки тростника, как и мужчин, равнялась 400 аробам, т. е. приблизительно 4 тоннам. Дети рабов трудились с полной нагрузкой с 5-6-летнего возраста. Такой же нещадной эксплуатации подвергались и законтрактованные рабочие-китайцы (так называемые кули) и индейцы из Юкатана (Мексика), которых стали ввозить на Кубу во второй половине XIX в. в связи с прекращением работорговли.

Немало споров между церковью и плантаторами было и по поводу уплаты десятины. Ее размер равнялся приблизительно 5% стоимости производства плантации. Естественно, что плантаторы отказывались платить в таком объеме десятину, они стремились обмануть церковников, снизить полагающуюся с них мзду до минимума. Церковники требовали предъявления бухгалтерских книг для точного установления размеров десятины. Плантаторы с возмущением отвечали, что такой контроль означает покушение на священный институт частной собственности и является антихристианским и «аморальным». Церковь вначале сдавала в аренду сбор десятины богатым и поэтому влиятельным плантаторам, которые аван-

сировали ей сумму-минимум, а потом старались получить от своих «коллег» максимум. За эти старания им полагался определенный процент. Такой «концессионер» назывался «рематадор». С развитием сахарной плантационной системы церковникам все труднее было находить надежных «рематадоров». Чем больше богатели плантаторы, тем решительнее они отказывались вносить десятину; чем шире развивались их торговые связи с международным рынком, тем «прохладнее» становилась их католическая вера. Если до XIX в. плантации чаще всего назывались именами святых, покровительство которых, как ожидалось, должно было обеспечить благоденствие, то позже имена святых исчезают из названий плантаций. Сахарократы отходят от церкви, становятся масонами, рационалистами, свободомыслящими. Церковь же, боясь потерять богатую клиентуру, идет на уступки.

В 1804 г. королевским постановлением новые плантации освобождаются от уплаты десятины, а для старых она замораживается на уровне указанного года. Церковь не возражала против такого решения вопроса о десятине.

Два обстоятельства способствовали тому, что споры между церковной иерархией и плантаторами всегда разрешались компромиссом. Первое заключалось в том, что многие церковные иерархи были связаны родственными узами с плантаторами, а второе — в том, что сама церковь владела плантациями и извлекала, таким образом, прибыли из рабского труда. Чаще всего это было доленое участие, полученное путем завещательных дарений приходам, монастырям, церквям и даже «чудотворным» иконам, хранившимся в них. Плантаторы надеялись таким образом, с одной стороны, приумножить при помощи божественного провидения свои доходы, а с другой —

облегчить себе доступ в райскую обитель. Такие дарственные записи в завещаниях особенно часто практиковались до XIX столетия. Так, например, монастырь св. Клары получал долевы́е доходы с 20 плантаций, икона св. Игнатия была пайщицей плантации «Сан Хуан Непомусено», икона св. Христа дель Буэн-Виахе получала доходы с плантаций семьи Карденас Пеньяльвер. Семинарский колледж имел 25 тыс. песо от доходов двух плантаций (Madden R. R. *Op. cit.*, p. 54).

Об отношении церкви к рабству на Кубе можно судить по ответам кубинского общественного деятеля Доминго дель Монте на вопросы англичанина Роберта Р. Маддена в ноябре 1838 г.:

— Имеют монахини рабов?

— Некоторые богатые монахини имеют рабов в личном услужении.

— Обязаны ли сельские священники посещать рабов в поместьях?

— Да, но они появляются там только по вызову владельца для крестин и свадеб.

— Рабы посещают церковные службы?

— На сахарных плантациях — нет. На очень немногих кофейных плантациях и в местах, где поблизости имеется церковь, иногда разрешается рабам посещать воскресную обедню.

— Знакомят ли рабов в поместьях с основами христианской веры?

— Нет. В перерыве между сборами урожая принято читать «Отче наш» на сахарных плантациях, это единственное прямое отношение к вере, которое там имеется.



Что касается знакомства с моралью и догмами христианства, то о них сами рабовладельцы понятия не имеют.

— Имеют ли священники свободный доступ в поместья?

— Священники обязаны указывать рабовладельцам на недостатки в преподавании христианской доктрины и на несоблюдение церковных правил по отношению к рабам. Однако никто из служителей церкви не решается делать это.

— Многие ли священники владеют поместьями и рабами?

— Большинство из них имеют такие поместья и относятся к рабам, как и другие жители острова.

— Отстаивает ли духовенство существование рабства?

— Духовенство здесь слепо следует политическим и моральным принципам, исходя из которых остальная часть населения защищает рабство (Saco I. A. *Historia de la esclavitud*, t. V. Habana, 1944, p. 362-365).

Если в англоязычных странах в аболиционистском движении принимали участие некоторые протестантские секты, то в испанском мире церковники, за редким исключением<sup>[15]</sup>, отсутствовали в движении против рабства. В Испании и ее владениях восторжествовала точка зрения Аристотеля об извечности рабовладельческого института, которую в свое время с таким пылом защищал Сепульведа в полемике с Лас Касасом. Более того, в XIX

---

<sup>15</sup> Например, кубинский патриот Феликс Варела-и-Моралес предложил либеральным кортесам в 1822-1823 гг. отменить рабство. Ф. Варела жил затем в эмиграции в США, фактически порвав с церковной иерархией.

в. католические теологи, в том числе Хаиме Бальмес и аббат Бержье, с пеной у рта доказывали, что отмена рабства приведет к падению нравов общества, развратит рабов, вновь превратит их в дикарей, что их освобождению должен предшествовать длительный период «подготовки», воспитания гражданских добродетелей, о чем должны были заботиться, разумеется, рабовладельцы (Corvin A. F. *Spain and the Abolition of Slavery in Cuba, 1817-1886* Austin, 1967, p. 170-173.)

Настоятель гаванского кафедрального собора Усера в середине XIX в. всемерно защищал рабство, утверждая что негры — это дикари. Усера требовал отменить закон, карающий работорговцев смертной казнью, под предлогом, что смертная казнь противна католическому вероучению (Ibid., p. 198).

Поучительная дискуссия разгорелась в испанских кортесах в 1873 г. при обсуждении закона об отмене рабства на Пуэрто-Рико. Противники закона доказывали, что он порожден мятежным духом гегелианской философии. Пуигг, епископ Пуэрто-Рико, заявил, что аболиционизм противоречит католическим доктринам. Сторонники закона обвиняли церковь в том, что она всегда выступала в поддержку рабства. Депутат от Пуэрто-Рико Санрома в своем выступлении отметил, что св. Августин выводил рабство от первородного греха; св. Амврозий называл рабство «божьим даром»; французский богослов Боссюэ доказывал, что право на порабощение людей получает победившая в войне сторона; св. Фома, следуя Аристотелю, считал рабство естественным правом. Другие аболиционисты отмечали, что церковники, противясь отмене рабства, действуют вопреки вероучению Иисуса Христа (Corvin A. F. *Op. cit*, p. 289-290).

В Венесуэле, как и в других испанских владениях, служители культа покупали и продавали негров, наживались на их рабском труде, расплачивались за долги рабами, меняли их, сдавали в наем (Brito Figueroa F. *El problema Tierra y Esclavitud en la Historia de Venezuela*. Caracas, 1973, p. 198-200).

Такая же картина наблюдалась и в Аргентине, где первыми покупателями рабов были священники. В 1588 г. казначей кафедрального собора в Сантьяго-де-Эстеро купил двух рабов. В 1590 г. епископ Витория продал двух рабов учителю школы при кафедральном соборе этого же города (Sempat Assadourian C. *El trafico de esclavos en Cordoba. 1588-1610*. Cordoba, 1965, p. 45). По данным за 1778 г., только в Кордобе около 37% всех рабов (550 из 1519) являлись собственностью церковных организаций (Endrek E. *El mestizaje en Cordoba. Siglo XVIII y principios del XIX*. Cordoba, 1966, p. 26). В церковные приюты и школы принимались дети свободных негров и мулатов, но только в качестве слуг (Ibid, p. 50-51).

Даже священники Педро Клавер и Алонсо де Сандоваль (XVIII в. Новая Гранада), осуждавшие жестокое отношение к рабам, не ставили под сомнение законность института рабства. Сандоваль, автор трактата о рабстве, обратился за разъяснениями к португальскому иезуиту Брандао из Луанды, который заверил его, что в Португалии никто никогда не осуждал рабства негров. Не осуждали рабства и епископы, и ученые, и достойные мужи в португальских колониях Сан-Томе, Зеленого мыса и Луанды, откуда велась работорговля. «Мы живем здесь, — писал Брандао, — уже сорок лет, и здесь были ученые отцы церкви, и в Бразилии, где были наши просвещенные братья по ордену, и никто из них не считал работорговлю незаконной. Мы и отцы в Бразилии покупаем рабов для

наших нужд без каких-либо угрызений совести» (Sandoval A. de. *Naturaleza policia sagrada i profana. Costumbres i ritos disciplina y catechismo evengelico de todos etiofes.* Sevilla, 1627, p. 388). Даже в середине XIX в. сторонники рабства в Колумбии утверждали, и в этом они были правы, что нет ни одного текста, ни одной доктрины, исходящих от отцов церкви, в которых бы владение рабами квалифицировалось как преступление, как «кража» (*Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura.* Bogota, 1969, N 4, p. 83).

Наличие в некоторых странах Латинской Америки негритянских организаций кабильдо (Кабильдо — муниципалитет, совет, самоуправление) и конфратий-братств (в Бразилии — эрмандади), в которых участвовали как свободные негры, так и рабы, на первый взгляд, может служить подтверждением тезиса о лучшей доле рабов в испано-португальских странах, ибо таких организаций или их аналогов в США и английских колониях не было.

Что же представляли собой эти организации? Кабильдо имелись в основном на Кубе и в Бразилии, они получили распространение в XIX в. — тогда, когда происходил, с одной стороны, «расцвет» рабовладельческого общества, с другой — мощный рост аболиционистского движения. Кабильдо представляло собой самоуправленческую организацию взаимопомощи, существовавшую только в крупных городах и объединявшую негров — свободных и рабов (в основном ремесленников, работавших на оброк, и слуг) по племенному признаку. Члены кабильдо избирали свое руководство — «короля», «королеву», «майорала» (надсмотрщика), тамбурмажора, кассира. Внешне деятельность кабильдо проявлялась главным образом в участии ее членов в католических праздниках,

в религиозных и карнавальных шествиях, где они выступали, как принято было тогда говорить, «согласно обычаям их нации» — со своими плясками и песнями. Почему власти, рабовладельцы и церковь разрешили деятельность кабиьдо? Эта организация действовала на негритянскую массу «успокаивающе», сдерживающе, она позволяла контролировать настроение негров, страх перед которыми никогда не покидал власть имущих. Контроль осуществлялся через руководителей кабиьдо, подбиравшихся из числа «надежных» африканцев. Церковь в свою очередь считала, что она через кабиьдо укрепляет свое влияние в негритянской среде.

Конфрадии, или религиозные братства, возникали при приходах, и их назначение было более узким: участие в религиозных обрядах, главным образом в погребении своих членов. Конфрадии находились под большим церковным контролем. Братства, как отмечает американский исследователь Карл Н. Деглер, пользовались ограниченным влиянием, они действовали главным образом в городах и на плантационных рабов не распространялись (Degler de Neither black nor white. Slavery and Race Relations in Brasil and United States. New York, 1971. p. 36). Существование конфрадии и кабиьдо позволяло еще ту же затянуть петлю контроля над деятельностью городского негритянского населения. И кабиьдо, и конфрадии были порождением рабовладельческого строя, с отменой рабства они распались и исчезли, не оставив следа.

Американский историк Герберт С. Клайн, анализируя положение рабов на Кубе, пишет: «Хотя церковь не могла отменить жестокостей тяжелого плантационного рабства, она сумела изменить жизнь рабов до такой степени, чтобы обеспечить им минимум времени для отдыха и не-

зависимости от белых. Церковь также смогла обеспечить самовыражение всем рабам, что позволяло им выйти за строгие пределы зависимости многими путями и таким образом утвердить их человеческую личность и потенциал. Наконец, рабы смогли создать систему обычаев и отношений, утверждавших негра как человеческую личность, что позволило ему полностью слиться с кубинским обществом, когда тяжелый режим рабства был разрушен» (Slavery in the New World, p. 151).

Герберт С. Клайн идеализирует роль католической церкви по отношению к рабству. Приведенные нами факты опровергают его высказывания.

Служители культа и колониальные власти делали все возможное, чтобы противопоставить негров кубинским патриотам. Испанские колонизаторы при поддержке церкви создавали из негров бандитские шайки «псевдопартизан», которым разрешалось грабить и убивать патриотов. Колонизаторы убеждали негров, что движение патриотов возглавляется белыми рабовладельцами — врагами черных.

По этому поводу великий кубинский патриот Хосе Марти писал: «Испания хочет отнять у революции союзника. О, первая, святая, великая революция!<sup>[16]</sup> Ты вырвала негра из рук Испании и объявила братом своим. А теперь страх перед тобой вынуждает Испанию дать ему полное равноправие, которое ты завоевала для него, которое может быть только естественным следствием данного тобой ему освобождения. Но тщетны происки Испании... Купить людей, заставить их служить тирании, служить врагам революции, бросив им в качестве подачки

---

<sup>16</sup> Имеется в виду Десятилетняя война за независимость Кубы (1868-1878).



права, о которых они не могли и мечтать, если бы не революция, является оскорблением» (Марти Х. Указ. соч. , с. 271-272). Марти писал далее, что негр-кубинец жаждет истинной свободы, счастья и культуры, свободного труда в справедливой стране, он стремится освободить свою родину от колониального ига. Он желает всего этого не как негр, а как кубинец, ибо позор и произвол нависли над ним, как и над всеми кубинцами. Марти выражал твердую уверенность, что когда наступит день новой вооруженной борьбы с испанцами, то негры примут в ней самое активное участие. Так в действительности и произошло. Победа кубинского народа над испанскими колонизаторами в войне 1895-1898 гг. была сведена на нет вторжением на Кубу американских оккупантов. Куба попала под контроль империалистов США, которые при поддержке церковников, быстро переметнувшись к новому хозяину, продолжали: насаждать на острове расовую дискриминацию.

Негритянские массы вовсе не были согласны с ролью партий, которая отводилась им в республике, контролируемой американскими империалистами. Они боролись за свои права. Их поддерживало молодое рабочее движение. Это была нелегкая борьба. Кубинская буржуазия, угодничавшая перед США, продолжала твердить о «негритянской опасности», якобы угрожавшей Кубе. В 1912 г. власти спровоцировали восстание негритянского населения, при подавлении которого погибло свыше 3 тыс. человек (Portuondo Linares S. Los independientes de Color. Historia del Partido Independiente de Color. La Habana, 1950).

Вплоть до свержения тирании Батисты в 1959 г. негры на Кубе подвергались дискриминации, в стране процветал бытовой расизм. С этим злом покончила толь-

ко кубинская революция, впервые уравнивая не только в законе, но и в жизни черных и белых жителей острова. Только тогда негритянское население «полностью слилось с кубинским обществом»!

Отношение церкви к рабству в Бразилии мало чем отличалось от Кубы.

Американский исследователь Роберт Конрад, опровергая вымыслы сторонников рабства, утверждающих, что Бразилия была раем для рабов (Degler C. N. Op. cit., p. 35), пишет: «После длительного, трудного путешествия раб прибывал в чуждую и враждебную для него страну, в которой господствовала экономическая и правовая система, обычаи и предрассудки, возникшие не для удовлетворения его потребностей и тем более наслаждений и даже не для того, чтобы способствовать его личному выживанию. Его доставляли в Бразилию для работы, для производства товаров, предназначенных на экспорт в Европу, и он был разменной монетой в этом процессе. Он был инструментом производства в первую очередь, и только в виде исключения — человеческим существом, обращенным в христианство, хотя работорговля и рабство очень часто оправдывались обращением в христианство язычников, что выдавалось за положительное следствие невольничества. Если к рабу относились с человеческой добротой, это было исключением из правила. Но в более широкой экономической и социальной схеме вещей он был орудием, которое держали с наименьшими издержками...

Он был вьючным животным, объектом инвестиции и торговли, строкой в бухгалтерской книге. Раб представлял ценность, „ходячую“ собственность, которой можно было торговать, которую можно было заложить, сбывать

с торгов, обменивать посредством объявлений в ежедневной прессе, закрывать, как скот, на ночь, посылать, как портящийся товар, по самой низкой цене, добиваться от него послушания и работы, как от мула или быка» (History of Latin American Civilisation, v. 2. London, 1967, p. 207).

Карл Н. Деглер решительно опровергает мнение Ф. Танненбаума о якобы благотворном влиянии католической церкви в Бразилии на рабов. Как и в Соединенных Штатах, пишет он, религия использовалась церковью в Бразилии для поддержки рабства, а не его ослабления. Священники заверяли плантаторов: «Исповедь — это противоядие восстанию, ибо исповедник учит раба, что его владелец подобен отцу, которого он обязан любить, уважать и слушаться» (Degler C. N. Op. cit., p. 35).

Церковь была в Бразилии одним из крупнейших рабовладельцев. Так, иезуитская латифундия Санта-Круз в 1768 г. имела 1205 рабов, в монастыре Дестерро в Баии при 74 монахинях состояло 400 рабов, монастырь в Олинде имел свыше 100 рабов (Bastide R. Les religions africaines ou Brasil. Paris, 1960, p. 72, 156) и т. д. Церковники относились к своим рабам не менее жестоко, чем другие рабовладельцы. Известны случаи убийства рабов монахами. Часто монахи силой заставляли мулаток выходить замуж за негров: «темное» потомство ценилось больше, чем «светлое».

# CONZEDERACION COMOLEMALT RATA



Развлекаются

В энженио (на сахарных заводах) и фазендах (плантациях) церковь стала придатком «*casa grande*» — господского дома, рядом с которым она возводилась. Часто на плантациях в роли священника выступал один из сыновей плантатора. Согласно традиции, первый сын плантатора получал в наследство собственность отца, второй поступал на службу в колониальную администрацию, а третий становился священником «*padretio*» — «батюшкой-дядей». Естественно, что такой «батюшка-дядя» всегда стоял на стороне своих родственников-плантаторов и заботился об укреплении рабовладельческой системы.

Комментируя зависимость церковников от плантаторов, Жильберто Фрейри пишет: «В колониальный период в Бразилии церковь никогда не была действительно могущественной силой: не было ни влиятельного духовенства, ни властолюбивых епископов. Каждый сахарный плантатор, хотя и преданный католик, был вроде Филиппа II по отношению к церкви, считая себя более могущественным, чем епископы или аббаты» (Freyre G. *Brasil, an Interpretation*. New York, 1945, p. 39).

Рабов ввозили в Бразилию из различных частей Африки, они принадлежали ко многим народностям, исповедовали свои культы, немало среди них было и последователей ислама. Бразилия оказывалась для них гигантским горнилом, в котором их верования смешивались с примитивным католицизмом, проповедуемым настоятелями рабовладельческих латифундий. В результате получалось новое варево — продукт религиозного синкретизма. Его первым исследователем был врач Нина Родригеш, работа которого о фетишистском анимизме в Баии впервые появилась в 1900 г. сначала на французском, а затем на португальском языках.



Рабы восставали или спасались от ужасов рабского труда бегством. Беглые рабы обосновывались в девственных лесах, недоступных их мучителям. Так возникали знаменитые «киломбос» — своеобразные военно-хозяйственные поселения беглых рабов, получившие широкое распространение в XVII-XVIII вв. Самое крупное из них — Палмарес — просуществовало около 100 лет (более подробно о Палмарес см.: Хазанов А. М. К вопросу о негритянском государстве Палмарес в Бразилии. — «Новая и новейшая история», 1958, № 2). Колонизаторы преследовали беглых рабов, расправлялись с ними огнем и мечом. Церковники безоговорочно поддерживали подавление восставших рабов и разгром «киломбос».

Об отношении церкви к негру можно судить по бытовавшим в колониальный период пословицам: «Негр исповедуется, но не причащается», «Негр не входит в церковь, он следит за службой с улицы», «Негр не участвует в церковной процессии, он бежит за нею», «Негр не умирает, он сдыхает» (Bastide R. *Op. cit.*, p. 180).

Введение в католический культ черных святых, как правильно отмечает французский исследователь Роже Бастид, было вызвано стремлением рабовладельцев использовать их в качестве «социального контроля», инструмента еще более сильного закабаления рабов.

Дисциплину на плантациях поддерживали надсмотрщик и священник — первый с помощью плети, второй с помощью креста. Христианизация африканцев носила поверхностный характер, священник добивался своей цели не мирным путем, а насилием, при поддержке рабовладельца и исключительно в его интересах (*Ibid.*, p. 157-158). Разница между католицизмом рабов и плантаторов становилась еще более заметной в городе, где контроль



над цветным населением был слабее, чем в сельских местностях.

В городах фактически существовали две церкви — «белая» и «черная». К «белой» принадлежали правящие классы, к «черной» — низы.

Рабовладельцы и церковники сами старались, чтобы вера рабов отличалась от веры хозяев.

«Белый, — пишет Роже Бастид, — интересовался религией своих рабов только в той степени, в какой она могла быть полезной ему, или нарушала его сон хриплыми голосами поющего хора, оглушающим тамтамом барабанов, или потому, что черный жрец возглавлял восстание беглых рабов или становился во главе группы самоубийц. Пока культ негров не затрагивал его непосредственных интересов, рабовладелец не обращал на него внимания» (Ibid., p. 178-179).

Рабовладельцы стремились использовать «черную» церковь в своих интересах. Она должна была выполнять ту же роль, что и надсмотрщики или охотники за рабами, т. е. устрашать их, держать в повиновении. За каторжный труд, за страдания и муки рабы будут сторицей вознаграждены после смерти на том свете, учила их католическая религия. «Для рабовладельцев, — отмечает Роже Бастид, — хотя они и не слишком отваживались признаваться себе в этом, религия была создана, по выражению Маркса, как опиум, способный ослабить земное сопротивление, лишить угнетенных воли к восстанию, растворить оппозицию рабов в неопределенных мессианистических снах» (Ibid., p. 195).

Негры же использовали «черную» церковь в своих целях, для защиты своего «земного» существования. «Черная» церковь, ставшая очагом католическо-фети-

шистского синкретизма, превратилась, если можно так выразиться, в «легальную» организацию негритянского сопротивления.

Мусульманство, которое исповедовали многие завезенные в Бразилию из Африки рабы, не смогло привиться на новой почве. Здесь правящий класс исповедовал католическую веру и раб мог надеяться обрести свободу и завоевать положение в обществе, только переняв или, как пишет Бастид, «имитируя» идеологию правящего класса — католицизм. Отсюда тяготение негров к католической вере, которую они насыщали, «укрепляли» своими собственными магическими таинствами, ритуалами и суевериями.

В XVIII в., когда в Бразилии были открыты золотые россыпи, не цвет кожи, а богатство стало определять положение свободного человека в обществе. Эти изменения отражены в пословице: «Богатый негр является белым, бедный белый — негр».

По мере того как мулат, обогащаясь, продвигался по социальной лестнице и превращался в «белого», расовый антагонизм терял свою остроту, а «черная» церковь — свою агрессивность. Роже Бастид пишет по этому поводу: «Религия не становилась благодаря этому опиумом для народа или точкой отправления для мес-сианистических движений; цветной человек не стремился к бегству от действительности через религию, он не пытался найти в ней компенсацию за свои земные невзгоды, он просто использовал ее как канал для своего продвижения по социальной лестнице, как средство для улучшения своего повседневного быта. Под католицизмом он подразумевал не мистику, не банк небесных инвестиций, а некую социаль-

ную деятельность, скорее всего организацию, услугами которой он мог воспользоваться на земле» (Ibid, p. 219).

Негры воспринимали католицизм, как религиозную систему, возглавляемую верховным божеством, обитавшим на небе и столь далеким от человека, что добраться к нему можно было только через сонм посредников Иисуса Христа, девы Марии, святых и блаженных, каждый из которых покровительствовал определенной профессии, выполнял определенную социальную функцию: исцелял от той или иной болезни, предохранял от засухи, от молнии, наводнения, обеспечивал мужа некрасивой женщине, зачатие — бесплодной и т. д. Африканские верования негров мало чем отличались от этой схемы. Как правило, африканцы подчинялись какому-нибудь божеству (Олорун, Замби и т. д.), с которым они могли общаться только через различных посредников (Ориши, Воду, духов, предков и т. п.). Это сходство позволяло без труда найти в пантеоне африканских верований фигуру, соответствующую католическому святому.

\*\*\*

Итак, католическая церковь никогда не осуждала рабства негров. Церковники, как указывает Фернандо Ортис, покупали, продавали и эксплуатировали обращенных или необращенных в христианство рабов, как и светские рабовладельцы (Ortiz F. Contrapunteo... p. 421). Свое поведение они пытались подкрепить ссылками на Библию. Проявление «библейского расизма», как называет это явление Фернандо Ортис, наблюдалось на Кубе и по-

сле отмены рабства. В 1898 г. гаванский священник Хуан Б. Лас Касас написал трактат, в котором доказывал со ссылками на Библию неполноценность черной расы, трактат полный ненависти к Бартоломе де Лас Касасу. Чтобы его — не дай бог! — не спутали с последним, автор убрал из своей фамилии приставку «Лас» (Ibid., p. 424).

Рабство в испано-португальских колониях было введено при активном содействии католической церкви. Оно было отменено, несмотря на столь же активное сопротивление духовенства и папского престола. Попытки задним числом обелить церковников, выдать их за благодетелей рабов и чуть ли не за аболиционистов опровергаются историческими фактами. Как в США, так и Латинской Америке католическая церковь была союзницей, опорой рабовладельцев и сама приумножала свои богатства путем бесчеловечной эксплуатации рабов, которым в лучшем случае обещали за покорность, повиновение и смирение «вечный покой» в загробной жизни.

# **Глава седьмая. Экономическое могущество колониальной церкви**

Пожалуй, ни одна сторона деятельности церкви не раскрывает с такой предельной ясностью ее классовую сущность, как экономическая. Тот факт, что с завершением конкисты церковь превращается в колониях в самого крупного земельного собственника, в эксплуататора миллионов индейцев, в крупнейшего ростовщика и по существу главного банкира, более красноречиво говорит о социальной роли религии в колониальный период, чем сотни томов, превозносящих ее как защитника и опекуна индейского населения. Следует ли удивляться, что церковные авторы, не скупящиеся на красноречие, когда речь идет о благотворительной деятельности колониальной церкви, обходят молчанием тот факт, что в ее «мертвых руках» были сосредоточены огромные материальные ценности.

Так, например, в двухтомной истории иезуитов Л. Лопетеги и Ф. Субильяги объемом почти в 2 тыс. страниц только одна страница посвящена «вопросу о богатствах испано-американской церкви». Авторы делают все возможное, чтобы убедить читателя, что церковь если и обладала имуществом и другими ценностями, то они были нужны ей для помощи страждущим, больным, сирым и даже на «возмещение ущерба от столь частых в этих землях землетрясений и других естественных катаклизмов».

Поэтому, утверждают авторы, «голые цифры часто мало что говорят, кроме того, их следует подвергать проверке» (Lopetegui L., Zubillaga F. *Historia de la Iglesia en la America Española*. Madrid, 1965, p. 205).

Но даже эти авторы не могут опровергнуть данных, которые приводил Гумбольдт о доходах церковников в Мексике в конце XVIII в. Согласно Гумбольдту, архиепископ Мехико получал годовую ренту в 130 тыс. песо, епископы Пуэблы — 110 тыс., Гуадалахары — 90 тыс., Юкатана — 30 тыс., Соноры — 6 тыс. В целом же в 1780 г. духовенство получило только в счет прямых доходов 22 млн. песо, в то время как доходы королевской казны в этой колонии составляли 20 млн. песо, т. е. на 2 млн. меньше!

Стоит ли удивляться нехитрым уловкам иезуитских авторов? Разве церковь, являвшаяся крупнейшим феодалом в католической Европе, могла превратиться в нечто противоположное в колониях?

Чтобы подобное произошло, нужна была революция, но, как мы уже отмечали, в период завоевания Америки для революционных изменений в Испании не было условий, ибо все классы в той или иной степени пользовались плодами конкисты — в особенности светские завоеватели и церковники.

В Испанской Америке к концу колониального периода насчитывалось от 30 до 40 тыс. священников и монахов (Chapman E. *Colonial Hispanic-America: a history*. New York, 1933, p. 191), около 4 тыс. монастырей (Barros Arana D. *Historia de America*. La Habana, 1967, p. 250). Большинство церковников было сосредоточено в колониальных центрах. В конце XVIII в. в г. Мехико проживало 8 тыс. священников и монахов — и это на 60 тыс. жителей



(Gibson Ch. Spain in America. New York, 1966, p. 84). Все церковники жили в достатке, приходы и монастыри владели недвижимой собственностью.

Хотя по закону индейцы были освобождены от десятины, на практике приходские священники заставляли платить ее и накладывали на них другие поборы, в частности обязывали оплачивать расходы, связанные с проведением церковных праздников, постом священников при посещении ими индейских селений, взимая также плату за крестины, свадьбы, похороны и прочие обряды (Semo E. Historia del capitalismo en Mexico. Los origenes. 1521-1763. Mexico, 1973, p. 91).

«К концу колониального периода, — сообщает консервативный мексиканский историк Лукас Аламан, — около половины всех богатств Мексики, Перу, Колумбии и Эквадора и почти половина богатств других районов Испанской Америки оказались в руках церкви и богатого католического духовенства. Значительная часть остальных богатств находилась в залоге у той же церкви» (Alaman L. Historia de Mexico, v. I. Mexico, 1883, p. 99).

Из 44 500 тыс. песо, в которые оценивалась собственность церкви в Мексике в начале XIX в., по свидетельству епископа Мануэля Абада-и-Кейпо, только 3 млн. составляла собственность на землю. Но этим не ограничивались земельные владения церкви: в ее руках находились многочисленные заложенные поместья. По заявлению интенданта Пуэблы (Мексика), в 1793 г. почти все поместья этой провинции были заложены церкви из расчета 5 % годовых. Церковники финансировали почти все торговые сделки в Мексике, они были главными банкирами и ростовщиками и в других колониях Испании (Farriss

N. M. Crown and Clergy in Colonial Mexico. 1759-1821. The crisis of Ecclesiastical Privilege. London, 1968, p. 163-164).

Огромные богатства, сосредоточенные в руках колониального духовенства, отмечает Дж. Ллойд Мечем, — общеизвестный факт (Lloyd Mecham I. Church and State in Latin America. Chapel Hill, 1966, p. 38). Церковь владела не только церковными зданиями, но и доходными домами в городе, землями и капиталами, которые она ссужала в долг, беря в заклад недвижимую собственность. Накануне войны за независимость в Лиме из 2805 домов 1135 принадлежали церковникам. «Только немногие не платят церкви ренты за их дома и земельные владения», — писал один путешественник, посетивший Лиму в середине XVIII в. (Ibid., p. 38-39).

В 1790 г. из 3387 домов в Мехико 1935 принадлежало церкви, которая также владела 107 доходными участками на сумму в 1040349 песо. В 1796 г. церковь получала от сдачи в наем домов в Мехико 1060995 песо. Стоимость этих домов определялась в 21219893 песо. Монастыри же, по неполным данным за 1813 г., имели от сдачи в наем собственности, оцениваемой в 9132580 песо, доход 4560629 песо (Ibid., p. 39; Costeloe M. P. Church wealth in Mexico. A study of the juzgado de capellanias and archbishopric of Mexico. 1800-1856. Cambridge, 1967, p. 21-22).

Точные данные о доходах, собственности и капиталах колониальной церкви в литературе отсутствуют. Лукас Аламан оценил имущество церкви в Мексике к концу колониального периода в 4 млрд. песо, Мора считал, что церковные капиталы в начале XIX в. составляли здесь 149131460 песо (Costeloe M. P. Op. cit., p. 86). Эти дан-

ные, естественно, подвергаются сомнению клерикальными исследователями.

Каким образом церкви удалось сконцентрировать в своих руках такие богатства? Одним из основных источников были королевские пожалования. Как в метрополии, так и в колониях королевская власть наделяла церковников, в особенности церковных иерархов, земельными наделами.

В свою очередь конкистадоры, а вслед за ними и другие энкомендеро, следуя отчасти испанской традиции, отчасти стараясь заручиться поддержкой церковников, что особенно было важно при наличии активной оппозиции колониальным захватам в лице Лас Каса и его сторонников, щедро завещали служителям культа земельные участки, дарили деньги на строительство и убранство церквей, монастырей и других церковных зданий, а также ренту (так называемые цензы с доходных зданий и поместий), предназначая ее на финансирование богоугодных заведений (больниц, приютов, школ), на оплату поминальных месс. Последний вид дарений стал особенно «модным» после того, как королевская власть, обеспокоенная быстрым обогащением церковников, запретила в 1576 г. монашеским орденам приобретать новую собственность. Этот запрет не помешал церкви и в дальнейшем быстро обогащаться.

Хотя формально церковь являлась собственницей не самой земли, а только ренты с нее, фактически она распоряжалась землей по своему усмотрению: могла сдать такую землю в наем, заложить ее и вырученные таким путем средства пустить в оборот или приобрести на них новый земельный участок. Подобные операции произво-

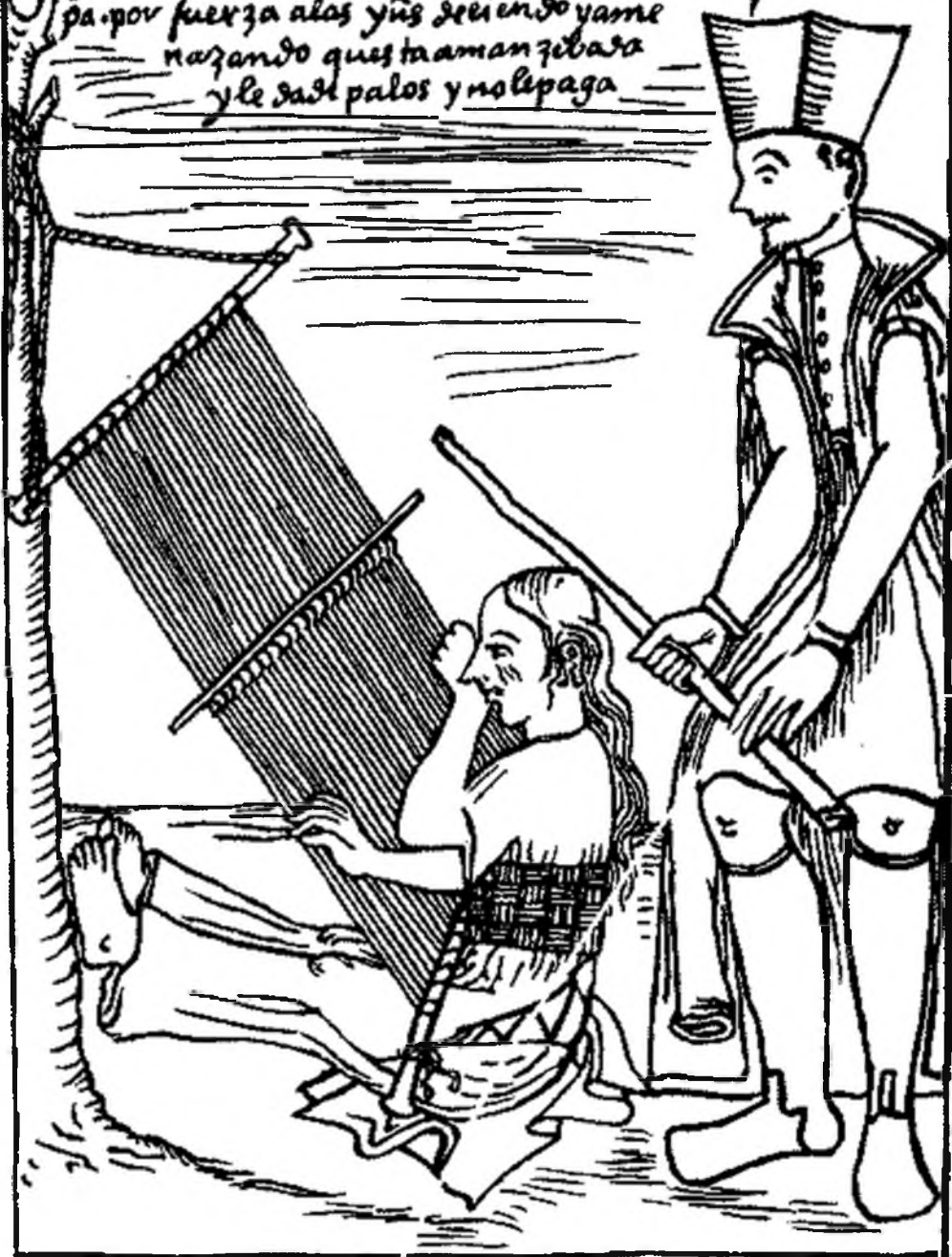
дились через подставных лиц. Таким образом, и буква закона соблюдалась, и церковная собственность росла.

«В XVI в., — приходит к выводу Микел П. Костелое, американский ученый, изучивший финансовую деятельность колониальной церкви, — духовенству было разрешено консолидировать и расширить свое богатство, и, несмотря на всеобщие протесты против роста церковных владений, испанские монархи не предприняли эффективных усилий для воспрепятствования церкви приобретать собственность и капиталы» (Costeloe M. P. Op. cit., p. 15).

Колониальные помещики и торговцы враждебно относились к росту церковного имущества и неоднократно обращались в Мадрид, требуя обуздать страсть церковников к накопительству земных благ. Сама королевская власть неоднократно пыталась ограничить размеры церковных владений.

# ḠHAZE·TEGR·RO

pa·pov fuerza alas yñs deeiendo yame  
nazando que esta man zebata  
yle dadi palos y no le paga



50 12 11 11

60 11 10

*Трудись и не ропщи*



В 1570 г. муниципальный совет Мехико обратился к королю с просьбой запретить церковникам приобретать новую недвижимую собственность в городе. В 1636 г. советники муниципалитета Мехико вновь просили короля принять меры для ограничения роста церковной собственности. «С 1570 г., — писали они, — этот город неоднократно обращался к его величеству с просьбой запретить нищенствующим орденам св. Доминика и св. Августина и „Обществу Иисуса“ завладевать домами и поместьями, ибо обитатели этого города уже не могли покупать или оставлять в наследство своим наследникам имущество для продолжения родовой собственности, будучи вынуждены завещать им деньгами» (Semo E. Op. cit, p. 114-115). Далее советники указывали, что упомянутые монашеские ордены владели третьей частью всех домов, мануфактур по выработке сукна, мельниц, сахарных заводов и скотоводческих поместий (Ibidem).

В 1664 г. муниципалитет просил короля запретить открытие новых монастырей, ограничить размеры их собственности и не допускать приобретения новой. Но эти призывы не получили отклика в Мадриде. Только в период правления Карла III королевская власть стала ограничивать церковную собственность.

Духовенство строго следило за тем, чтобы энкомендеро в своих завещаниях не обошли церковь. Те, кто скупился на пожертвования для церкви, могли навлечь на себя подозрение в ереси. По свидетельству жителя Венесуэлы конца XVIII в., завещание, в котором не предусматривались дарения монастырям, вызывало сомнение в возможности спасения души завещателя. «Дарения монастырям в виде доходов с собственности были подобны своего рода мании, ибо считалось, что собственник, не завещавший часть своих средств церкви, набрасывал тень на



свою память» (Diffie B. W. Latin American civilisation. Harrisburg, 1945, p. 592).

Возведение церковных зданий — церквей, монастырей, епископальных дворцов и прочих помещений — обходилось духовенству бесплатно. Половину расходов покрывала королевская казна, прихожане — вторую половину, а индейцы, как правило, поставляли бесплатную рабочую силу.

На Кубе церковники в XVII-XVIII вв. владели сахарными и табачными плантациями. Они участвовали в торговле, в том числе контрабандной. Прибыли, получаемые от торговли табаком, заставляли их относиться к табачному зелью довольно благосклонно, несмотря на его «сатанинское» происхождение. В конце концов дьявол, соблазняя верующих табаком, действовал против своих же интересов, ибо тем самым увеличивал церковные доходы. Таким образом, не без иронии отмечает Фернандо Ортис, интересы дьявола и священников совпадали: как сатана, так и служители бога были заинтересованы в отравлении никотином христианских народов (Ortiz F. Historia de una pelea cubana contra los demonios. La Habana, 1959, p. 317).

На Кубе, как и в других колониях, церковники получали земельную собственность в дар от верующих. Так, например, капитан Игнасио Франсиско де Баррутия, руководивший в 1723 г. подавлением движения вегерос (табаководов), протестовавших против установления колониальными властями табачной монополии, подарил иезуитам сахарную плантацию стоимостью 80 тыс. песо (Ibid., p. 323).

Церкви в Гаване строились в основном на доходы от десятины, которую выплачивали церковникам вегерос.

По подсчетам Хакобо де ла Песуэля, автора «Географического, статистического и исторического словаря острова Кубы», вышедшего в Гаване в 1863 г., в начале XVII в. церковная собственность на острове оценивалась в 4 млн. песо.

В 1837 г. на Кубе было 359 церковников, доходы которых превышали 1 млн. песо в год. Епископ Гаваны получал годовую ренту в 80 тыс. песо (Ibid., p. 507-508).

Монастыри обогащались за счет ренты с приданого, которым снабжали своих дочерей помещики при их определении в эти «святые обитатели». Это приданое приравнивалось банковскому вкладу, приносящему определенный годовой доход (Hammett B. R. Church wealth in Peru: estates and loans in the Archdiocese of Lima in the seventeenth century. — «Jahrbuch für Geschichte von Stadtwirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas». Bonn, 1973, N 10, S. 116). Рента начислялась из части недвижимой собственности пожертвователя. Таким образом, монастырь приобретал долю в собственности помещика. Этот «фонд», проценты с которого шли на содержание монахини или на оплату поминальных месс, назывался капеллянией (capellania).

Церковь широко занималась ростовщической деятельностью, хотя официально осуждала ее. Церковники брали от 4 до 6% с одолженной суммы, получая под залог недвижимую собственность. Иногда такой долг переходил из одного поколения в другое. Церковники заботились не столько о возвращении одолженной суммы, сколько о регулярном получении процентов. Владелец заложенной собственности мог ее свободно продать, не спрашивая разрешения кредитора, однако он не имел права ее делить.

О размерах ростовщической деятельности церкви можно судить по данным мексиканской провинции Тласкала; здесь в 1712 г. из 155 поместий и ферм (ранчос), оценивавшихся в 1769637 песо, 102, или 65% (стоимостью в 748735 песо (Semo E. Op. cit, p. 176-179)), находились в «мертвых руках» церкви или под залогами, или в виде завещательных дарений (цензов), доход с которых шел на оплату поминальных служб. К концу колониального периода церковь таким образом приобрела доленое участие в большинстве поместий в колониях.

Церковники участвовали и в торговых операциях. «Несмотря на запрещение, — пишет испанский историк Рафаэль Альтамира, — вести торговлю отдельным лицам, принадлежавшим к духовенству, налагавшееся неоднократно папскими буллами Григория XIII, Павла V, Урбана VIII, Климента IX, а также решениями церковного собора в Лиме в 1583 г., не удалось избежать того, что под различными предлогами многие монастыри и религиозные миссии участвовали в торговых предприятиях» (Альтамира-и-Кревеа Р. История Испании, т. II. М., 1951, с. 269). Духовные ордены занимались главным образом перепродажей товаров, получаемых из Испании, с Филиппин, а также из Азии, закупали их оптом и держали на складах точно так же, как это делали торговцы-миряне. Иногда они объединялись в крупные импортные компании (Альтамира-и-Кревеа Р. История Испании, т. II. М., 1951, с. 270). Монахи не чурались и розничной торговли. Как показывают донесения папских агентов, хранящиеся в архивах ватиканской конгрегации пропаганды веры, монахи вели широко разветвленную торговлю вином среди населения, в частности среди индейцев, которых они нередко силой заставляли покупать водку. В Сантьяго (Чили) мо-

нахи в постные дни скупали рыбу на рынке и продавали ее втридорога у ворот монастырей.

Самым богатым монашеским орденом в колониях Испании был могущественный орден «Общество Иисуса». Стоимость иезуитской собственности в испанских колониях Америки во время его запрещения в XVIII в. оценивалась в 71483917 серебряных песо (Rippy I. F. *Historical Evolution of Hispanic America*. New York, 1943, p. 100). Эти данные далеко не полные, если учесть, что только на Кубе собственность иезуитского ордена в момент его запрета в 1767 г. была оценена в 46641875 песо (Guerra y Sanchez R. *Manual de Historia de Cuba*. La Habana 1938, p. 174).

Как и в других частях света, в американских колониях иезуиты особенно энергично проявляли себя в торговой и предпринимательской деятельности. Другие монашеские ордены рассчитывали в основном на дарения, завещания верующих и на королевскую милость. Иезуиты же, не брезгуя этими традиционными источниками доходов, предпочитали им прямое участие в торговых и финансовых операциях и сделках. Американский историк Х. Херринг считает, что в колониях иезуиты являлись крупнейшими рабовладельцами, банкирами, купцами. Он называет их доминирующей экономической силой в Испанской Америке (Herring H. *A history of Latin America*. New York, 1963, p. 183).

Хотите ли знать символ веры

Семейства Иньиго?<sup>[17]</sup>

---

<sup>17</sup> Иньиго — производное от имени Игнатия Лойолы, основателя иезуитского ордена.

## Верую в сахар, в индиго.

Эта популярная в XVIII в. эпиграмма на иезуитов довольно точно отражала характер их деятельности в колониях.

К сахару и индиго можно было бы добавить и хинную кору, монопольными поставщиками которой на европейский рынок являлось «Общество Иисуса». Этот товар был известен тогда и как «порошок иезуитов».

# COMIDA DEL PALOS BORA

y los uayos mestizos mulatos para tener parte de los bora a los yns pobres



до пи на

сото

*Спаивают*

«Двадцать или тридцать лет после прибытия иезуитов в Мексику, — отмечает французский историк Франсуа



Шевалье, — мало составлялось завещаний без того, чтобы им не перепадало щедрых дарений. Их послушники набирались из самых богатых семейств, и многочисленные дарения и платные поминальные обеды приносили им большие суммы денег» (Chevalier F. La formacion de los grandes latifundios en Mexico. — «Problemas agricolas e industrials de Mexico», 1956, Enero-marzo, p. 196). О размерах полученных иезуитским орденом в колониальное время дарственных завещаний говорят такие примеры: один из богатейших людей колонии — Алонсо де Вильясека в 1580 г. оставил ордену 224791 песо (The Expulsion of the Jesuits from Latin America. New York, 1965, p. 40). Иезуиты были душеприказчиками другого колониального крѣза — Альваро де Лоренсана, оставившего в 1631 г. ордену свое состояние, оцененное в 800 тыс. песо (Ibid., p. 97).

«Деловая деятельность „Общества“ в Мексике, — пишет Ф. Шевалье, — была просто грандиозной; начав с нуля, оно вскоре стало обладателем крупнейших скотоводческих и других поместий, лучших сахарных заводов, заняло ведущее место в школьном образовании и миссионерской деятельности» (Chevalier F. Op. cit., p. 197). В частности, иезуитам принадлежали два крупнейших в Мексике овцеводческих хозяйства — «Сайта Лусия» и «Нуэстра Сеньѣра де Лорето», приписанных к их столичному колледжу св. Петра и св. Павла. Руководство этого колледжа занималось и работоторговлей. По счетным книгам установлено, что только в XVII в. оно купило и продало около 500 негров-рабов (Chevalier F. Op. cit., p. 197).

Обращаясь к папе Иннокентию X в 1647 г., Палафокс, епископ Пуэблы (Мексика), враждовавший с иезуитами, писал об их владениях в этой колонии: «Их стада рогатого скота и овец бесчисленны. Я знаю два их поме-

стья, у каждого из которых по 300 тыс. голов овец, а у других более 60 тыс. быков. Все белое духовенство вместе имеет только три небольших сахарных завода, а иезуитам принадлежат шесть самых больших сахарных заводов Центральной Америки, и каждый из этих заводов представляет ценность в 1/2 — 1 млн. песо. Некоторые из них дают более 100 тыс. чистого барыша, и даже самые малые приносят не меньше 25-30 тыс. Кроме того, иезуитам принадлежат обширные пространства земли, простирающиеся на многие мили и отдаваемые в аренду; все эти земли чрезвычайно плодородны и в изобилии производят маис, табак и пр. Им еще принадлежат богатые серебряные копи, и вообще богатство и могущество их так велики, что белому духовенству вскоре придется выпрашивать у них милостыню» (Palafox y Mendoza J. de. Obras, v. XI. Madrid, 1762, p. 30-32).

Обнаруженная Франсуа Шевалье в мексиканских архивах «Инструкция братьям-иезуитам — управляющим имениями», составленная руководством иезуитского ордена в Риме в начале XVIII в., неопровержимо свидетельствует о повсеместном применении последователями Лойолы рабского труда. Иезуиты не щадили ни детей, ни женщин. Инструкция предписывает использовать индейцев для работы начиная с пятилетнего возраста. В инструкции перечисляются различные телесные наказания, рекомендуемые для применения к строптивым индейцам. Инструкция призывает использовать религию для более успешной эксплуатации рабов:<sup>[18]</sup> «Сделайте

---

<sup>18</sup> Американский историк Бэйли Диффи отмечает: «Рабы составляли самую ценную часть иезуитской собственности. Детальный инвентарь показал бы, что они владели тысячами рабов. Что они относились к рабам согласно обычаям своего времени, говорит наличие кандалов и других инструментов пыток, обнаруженных на иезуитских плантациях во время их изгнания» (Diffie B. W. Op.

рабов добрыми христианами — и вы сделаете их хорошими работниками» (Instrucciones a los Hermanos Jesuitas Administradores de Haciendas. Mexico, 1950, p. 5).

В Новой Гранаде, как и в других колониях, иезуиты владели учебными заведениями, поместьями и миссиями. «Имея нужду в работниках, — пишет историк иезуитского ордена Т. Гризингер, — для своих громадных предприятий между Картахеной и Кито, они ежегодно посылали несколько кораблей в Анголу, к берегам Африки, где невольники продавались очень дешево. Расходы на покупку и поимку негров и на содержание невольничьих кораблей они покрывали с избытком, перепродавая часть человеческого груза мексиканским плантаторам» (Гризингер Т. Иезуиты, т. I. СПб., 1868, с. 338).

В Эквадоре иезуиты владели многочисленными поместьями и плантациями. В поместье «Педрегаль» у них имелось 20 тыс. голов скота, на плантациях «Соледад» — 8200 деревьев какао, «Сан Педро де Алькantara» — 33 тыс. деревьев какао и т. д. Всего иезуитам принадлежала 131 латифундия (Albornoz P. O. Historia de la Accion clerical en el Ecuador. Desde la Conquista hasta nuestros dias. Quito, 1963, p. 25-27).

В Перу, где находилось верховное руководство ордена в испанских колониях и пребывал верховный иезуитский казначей (прокуратор), иезуиты владели землями, факториями, плантациями, на которых работали десятки тысяч индейцев. В 1680 г. иезуиты приобрели в Перу поместье «Сан Хуан де ла Пампа» за 154454 песо. Сахарные плантации составляли половину иезуитских земельных владений в этой колонии. Они скупали за бесценок вла-

дения, не приносящие дохода, делали их рентабельными, используя рабскую и рабочую силу (Hammett B. R. Op. cit., S. 124-126). К моменту запрещения орден имел в Перу 5200 рабов. «В Перу, как и всюду, — пишет Б. Мозес, — иезуиты преследовали мирские цели накопления богатств. Они искали дарений и охотились за наследствами, входили в сношение с имущими людьми и использовали, в корыстных интересах средства убеждения, которые лишь духовные пастыри в состоянии употребить. Они приобретали многочисленные поместья и превращали их продукцию в капитал для торговых операций; они пересылали огромные суммы денег в Европу своим братьям, стремившимся покорить европейские правительства; они подчиняли своему влиянию авторитетных людей церкви и государства и пользовались для достижения своих целей силой накопленного богатства» (Moses B. Spain's declining power in South America. 1730-1806. New York, 1965, p. 128-129).

В 1816 г., когда после восстановления ордена иезуиты вернулись в Перу, им была возвращена собственность стоимостью в 4 млн. песо (Juan J., Ulloa A. de. Op. cit., p. 406). И это стало возможным 50 лет спустя после роспуска ордена! Как отмечали Х. Хуан и А. Ульоа, провинциал иезуитского ордена, избравшийся на этот пост раз в 3 года, получал за этот срок от 100 до 300 тыс. песо (Ibid., p. 393).

Согласно отчетам иезуитского провинциала в г. Кордобе (губернаторство Ла-Плата), местная иезуитская коллегия, состоявшая из 66 членов ордена, владела в 1686 г. 300 рабами, 11 тыс. овец, 5 тыс. лошадей и 13 тыс. голов рогатого скота, а иезуитскому новициату в том же городе, в который входило 29 членов ордена, принадлежало 300 рабов, 30 тыс. овец и 13 тыс. голов скота. В 1692

г. число рабов в кордобской коллегии возросло до 455 человек (Morner M. The political and economical activities of the Jesuits in the La Plata region. Stockholm, 1953, p. 28). Столь же богатым был и иезуитский орден в Чили, где в 1767 г. ему принадлежало 50 крупных поместий и 300 негров-рабов.

Большие доходы извлекали иезуиты из своих парагвайских владений. В первой половине XVIII в. эти владения приносили ордену около 755 тыс. золотых песо в год чистого дохода (См.: Магидович И. П. История открытия и исследования Центральной и Южной Америки. М., 1965, с. 314), получаемого от экспорта парагвайского чая, кож и других товаров. К моменту запрещения ордена, по данным Рейналя, в парагвайском «царстве» иезуитов имелось 769535 голов крупного рогатого скота, 24983 мула и лошади и 221537 овец (Lievano Aguirre I. Los grandes conflictos sociales y economicos de nuestra historia, v. I. Bogota, 1960, p. 168).

Это процветание достигалось ценой беспощадной эксплуатации индейцев. Чем действеннее становилось иезуитское управление редуциями, тем быстрее вымирало их население. По данным самих иезуитских источников, население редуций сократилось с 1732 по 1739 г. со 141 тыс. человек до 74 тыс. (Михневич Д. Е. Очерки по истории католической реакции (иезуиты). М., 1955, с. 204-205).

Иезуиты Парагвая, указывает Рафаэль Альтамира, занимались контрабандной торговлей. Они тайно проводили серебро, ананасы, одежду и прочие иностранные и испанские товары, обходя королевские указы. Выгоду от этой торговли получали не только иезуиты, но и торгов-

цы, искавшие покровительства ордена (Альтамира-и-Кревеа Р. Указ. соч., с. 270).

Немалые доходы приносила церкви инквизиция. Арест ее жертв сопровождался секвестром всего движимого и недвижимого имущества, причем должники арестованного под угрозой угодить в застенки священного трибунала были обязаны выплатить инквизиторам взятые в долг суммы. Вынесению сравнительно «мягкого» приговора — порки, поругания, тюремного заключения — сопутствовал крупный денежный штраф. Этими средствами инквизиторы распорядились по своему усмотрению: спекулировали, приобретали недвижимую собственность, ценные вещи, поместья. Из этих же фондов выплачивали себе и служащим трибунала жалованье. Преследование еретиков и инакомыслящих было прибыльным для церкви делом: только по делу португальских купцов инквизиция в Лиме получила 800 тыс. песо (Bagu S. *Economia de la sociedad colonial*. Buenos Aires, 1949, p. 241). По данным трибунала Картахены были годы, когда его доходы достигали 400 тыс. песо (Elias Ortiz S. *El ocaso del tribunal de la Inquisicion en el Nuevo Reino de Granada*. — «Boletin de Historia y Antiguedades», 1960, N 618-620, p. 216). Столь же красноречивы цифры, относящиеся к деятельности трибунала инквизиции в Мексике. При его ликвидации в 1814 г. собственность трибунала была оценена в 1774686 песо, в том числе: «наличными в сундуках», как сказано в соответствующем акте, — 65576 песо, капитал, инвестированный в недвижимую собственность, — 1394628, доход от различных предприятий — 181482, доход от сдачи домов в наем — 125 тыс., прочее — 8 тыс. песо (Lea H. Ch. *The Inquisition in Spanish Dependencies*. New York, 1908, p. 188).



Десятина, согласно патронату, вносилась в королевскую казну, которая частично ее ирисваивала, частично расходовала на нужды церкви. Десятина в колониях распределялась следующим образом:  $\frac{1}{4}$  получал епископ,  $\frac{1}{4}$  — соборный капитул. Оставшаяся половина делилась на 9 частей, из которых  $\frac{4}{9}$  шли на содержание приходского духовенства,  $\frac{3}{9}$  — на содержание церковных зданий и госпиталей, а  $\frac{2}{9}$  поступали в королевскую казну. В 1804 г. корона затребовала увеличить до  $\frac{3}{9}$  свою долю в десятине.

Десятина ложилась тяжелым бременем на плечи сельского населения, ибо главным образом оно платило этот вид налога. По подсчетам Гумбольдта, только в 1771 — 1780 гг. архиепископство Мексики получило в счет десятины 4 млн. песо, а в следующем десятилетии — 7 млн. В 1792 г. десятина принесла церкви в Мексике 424719 песо (Costeloe M. P. Op. cit., p. 117). На Кубе в 1799 г. церковь получила от десятины 470032 песо, а в середине XIX в. эти поступления увеличились до 4010899 песо (Carreras J. A. Terratenientes e iglesia en Cuba Colonial. — «Universidad de la Habana», 1972, N 196-197, p. 152).

Все, кто был обязан платить десятину, пытались уменьшить ее размеры. Различные церковные инстанции неоднократно подчеркивали нежелания населения плагить десятину (Costeloe M. P. Op. cit, p. 19): кроме этого налога крестьяне сдавали церкви первые плоды урожая, оплачивали все церковные требы, бесплатно обрабатывали церковные земли, смотрели за домашним хозяйством приходских священников и миссионеров, снабжали их продуктами.

Большие деньги церковь выручала от продажи «буллы на финансирование крестовых походов», хотя сами

походы давно уже прекратились. Приобретение «буллы» приравнивалось к посещению «гроба господнего» в Палестине и сулило покупателю отпущение самых тяжких грехов. В Индиях стало обязанностью покупать «буллу» раз в два года, что служило доказательством рвения верующего. Жители колоний, если средства позволяли, покупали «буллу» себе, своим детям и слугам обоего пола — от семилетнего возраста и выше. Духовенство проповедовало с амвона и убеждало в исповедальне в непреложной необходимости приобретать «буллу», и, так как никто не перечил этому, опасаясь санкций инквизиции, не было никакого способа разувериться в необходимости приобретать «буллу» (Mora J. M. L. *El clero, el estado y la economía nacional*. Mexico, 1950, p. 214).

«Булла» печаталась на тонкой серой бумаге, готическими буквами, текст ее был неразборчив. Стоила она в зависимости от количества отпускаемых грехов — от 2,5 реалов до 15 песо. По существу «булла» отличалась от индульгенций только названием. Какие же суммы приносила «булла» церкви? По данным 1786 г., от продажи «буллы» церковь выручила 416883 песо.

Немало сумм поступало в церковную казну и от штрафов, которые накладывались церковниками на верующих за невыполнение церковных обрядов. Так если житель колонии перед смертью был в состоянии исповедаться и причастаться, но не сделал этого, то половина его имущества конфисковывалась в пользу церкви (García J. A. *La ciudad indiana*. Buenos Aires, 1953, p. 212-213).

# FRAILE DOMINICOMVI

colle rito y soberbio q' apunta sol' tezas y bueñas dejiendo que  
tan amanzeladas apunta en su casa y haze hilas  
texer veopa se un be auasca  
en to do el veey no  
en las de tinag



do te na

fray la

*Труд облагораживает*

В 1767 г. в связи с запрещением иезуитского ордена его владения перешли в королевскую казну. В 1783 г. по

приказу короля деньги трибуналов по делам завещаний были сданы на хранение в казначейство. Но церковь продолжала распоряжаться ими, как и прежде. В 1796 г. корона установила 15%-ный налог на продажу недвижимой собственности церкви.

В 1804 г. испанское правительство, печатавшее бумажные деньги без золотого покрытия, решило поправить свои финансовые дела за счет церкви в Новой Испании. По приказу из Мадрида вице-король приказал продать с молотка земельную собственность мексиканской церкви, а церковным учреждениям внести в королевскую казну имевшиеся у них капиталы в обмен на боны королевского консолидированного долга (Real Caja de Consolidacion). Церковники пытались помешать осуществлению этого приказа, но все же испанской короне удалось получить от них солидную сумму в 44500 тыс. песо (Bagu S. Op. cit, p. 239). Это вовсе не означало, что церковь в Мексике лишилась всех своих владений. По данным 1833 г. (заниженным, ибо церковники всячески маскировали свою собственность, записывая ее на подставных лиц), т. е. уже после провозглашения независимости, церковь в Мексике продолжала владеть 3455 земельными участками стоимостью в 14576180 песо, а в целом собственность церкви в этой стране оценивалась тогда в 149131400 песо (Mora J. M. L. Op. cit, p. 200-201).

В начале XIX в. королевский декрет запретил нотариусам регистрировать завещания, если в них покойный оставлял какие-либо ценности представителям церкви или церковному учреждению. Однако это декрет, как и многие другие начинания испанского правительства, остался на бумаге и не вступил в силу (Moses B. South

America on the Eve of Emancipation. New York, 1965, p. 141).

Немалые доходы приносили церкви не только поминальные обряды, но и крестины, свадьбы, похороны. Прихожане были обязаны оплачивать их по таксе, устанавливаемой бесконтрольно церковниками. В докладе короне губернатора Чили Деметрио О'Хиггинса от 3 августа 1804 г. отмечаются непомерные поборы церкви. Так, за совершении брачной церемонии церковники брали с индейцев 12 песо, с креолов — от 25 до 50 песо, с испанцев — от 300 до 600 песо (Juan J., Ulloa A. de. Op. cit, p. 500-501). Многим такая такса была не по карману, и они создавали семью без церковного благословения, что считалось преступным актом и грозило различными наказаниями — от штрафов до тюремного заключения.

Но главным источником доходов церкви были финансовые операции. Церковный трибунал по делам завещаний, капелляний и богоугодных дел (Juzgado de Testamentos, capellanias y obras pias), который выдавал ссуды под проценты и ведал закладным имуществом, практически являлся единственным финансово-кредитным учреждением в колониях. Епископ Пузблы Абад-и-Кейпо утверждал в 1805 г., что 2/3 капиталов, циркулировавших в Мексике, принадлежало церкви (Costeloe M. P. Op. cit., p. 84). Колониальное духовенство снабжало кредитами не только частных лиц, но и саму королевскую казну. Так, в Мексике только в 1792-1812 гг. трибунал по делам завещаний предоставил королевской казне различного рода ссуды на сумму 675172 песо (Ibid., p. 11).

В Лиме и Сантьяго (Чили) в цензовых операциях активную роль играли женские монастыри, располагавшие большими капиталами. Пост настоятельницы женского



монастыря считался одним из самых влиятельных и прибыльных в Перу. Как правило, избрание настоятельницы вызывало столкновение различных группировок, каждая из которых отстаивала своего кандидата на эту должность (Hammett B. R. Op. cit, S. 116).

Трибунал имелся при каждой крупной епархии. Всего в Индиях в конце колониального периода действовало шесть таких учреждений. Каждый из трибуналов возглавлялся «официальным судьей и контролером (визитатором) по делам завещаний, капеляпий и богоугодных дел». Судья контролер был подчинен архиепископу, при отсутствии последнего — капитулу. Решения судьи носили законную силу, если утверждались одной из этих инстанций. Вопросы инвестиционного характера решались судьей и четырьмя его заместителями (*juces adjuntos*). По делам о предоставлении крупных займов запрашивалось мнение архиепископа. Судья выносил решения по всем спорным вопросам, в которых затрагивались денежные интересы церкви. Большими правами пользовались финансовый и юридический советники (*defensor fiscal y defensor abogado*), судьи, назначаемые архиепископом, а также администратор недвижимости (*administrador de fincas*), в ведении которого находились доходные дома и поместья. Другим не менее важным чином в трибунале являлся сборщик-администратор доходов (*recaudador-administrador de rentas*), в обязанности которого входил сбор доходов с собственности, принадлежавшей трибуналу.

Завещатель оставлял определенный капитал церкви в надежде, что проценты с него будут течь «вечно» и что церковники будут «вечно» за эти деньги молиться за упокой его души. Завещатель, однако, на всякий случай принимал добавочные меры для обеспечения своих интере-



сов: он назначал блюстителем этого капитала капеллана (своего родственника или доверенное лицо), который обязывался на проценты с завещанного капитала отслуживать поминальные мессы. Если назначенный блюститель являлся мирянином, то он нанимал для этой цели священника. Предполагалось, что капеллан завещает свои функции другому доверенному лицу, а тот — следующему и так до бесконечности.

Но ничего вечного не существует. Проходило время, и наступал момент, когда вымирали все потомки и друзья завещателя. Тогда завещанный капитал поступал в полное распоряжение церкви.

Церковники, как правило, использовали завещанные капиталы для ссуд под проценты. Ссуда выдавалась только под залог недвижимой собственности. Средний размер ссуд колебался в пределах 3-4 тыс. песо, что соответствовало средней цифре поминального завещания. Таким образом, церковь сразу же после получения завещанной суммы пускала ее в оборот. Подобными операциями, хотя и в меньшей степени, занимались монашеские ордены, церковные братства и колледжи. Финансовая деятельность этих учреждений контролировалась и координировалась советником архиепископа по финансовым делам (*promoter fiscal*).

Кого же ссужал трибунал, кем были его клиенты? В основном это богатые люди, хозяева энкомьенд, крупные торговцы и чиновники — все те, кто в свою очередь владел недвижимой собственностью. Мелкие фермеры, кустари, а тем более бедняки не могли рассчитывать на помощь церковного банка, обслуживающего по существу колониальную верхушку. Будучи практически монопольным кредитным учреждением в колониях, трибунал по

делам завещаний тормозил экономическое развитие испанских владений, ибо не вкладывал свои капиталы в промышленное развитие или в развитие экспортных культур. Чтобы Мексика и другие испанские владения могли развивать свою экономику после завоевания независимости, следовало ликвидировать порождение колониализма, каким являлся трибунал. Этому ожесточенно сопротивлялись церковники и их союзники в лице помещиков и других реакционных элементов. Первая попытка национализировать капиталы трибунала, предпринятая в Мексике в 1833 г., вызвала резкую оппозицию церковников и годом позже была отменена. Трибунал в этой стране был ликвидирован только в 1859 г. во время буржуазной революции (революции реформ), руководимой Бенито Хуаресом.

Требую прекратить деятельность трибунала, газета сторонников Хуареса «Революсьон» писала в 1855 г.:

- Одалживают ли церковники деньги на улучшение дорожной сети страны? Нет.
- Одалживают ли церковники деньги на развитие горнорудной промышленности? Нет.
- Одалживают ли церковники нужные деньги на организацию промышленных предприятий? Нет.
- Одалживают ли церковники деньги кустарям, чтобы они могли открыть мастерские? Нет.
- Рискуют ли церковники хоть самой ничтожной суммой, вкладывая ее в предприятия, полезные стране? Нет, нет и нет. (*Ibid.*, S. 104).

Если таковой была ориентация церковного банка 35 лет спустя после провозглашения независимости, то следует ли удивляться, что в период испанского господства

этот банк служил исключительно колониально-феодальным интересам? Даже после изъятия в 1804 г. капиталов в обмен на бонь королевского консолидированного долга трибунал продолжал выступать на стороне монархии, надеясь с ее победой над сторонниками независимости вернуть себе изъятые королевской казной ценности. Только когда патриоты стали одерживать верх над испанцами, церковь начала избавляться от испанских бон. В 1819 г. архиепископство продало за 40 тыс. песо партию бон номинальной стоимостью в 100 тыс. песо. Некоторое время спустя монастырь «Эпкарисьон» продал за 60 тыс. партию бон номинальной стоимостью в 700 тыс. песо. По еще более низким ценам были проданы бонь на 1300 тыс. песо номинальной стоимости (Ibid., S. 114). В 1848 г. английская банковская фирма «Мэннинг энд Макинтон» купила у архиепископства Мексики бонь на сумму в 1548 тыс. песо, выплатив 8% их номинальной стоимости (Ibid., S. 114-115).

# POBRE DE LOS IÑS DE SEIS ANIMALES QO



po bre de jesu cristo

quelos

Окружен хищниками. Лиса-священник (справа вторая фигура)

Церковники, как уже отмечалось, наживались не только на финансовых и торговых операциях, но и на нещадной эксплуатации и грабеже индейцев, которых они на словах опекали и приобщали к христианской вере. Испанский ученый Антонио Ульоа, посетивший вместе со своим коллегой Хорхе Хуаном в XVIII в.

Южную Америку, в отчете Совету по делам Индий (так называемые «Секретные сведения об Америке») показывает церковников как участников колониального разбоя, угнетателей индейского населения, бездушных, алчных и жестоких эксплуататоров. Этому посвящена глава IV отчета, озаглавленная «О вымогательствах и поборах ущербных, которые терпят индейцы от католических приходских священников, об отличии этих вымогательств от тех, что совершают над индейцами обыкновенные мирские священники и монахи-священнослужители; о распущенном поведении и о возмутительной, скандальной жизни как тех, так и других проповедников этих» (Juan J., Ulloa A. de. Op. cit., p. 258-273). Описав тяготы жизни индейцев, страдающих от незаконных поборов и притеснений помещиков и коррехидоров, Антонио Ульоа отмечал:

«После получения назначения и вступления в должность приходские священники прилагают обычно все свое старание, дабы сколотить себе побольше состояние, для чего ими придумано множество всевозможных доводов и предписаний, с помощью которых им в конечном итоге удастся заполучить то небольшое, что еще остается у индейцев, т. е. то, что не смогло попасть в руки коррехидоров. Одним из таких путей являются церковные братства, причем их такое количество, что они наличествуют буквально в каждом населенном пункте.



В воскресенье, когда торжественно празднуется день какого-либо святого, члены братства должны выплатить священнику 4,5 песо, что равно жалованью, которое обычно выплачивается хору, поющему церковную обедню. Подобные же сборы проводятся и за проповедь, которая в том лишь и состоит, что к прихожанам обращаются с несколькими словами хвалы святому, и уж само собой разумеется, что в этом случае не затрачивается никакого иного труда, ни усердия в каком-либо изучении, кроме того, что достаточно бывает произнести на местном языке первые пришедшие в голову слова, зато после этого верующие должны будут уплатить необходимую сумму за участие в крестном ходе в честь того или иного святого, и за свечи, и за ладан. Все это оплачивается наличными. К этому добавляется еще и подарок, который индейцы обязаны преподнести священнику, как правило, при праздновании дня каждого святого; этот подарок обычно измеряется двумя или тремя десятками кур, подобные дары могут состоять и из цыплят, морских свинок, яиц, лам, а иной раз и поросенка. Таким образом, когда наступает день святого, священник тащит к себе все, что индеец смог собрать в деньгах в течение целого года, а также птиц и животных, которые были выращены его женой и детьми, хотя тогда они сами почти ничего не ели, кроме разве что диких полевых трав да разных злаков, которые они собирают на крошечных собственными руками обрабатываемых клочках земли. Индеец, который не смог вырастить достаточное количество домашних животных для подношения установленного дара, должен их в таком случае в обязательном порядке покупать, а если у него нет денег, как это и бывает обыкновенно, то он оказывается вынужденным занять их в долг на необходимое время, чтобы затем внести их в срок. По окончании



праздничной проповеди священник зачитывает написанные на листе бумаги имена тех, которые должны быть слугами и казначеями этого праздника на следующий год, а тот, кто добровольно не соглашается заранее со своей ролью, принуждается все-таки к этому согласию наказанием плетьюми и розгами; а когда наступает его день, то тогда уже не бывает предлога, который освободил бы его от обязанности выложить деньги без излишнего промедления, потому что до тех пор, пока он находится во власти священника, в данном случае на глазах его, он не услышит ни мессы, ни проповеди и будет стоять в ожидании до трех или четырех часов вечера, если это нужно, но чтобы появился все-таки повод раскошиться» (Juan J., Ulloa A. de. Noticias secretas de America. Buenos Aires, 1953, p. 320 etc).

Далее Антонио Ульоа сообщает, что в месяц поминовения умерших индейцы обязаны сделать церкви подношения, примерно аналогичные тем, что делаются по праздникам в честь святых. Эти подношения кладутся на могилы, и в то время как священник произносит по каждому усопшему молитвы, его слуги собирают принесенные дары. Это продолжается в течение всего ноября, и, чтобы не упустить даром ни одного дня в этом месяце, священник заранее тщательно распределяет их среди крупных имений и небольших селений прихода. Индейцы из этих имений или же из какого-нибудь селения собираются в отведенный им день, и кроме подношений они еще должны оплатить приходские расходы на подаяния.

Каждое воскресенье священнослужитель должен читать народу наставление перед мессой, а каждая индианка в свою очередь обязана приносить за это священнику яйцо либо взамен яйца что-нибудь другое, равноценное ему. Но помимо этой обязанности священники заставля-

ют индейцев приносить им вязанку дров, причем это должен делать каждый индеец.

Каждый вечер присутствующие при чтении наставления индейцы-подростки и дети обязаны приносить сноп травы, величина которого определяется в соответствии с их слабыми силенками. Эта трава идет в корм выючным животным и другой домашней живности, которая имеется в доме каждого священника. При подобном порядке священнику нет необходимости тратиться на что-либо. Все, что оказывается собранным, священники отправляют продавать в города, пригородные местности и соседние селения. «Дароносные операции» индейцев приносят приходскому священнику доход от 5 и больше тыс. песо в год.

Приходские священники, как правило, живут с наложницей-служанкой, которая втягивает в круговорот своего влияния других индианок и их дочерей, одним дает работу по прядению шерсти или хлопка, другим — работу по ткачеству, а среди наиболее старых и уже непригодных для этих работ женщин она распределяет кур и через определенный промежуток времени требует от них по 10-12 цыплят от каждой курицы.

В дни поста, как правило, кипит работа на священника. Для этого несколько индейцев обычно прибывают со своими волами, а те, у кого их нет, с членами своих семей. Индейцы сеют, делают прополки и собирают урожай на земле священника без какого-либо вознаграждения, кроме того, что хозяин повелевает ими как угодно. «Так что, — пишет Антонио Ульоа, — как раз именно те дни, которые согласно воле всевышнего должны посвящаться исключительно его поклонению, его обожанию, и когда все должны отдыхать от повседневного труда,

именно эти дни столь святого завета священник использует для личного своего блага либо на пользу своей наложницы».

Беспардонно относятся священники к индейцам после их смерти. Тела умерших обычно валяются по дорогам, их обглаживают псы и пожирают стервятники. Священники не заботятся об их погребении.

Но зато уж если после покойника осталось что-то, тогда священник в мгновение ока превращается в его наследника, прибирающего к рукам все пожитки да разную живность, не стесняясь при этом пустить по миру вдову, детей и близких родичей покойного. И без какого-либо успеха будут пытаться взывать к справедливости настоящие наследники, и совершенно напрасно их защитники будут требовать удовлетворения. Священник бесстрастно представит счет за погребение, за звон колоколов, за прочитанные мессы и возданные покойному почести, а коль все по законному тарифу, то он будет наверняка гарантирован от любого обвинения, оставаясь всегда правым.

Антонио Ульоа предлагал осуществить церковную реформу, которая ограничила бы власть церковников над индейцами: «От ликвидации путем реформы насажденных в отношении индейцев злоупотреблений будет во многом зависеть, станет ли менее тяжелой и печальной их участь, а коли менее безвыходной станет их зависимость от королей Испании, то и сама система правления будет им казаться менее ненавистной. Ведь если индейцы увидят в своих духовных пастырях подлинное бескорыстие, их стремление усердным рвением спасти их души, то они с большим уважением будут относиться к религии, с тем большей любовью воспримут они ее, обратив вниматель-

ные взоры свои к почитанию и пониманию таинств ее, с большим вниманием и озабоченностью они будут соблюдать ее предписания и заветы; и, наконец, если станет легче жизнь их, то гораздо легче им будет и подати платить в нужные сроки; в этом случае не возразят они и против прочего другого малого их обложения, коль необходимость да и повод к тому пригодный заставят его наложить на них».

«Секретные сведения» Хорхе Хуана и Антонио Ульоа — яркий документ эпохи, авторами которого являлись сторонники просвещенного абсолютизма, противники церковного засилья. Однако их надежды на то, что власть церковников будет ограничена в колониях, не оправдалась. Испанская монархия слишком сильно была связана с церковью, слишком зависела от ее поддержки, чтобы предпринять против нее более решительные шаги, чем это сделали Карл III и его министры.

К концу колониального периода церковь утратила последние остатки своего раннего миссионерского бытия. Священники и монахи стремились главным образом к обогащению и мирским утехам. «Факты говорят о том, — указывает американский историк Чарлз Гибсон, — что церковники принуждали к сожителству своих прихожанок, содержали любовниц, устраивали оргии, эксплуатировали своих прихожан, наживались на торговых сделках, короче — вели себя неподобающим своему призванию образом» (Gibson Ch. Op. cit., p. 84).

Наиболее здоровая часть духовенства искала выхода из создавшегося положения вовсе не в возврате к прежним миссионерским временам, не к догмам первоначального христианства, а в просветительных идеях XVIII в., в освободительных лозунгах североамериканской и

французской революций, сведения о которых проникали через литературу, доступную главным образом церковникам. Увлечение «крамольными» идеями XVIII в. привело некоторых священников к критике колониальной действительности, колониальных порядков. Отсюда был всего лишь один шаг к разрыву не только с испанской монархией, но и с самой церковью как с общественным институтом, освящавшим и охранявшим колониальное угнетение. И этот шаг сделают некоторые из них в 1810 г., когда пробьет час разрыва колоний с Испанией, и навлекут на себя эти «отступники» от католической веры лютой гнев и суровые кары со стороны церковной иерархии, инквизиции, папского престола и испанских властей.

# Заключение

Религиозная деятельность церкви в колониальный период была направлена на оправдание и поддержку колониального режима колониальной эксплуатации.

Вот как оценивал в начале XIX в. деятельность духовенства в колониях один из выдающихся вождей войны за независимость Мариано Морено, секретарь Патриотической хунты Буэнос-Айреса: «Сама религия много раз осквернялась продажными и честолюбивыми пастырями, а проповедь святого духа проституировалась учением, ослеплявшим народы и обеспечивавшим безнаказанность тиранов. Сколько раз мы видели, как извращался священный текст: „Воздайте кесарю кесарево!“ Завет ясно предписывает дать кесарю только кесарево. Тем не менее ложные учителя в своем стремлении превратить бога в творца и сообщника деспотизма хотели отдать кесарю свободу, которая принадлежит не ему, а природе, они наделили его правом угнетения, отказывая народам в праве на свою защиту, и вознесли его власть к божественному происхождению с тем, чтобы никто не посмел изучить истоки ее возникновения. Они стремились, чтобы власть королей не оспаривалась их подданными» (Junque A. Breve historia de los argentinos. Buenos Aires, 1957, p. 127).

Соппротивление индейских и негритянских масс колонизаторам постоянно возрастало и к концу колониального периода вылилось в волну вооруженных восстаний, крупнейшим из которых было восстание индейцев в 1780 г. под руководством вождя Тупак Амару, потомка древнего инкского рода.



Восстание Тупак Амару оставило глубокий след в народной памяти, имя Тупак Амару пользуется по сей день любовью и уважением во всей Латинской Америке. Клерикальные авторы, учитывая эти обстоятельства, утверждают, что духовенство, в частности иезуиты, якобы в отместку за роспуск своего ордена в 1767 г. поддерживали восстание индейского вождя, что католическая церковь якобы выступала вместе с индейцами против колонизаторов, они даже заверяют, что движение Тупак Амару было «революцией священников».

Свой тезис клерикальные историки пытаются подкрепить и таким аргументом: испанский иезуит Хуан де Мариана (1536-1623) в своих произведениях оправдывал с религиозной и моральной точки зрения свержение «недостойной» королевской власти и даже убийство «недостойного» короля. Из этого делается вывод, что доктрина Марианы служила идейным обоснованием восстания Тупак Амару. Но такой вывод рассчитан на невежество читателя, ибо иезуит Мариана призывал к убийству коронованных особ, выступавших против католицизма. Спрашивается, как могли церковники, опираясь на пресловутую доктрину Марианы, поддерживать Тупак Амару, выступавшего против колониального режима, освященного католической церковью? Они не только не выступали в поддержку Тупак Амару, но всемерно способствовали его поражению.

«Признаемся, — пишет аргентинский историк Левин, автор монографии, посвященной движению Тупак Амару, — что в попытке доказать нашу объективность мы желали найти хотя бы одного священника среди бойцов Тупак Амару, однако нам не повезло» (Lewin B. La rebellion de Tupac Amaru. Buenos Aires, 1957, p. 227). Исследователь не нашел в рядах восставших индейцев священни-

ков, зато он нашел их в карательных отрядах колонизаторов, многие из которых возглавлялись церковниками.

Идейным вдохновителем испанских властей в период подавления восстания Тупак Амару был епископ Куско Хуан Мануэль Москосо. Он отлучил вождя индейцев и его сподвижников от церкви и предал их проклятью. Испанские власти использовали духовенство для шпионажа, для добычи сведений о действиях восставших. Левин приводит пример священника из Тунгасуки, которому Чрезвычайная хунта, руководившая подавлением восставших, поручила разведывать и сообщать ей о «числе людей, оружия, амуниции и вообще все, относящееся к военной силе индейца (*Тупак Амару. — И. Г.*), каковы, в частности, его идеи, намерения и военные планы, какие испанские подданные находятся с ним и у него на службе и кто является его агентами в городе Лиме, в Куско и других местах». Можно было бы без конца, отмечает Левин, описывать деятельность священников — военных руководителей, шпионов и т. п. Епископ Москосо создал шпионскую организацию из священников, действовавшую под его руководством против восставших.

Сам епископ Москосо сообщал о своем участии в подавлении восстания епископу г. Лас-Пас следующее: «Не жалея ни сил, ни средств для... подавления мятежа, я превратился в солдата, оставаясь епископом. Итак, в самый критический момент вооружил я священников и монахов, назначив настоятеля Мануэля Мендиету командующим церковной милицией, поместил милицию в казармы, мобилизовал клириков, учеников и семинаристов двух колледжей, организовав из них четыре роты во главе с офицерами, вооружил их за свой счет, они под руководством светского офицера стали практиковаться в стрельбе и муштре. Духовенство города Куско, ваше

преосвященство, стоит на посту с вытянутой из ножен шпагой и с ружьем на плече и перед агонией родины, религии и короны готово защищать их от мятежника Тупак Амару» (Ibid., p. 266). Не без основания перуанский историк Лоренте называет Москосо «самым могущественным врагом восставших» (Lorente S. Historia del Peru bajo los Borbones. Lima, 1871, p. 189). После подавления восстания испанская корона вознаградила Москосо, назначив его архиепископом Гранады.

Пленение Тупак Амару и его казнь вызвали волну восторженных откликов среди церковных иерархов. Так, Себастиан Мальвар-и-Пинто, епископ Буэнос-Айреса, писал по этому поводу в своем послании верующим от 26 июня 1781 г.: «Кто из верных вассалов не возрадуется, узнав об аресте этого мятежника? Кто из подлинных испанцев не почувствует в своем сердце безмерное удовлетворение столь радостным известием? Кто из христиан не постарается воздать богу самые высокие почести за столь великую благодать? Да, о возлюбленные дети, это событие достойно всех наших обетов и наших самых горячих молитв. Наша любовь к королю и религии требует, чтобы наши сердца возрадовались и воспели» (Lewin V. Op. cit., p. 271).

Духовенство в колониях не только участвовало в подавлении освободительных движений индейских масс; оно боролось и против зарождавшегося патриотического движения, выступавшего за независимость колоний. Испанские власти смотрели на церковную иерархию, как на свою опору в преследовании патриотов. Об этом свидетельствуют многочисленные документы. Так, в 1789 г. член Совета по делам Индий Антонио Пельер в директивном письме генерал-капитану Венесуэлы от имени короля приказывал «воспрепятствовать при помощи епископов и

церковных иерархов допуску литературы, главной целью которой является дух независимости» (Orígenes de la Imprenta en Venezuela y primicias editoriales de Caracas. Caracas, 1958, p. 111).

# CONZEDERACION CIVDAD DEL INFIERNO



Колонизаторы в аду



Десять лет спустя епископ Пуэблы Абад-и-Кейпо, отмечая, что неимущее население колоний живет в нищете, писал: «Пусть современные законодатели укажут, если могут, средства более действенные для удержания этих классов в подчинении законам и властям, чем религия, сохраняемая в глубине сердец при помощи проповеди и путем советов, даваемых с амвона и в исповедальне представителями церкви. Они — церковнослужители — являются, таким образом, подлинными стражами законов. Они также должны иметь и имеют больше других влияния на сердце народа и больше других трудятся над тем, чтобы держать его покорным и послушным власти его величества» (Mora J. M. L. Obras sueltas, v. I. Paris, 1837, p. 58).

Церковники, используя исповедальню, выпытывали у верующих сведения о деятельности патриотов, о читателях «крамольной» литературы. Полученные данные духовенство передавало властям.

Первые два столетия почти все духовенство в колониях состояло из испанцев. В XVIII в. рядовое духовенство стало пополняться из числа креолов, местных жителей испанского происхождения, среди которых все острее проявлялось враждебное отношение к испанцам. Духовная карьера была единственным общественным поприщем, единственной профессией, в которой могли преуспеть представители креолов. Общее антииспанское настроение, характерное для креолов, передавалось и священникам-креолам, что не могло не отразиться на их поведении во время войны за независимость в 1810-1826 гг.

Следует отметить, что во второй половине XVIII в. в колонии довольно широко проникала литература фран-



цузских просветителей. Как показывают материалы мексиканского трибунала инквизиции, опубликованные в 1945 г. Перес Марчанд, среди читателей и распространителей этой литературы попадались отдельные священники и даже сотрудники самого трибунала инквизиции (Perez Marchand M. L. Dos etapas ideologicas del siglo XVIII en Mexico a traves de los papeles de la Inquisition. Mexico, 1945).

Представители духовенства, становясь патриотами, часто отходили от религии. Об этом говорят архивы инквизиционных трибуналов. Например, в конце XVIII в. в Мексике был обвинен в антирелигиозной деятельности монах Хуан Рамирес де Арельяно. Ему приписывались такие утверждения: «Святым отцом этого века является Вольтер», «Испания ослепляет нас религией, при помощи которой обманывают народ». Священник Антонио Перес Аламиньо был обвинен в том, что отрицал «явление Гвадалупской богородицы», насмехался над религиозными обрядами и восхвалял французскую революцию. Священник Антонио Бонавита заявлял, что религия используется для «сдерживания народных низов», но ее можно использовать и для того, чтобы поднять народ на борьбу с испанцами и организовать для этой цели армию «лучшую, чем у Петра Великого» (Castillo Ledon L. Hidalgo, v. I. Mexico, 1948, p. 61).

Утверждения клерикальных историков об участии иезуитов в борьбе за независимость не соответствуют исторической действительности. Верно лишь то, что некоторые изгнанные иезуиты были завербованы англичанами. Американский министр Руфус Кинг сообщал в английской столице 26 февраля 1798 г., что он лично знал иезуитов, «оплачиваемых английским правительством, которое они снабжают сведениями об условиях и положении

в Южной Америке». Одним из осведомителей англичан был иезуит Вискардо, автор «Письма к американским испанцам», в котором призывал провозгласить независимость испанских колоний. Таких иезуитов, однако, были единицы из общего числа в несколько тысяч человек, высланных из Америки. Венесуэльский патриот Франсиско де Миранда в письме к Питту от 28 января 1791 г. писал, что для борьбы с Испанией можно использовать «лишь очень немногих» иезуитов. Со своей стороны иезуитский историк Батльори, автор биографии Вискардо, приходит к выводу, что участие иезуитов в освободительном движении — о легенда, выдуманная врагами католической церкви с тем, чтобы скомпрометировать в глазах власти имущих членов ордена Лойолы (Batllori M. El abate Viscardo. Caracas, 1953, p. 30).

Показателем отношения колониального духовенства к освободительной борьбе населения колоний в начале XIX в. следует считать его поведение в период вторжения англичан в Буэнос-Айрес в 1806-1808 гг., стремившихся использовать тяжелое положение Испании, чтобы захватить ее колонии, и во время высадки Миранды в Венесуэле в 1806 г.

Попытка англичан захватить вооруженными силами Буэнос-Айрес встретила решительный отпор со стороны местного населения, которое, отстранив проявивших трусость испанских властей, организовало народное ополчение, возглавившее оборону города. Англичанам вначале удалось захватить Буэнос-Айрес, но местное ополчение вскоре выбило их из города, а затем вынудило капитулировать.

Как же вело себя во время этих событий местное духовенство? Оно приветствовало английских захватчиков,

ибо сочло более выгодным для себя присутствие английских колонизаторов, несмотря на то, что речь шла о протестантах, чем победу народного ополчения. В меморандуме, врученном от имени духовенства командующему английскими войсками, захватившими Буэнос-Айрес, генералу Бересфорду, говорилось: «Хотя потеря правительства, к которому привык народ, бывает причиной его величайших несчастий, неоднократно оно служило началом и его славы; мы не решаемся предсказывать, каково будет наше будущее, однако мы уверены, что благожелательность английского правительства возместит нам то, что мы только что потеряли» (Garcia J. A. *La ciudad Indiana*. Buenos Aires, 1953, p. 218).

Совершенно иным было отношение духовенства Венесуэлы к Миранде и его добровольцам, высадившимся в Коро в 1806 г. в надежде поднять местное население на борьбу за независимость.

Испанцы были предупреждены о высадке Миранды и приняли соответствующие меры. Епископ г. Мерида Эрнандес Миланес объезжал прибрежные селения и внушал верующим, что в Венесуэлу собирается вторгнуться банда международных каторжников во главе с «чудовищем» Мирандой, еретиком и неверующим, запродавшим свою душу антихристу. Эти преступники, проповедовал епископ, не только поработят местных жителей, но и лишат их души спасения, заставят поклоняться сатане. «Священники, — рассказывает в своих воспоминаниях Джеймс Биггс, один из волонтеров Миранды, — убеждали свою паству, что люди Миранды висельники, еретики и неверные. Их цель — грабеж и распространение среди верующих вредных принципов с тем, чтобы опорочить пресвятую деву Марию» (Biggs J. *Historia del intento de don Fran-*

cisco de Miranda para efectuar una revolucion en Sur America. Caracas, 1950, p. 105).

Таким образом, духовенство в колониях накануне войны за независимость относилось крайне враждебно к идее освобождения от испанского господства.

История испанских колоний в Америке показывает, что папство и католическое духовенство участвовали в порабощении и эксплуатации индейского населения.

Армия церковников, действовавшая в колониях и захватившая в свои руки половину всех колониальных богатств, тормозила развитие местных производительных сил. Духовенство оправдывало ссылками на «божественное провидение» эксплуатацию индейцев их угнетателями, оправдывало рабство, осуждало сопротивление населения колониальному режиму.

Католическая церковь выступала против идеи независимости и сотрудничала с колониальными властями в подавлении освободительных движений. Церковники в колониях играли роль гасителей разума, они разрушили древнюю культуру индейцев, держали народ в невежестве, выступали против науки. Только путем духовного и физического террора католической церкви удалось подчинить своему влиянию местное население.

Таков итог деятельности католической церкви в испанских колониях Америки.

# Библиография

## Произведения К. Маркса и Ф. Энгельса

К. Маркс и Ф. Энгельс. Манифест Коммунистической партии. — Соч., т. 4, с. 419-459.

К. Маркс. Революционная Испания. — Соч., т. 10, с. 423-446.

К. Маркс. Лондонская газета «Times» о принцах Орлеанских в Америке. — Соч., т. 15, с. 332-336.

Ф. Энгельс. Диалектика природы. — Соч., т. 20, с. 339-625.

К. Маркс. Капитал, т. I. — Соч., т. 23.

К. Маркс. Теории прибавочной стоимости. — Соч., т. 26, ч. III.

Архив Маркса и Энгельса, т. VII. М., 1940.

## Литература на русском языке

Альперович М. С. Аркадия Нового Света. — «Новая и новейшая история», 1969, № 3.

Альперович М. С. История Парагвая в освещении новейшей буржуазной историографии. — «Вопросы истории», 1970, № 1.

Альперович М. С. Революция и диктатура в Парагвае (1810-1840). М., 1975.

Альперович М. С., Слезкин Л. Ю. Новая история стран Латинской Америки. М., 1970.

Альтамира-и-Кревеа Р. История Испании, т. I-II. М., 1951.

Андреев М. В. Христианская церковь и расизм. — «Расы и народы», 1973, вып. 3.

Афанасьев В. Л. Бартоломе де Лас Касас. — «Новая и новейшая история», 1966, № 5.

Барнет М. Беглый раб. — «Иностранная литература», 1967, № 7.

Бартоломе де Лас Касас. К истории завоевания Америки. М., 1966.

Вайян Д. История ацтеков. М., 1949.

Вильямс Э. Капитализм и рабство. М 1950.

Война за независимость в Латинской Америке (1810-1826). М., 1964.

Вольский Ст. Иезуитское государство в Парагвае. — В кн.: Идеи планирования прошлого и будущего кн. 2. М., 1930.

Вольский Ст. Пизарро. М., 1935.

Вольтер. Статьи и материалы. М., 1947.

Вольтер. Избранные произведения. М., 1947.

Вольтер. Бог и люди. Статьи, памфлеты, письма, т. I-II. М., 1961.

Гельвеций К. А. О человеке, его умственных способностях и его восприятии. М., 1938.



Гольбах П. Письма к Евгении. Здравый смысл. М., 1956.

Григулевич И. Р. Антинародная деятельность католической церкви (XVI-XX вв.). — В кн.: Куба. Историко-этнографические очерки. М, 1961.

Григулевич И. Р. Прикладная миссионерская этнография. — В кн.: Современная американская этнография. М., 1963.

Григулевич И. Р. Католическая церковь в истории Эквадора. — В кн.: Эквадор. Историко-этнографические очерки. М., 1963.

Григулевич И. Р. Преступления инквизиции в Испанской Америке (XVI-XIX вв.). — «Новая и новейшая история», 1966, № 6; 1967, №7.

Григулевич И. Р. Христианство и расизм. — В кн.: «Нет!» расизму. М., 1969.

Григулевич И. Р. «Мятежная» церковь в Латинской Америке. М., 1972.

Григулевич И. Р. Крушение иезуитского ордена в колониальной Америке. — «Новая и новейшая история», 1973. № 5, 6.

Григулевич И. Р. Рабство и церковь в колониальной испано-португальской Америке. — «Новая и новейшая история», 1976, № 5.

Григулевич И. Р. Инквизиция. М., 1976.

Гризингер Г. Иезуиты, т. I-П. СПб., 1868.

Дебрель А. История Южной Америки от завоевания до нашего времени. СПб., 1899.

Державин К. Н. Вольтер. М., 1946.

- Дидро Д. Избранные произведения. М., 1956.
- Записки солдата Берналя Диаца, ч. 1-2. Л., 1924-1925.
- Кинжалов Р. В. Культура древних майя. М., 1971.
- Коваль Б. И. Бразилия. Вчера и сегодня. М., 1975.
- Крицкий Л. Г. Испанская церковь и роль католицизма в Латинской Америке в XIV-XIX веках. — «Вопросы истории», 1973, № 4.
- Крус Х. И. де ла. Десятая муза. М., 1966.
- Куба. Историко-этнографические очерки. М., 1961.
- Лаврецкий И. Тень Ватикана над Латинской Америкой. М., 1961.
- Лаврецкий И. Р. Боги в тропиках. М., 1968.
- Ланда Д. И. Сообщение о делах в Юкатане. Перев. со староиспанского, ввод, статья и прим. Ю. В. Кнорозова. М. — Л., 1955.
- Лас Касас В. де. История Индии. М., 1968.
- Латинская Америка в прошлом и настоящем. М., 1960.
- Лафарг П. Поселения иезуитов в Парагвае. — В кн.: Из истории общественных течений. История социализма, т. II. СПб., 1906.
- Леон-Портилья М. Философия нагуа. М., 1961.
- Ле Риверенд Х. Экономическая история Кубы. М., 1967.
- Лопес-Вальдес Р. Расовая дискриминация на Кубе (от колониального периода до революции 1959 г.). — «Расы и народы», вып. 3, 1973.

Лозинский С. История папства. М.т 1961.

Магидович И. П. История открытия и исследования Центральной и Южной Америки. М., 1965.

Магидович И. П. Очерки по истории географических открытий. М., 1967.

Мариатеги Х. К. Семь очерков истолкования перуанской действительности. М., 1963.

Марков В., Коссок М. О попытках реакционной историографии реабилитировать испанский колониализм в Америке. — «Новая и новейшая история», 1960, № 4.

Марти Х. Избранное. М., 1974.

Мелентьева Е. Бартоломе де Лас Касас — защитник индейцев. Л., 1966.

Мёрнер М. Мисцегенация и взаимовлияние культур в Латинской Америке как историческая проблема. — В кн.: Расы и народы, вып. 1. М., 1971.

Мирошевский В. М. Освободительные движения в американских колониях Испании от их завоевания до войны за независимость (1492-1810 гг.). М. — Л., 1946.

Мирошкин М. Иезуиты в России в царствование Екатерины II и до нашего времени, т. I-II. СПб., 1867.

Михневич Д. С. Очерки из истории католической реакции (иезуиты). М., 1955.

Монтескье Ш. Избранные произведения. М., 1955.

Народы Америки, т. I-II. М., 1959.

Нации Латинской Америки. М., 1964.

Парках В. Испанские и португальские поэты — жертвы инквизиции. М— Л., 1934.

- Помбу Р. История Бразилии. М., 1962.
- Прадо Жуниор К. Экономическая история Бразилии. М., 1949.
- Прескотт В. Завоевание Мексики, т. I-П. СПб., 1885-1886.
- Путешествия Христофора Колумба. Дневники. Письма. Документы. Перев. Я. М. Света. М., 1956.
- От Аляски до Огненной Земли. М., 1967.
- Очерки истории Аргентины. М., 1961.
- Очерки истории Бразилии. М., 1962.
- Очерки истории Чили. М., 1967.
- Очерки новой и новейшей истории Мексики. М., 1960.
- Реклю Э. Попытки превращения новых людей в старых (Парагвай). — «Дело», 1869, № 9.
- Свет Я. М. В страну Офир. М., 1967.
- Свет Я. М. Колумб. М., 1973.
- Святловский Н. В. Коммунистическое государство иезуитов в Парагвае в XVII-XVIII вв. Пг., 1924.
- Томас А. Б. История Латинской Америки. М., 1966.
- Томашевская Н. Лас Касас и возникновение рабства негров в Вест-Индии. — «Латинская Америка», 1972, № 1.
- Хрестоматия испанской литературы с XII по XVIII в. М., 1948.
- Штрахов А. И. О несостоятельности консервативно-клерикальных концепций испанских колониальных поряд-

ков на Ла-Плате. — «Новая и новейшая история», 1973, № 3.

Фиске Д. Открытие Америки, т. I-II. М., 1892-1893.

Фонер Ф. С. История Кубы и ее отношений с США. 1492-1845 годы (от завоевания Кубы до «эскалеры»). М., 1965.

Фостер У. З. Очерк политической истории Америки. М., 1953.

Фостер У. З. Негритянский народ в истории Америки. М., 1955.

## **Документальные и нарративные источники, богословские и правовые трактаты**

Abad y Queypo M. Breve Exposition sobre el Real Patronato y sobre los derechos de los obispos electos de América, que en virtud de los reales despachos de presentati ón y gobierno administran sus iglesias antes de la confirmation pontifica. Madrid, 1820.

Acosta J. de. Historia natural y moral de las Indias. México, 1940.

Alegre F. X. Memories para la historia de la provincia que tuvo la Compañia de Jes ús en Nueva Espa ña, v. I-II. M éxico, 1940-1941.

Antecedentes do Tratado de Madrid. Jesuitas e Bandeirantes no Paraguai (1703-1751). Rio de Janeiro, 1955.

Azara F. de. Descripción e historia del Paraguay y del Rio de la Plata. Buenos Aires, 1943.

Benavente (Motolinia) T. de. Historia de los indios de la Nueva España. México, 1941.

Benavente (Motolinia) T. de. Relaciones de la Nueva España. México, 1956.

Benzoni G. La historia del Nuevo Mundo. Caracas, 1967.

Bettendorf J. F. Chronica da missao dos padres da Companhia de Jesús no estado de Maranhao. Rio de Janeiro, 1910.

Bravo F. J. Colección de documentos relativos a la expulsión de los jesuitas de la Republica Argentina y del Paraguay en el reinado de Carlos III. Madrid, 1872.

Campo del Pozo F. Historia documentada de los agustinos en Venezuela durante la época colonial. Caracas, 1968.

Carreño A. M. Don Fray Juan de Zumarraga (Documentos inéditos). México, 1950.

Cartas de religiosos de Nueva España. 1539-1594. México, 1941.

Carayon A. Charles III et les jesuites de ses états d'Europe et d'Amérique en 1767. Documents inedits. Paris, 1868.

Cassaus J. Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en Nuevo Reyno de Granada en la América. Caracas, 1967.

Chantre y Herrera J. Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon Español, 1637. Madrid, 1901.



Charlevoix P. F. J. Historia del Paraguay, y. 1-4. Madrid, 1912-1913.

Clavijero F. J. Historia antigua de México, t. 1-4. México, 1958-1959.

Colección general de las providencias hasta aquí tomadas por el gobierno sobre el estrañamiento y ocupación de temporalidades de los regulares de Compañía, v. I-V. Madrid, 1767-1784.

Corsarios franceses e ingleses en la Inquisición de la Nueva Espana. Siglo XVI. México, 1945.

Cronicas de la Compañía de Jesús en la Nueva España. Prólogo y selección de E. Gonzales de Cossio. México, 1957.

Diaz del Castillo B. Historia verdadera de la conquista de la Nueva España, v. I-II. La Habana, 1963.

Documentos jesuiticos relativos a la historia de la Compañía de Jesús en Venezuela, v. I-III. Caracas, 1966-1974.

Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela. Caracas, 1969.

Documentos para la historia de la iglesia colonial en Venezuela, t. I-II. Caracas, 1965.

Documentos para la historia economica en la época colonial. Viajes e informes. Caracas, 1970.

Documentos sobre la expulsion de los Jesuitas y ocupacion de sus tempo-ralidades en Nueva España (1772- 1783). México, 1949.

Errazuriz C. Los origenes de la iglesia chilena. Santiago, 1873.

Faria P. de. Revelacion sobre la reincidencia en sus idolatrias de los indios de Chiapas después de treinta años de cristianos. México, 1889.

Fernandez de Oviedo G. Historia general y natural de las Indias, islas y Tierra Firme del Mar Oceano. Madrid, 1851.

Fernandez P. Relación historica de las Misiones de indios chiquitos que en el Paraguay tienen los padres de la Compañia de Jesús, v. 1-2. Madrid, 1895.

Figueroa F. de. Relación de las Misiones de la Compañia de Jesús en el pais de los Maynas, v. I-II. Madrid, 1904.

Garcia G. La Inquisición de México. México, 1908.

Garcia G. El clero de México durante la dominacion española. Segun el Archivo Inédito Archiepiscopal Metropolitano. México, 1906.

Garcia G. Autos de la fé de la Inquisición de México, con extractos de sus causas. 1646-1648. México, 1910.

Garcia G. Caracter de la conquista española en América y en México segun los textos de los historiadores primitivos. México, s. f.

Garcia J. Los Jesuitas en Cordoba. Buenos Aires - México, 1940.

Gines de Sepulveda J. Antologia. Madrid, 1930.

Groot J. M. Historia eclesiastica y civil de Nueva Granada, escrita sobre documentos autenticos, v. 1-5. Bogota, 1889-1893.

Hernandez F. Y. Colección de Bulas, Breves y otros documentos relativos a la iglesia de América y Filipinas, v. I-II. Brusselas, 1879.

Historia documental de México, v. I-II. México, 1969.

Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú. Crónica anónima de 1600, que trata del establecimiento y unión de Compañía de Jesús en los países de habla española en la América Meridional, v. I-II. Madrid, 1944.

Jbarez de Echavarri B. Colección general de documentos tocantes a la tercera época de las conmoviciones de los regulares de la Compañía en el Paraguay. Madrid, 1770.

Instrucciones a los hermanos jesuitas administradores de haciendas. México, 1950.

Juan J., Ulloa A. Noticias secretas de América. Buenos Aires, 1953.

La Iglesia en España y el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú. Se encuentran en varios archivos, v. I-II. Sevilla, 1944.

Las Casas B. de. Disputa o controversia con Ginés de Sepulveda. Madrid, 1908.

Las Casas B. de. Colección de tratados. 1552-1553. Buenos Aires, 1924.

Las Casas B. de. Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión. México, 1942.

Las Casas B. de. Breve Relación de la destrucción de las Indias Occidentales. México, 1957.

Las Casas B. de. Obras escogidas. - «Biblioteca de autores españoles», t. XCV, XCVI. Madrid, 1957-1958.

Las Casas B. de. Opusculos, cartas y memoriales. Madrid, 1958.

Libro primero de votos de la Inquisición de México, 1573-1600. México, 1949.

Lopez de Gomara F. Historia de la conquista de México, v. I-II. México, 1943.

Lozano P. Historia de la de Jesús de la Provincia del Paraguay, v. 1-2. Madrid, 1754-1755.

Maroni P. Noticias autenticas del famoso rio Marañon y Misión apostolica de la Compañia de Jesús de la Provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho rio. Madrid, 1889.

Mendieta G. de. Historia eclesiastica indiana, t. I - III. México, 1945.

Las Misiones de Piritú. Documentos para su historia, t. I-II. Caracas, 1967.

Missionary in Sonora. The travel reports of Joseph Och, S. Y. 1755-1767. Los Angeles, 1965.

Muratori L. A. II cristianesimo felice nelle missioni dei Padri della Compagnia di Gesu nel Paraguay, v. I-II. Venezia, 1743-1749.

Pallares E. El procedimiento inquisitorial. México, 1951.

Pastells P., Mateos T. Historia de la Compañia de Jesús en la Provincia del Paraguay, v. I-VIII. Madrid, 1912-1959.

Pelleprat P. Relato de las Misiones de los Padres de la Compañia de Jesús ne las Islas y en Tierra Firme de América Meridional. Caracas, 1965.

Pombal marq. Relação abreviada da republica que os religiosos jesuitas das provincias de Portugal e Hespanha estabelecerem nos dominios ultra - marinos das duas monarchias. Lisboa, 1757.

Pou y Marti J. M. El libro perdido de las platicas o coloquios de los doce primeros Misioneros en México. Roma, 1924.

Los primeros memoriales de Fray Bartolomé de Las Casas. La Habana, 1972.

Proceso inquisitorial del cacique de Tetzoco. México, 1910.

Procesos de indios y hechiceros (1536-1548). México, 1912.

Procesos de Luis Carvajal (El Mozo). México, 1935.

Relación breve de la venida de los de la Compañía de Jesús a la Nueva España. Año de 1602. Manuscrito anónimo del Archivo Histórico de la Secretaría de Hacienda. México, 1945.

Relaciones interesantes y datos históricos sobre las Misiones católicas del Caqueta y Putumayo. Bogotá, 1928.

Ribadeneyra A. Y. de. Manual Compendio de el Regio Patronato Indiano. Madrid, 1755.

Sahagún B. de. Historia general de las cosas de Nueva España, v. I-III. México, 1946.

Sanchez Astudillo M. Textos de Catedráticos Jesuitas en Quito colonial. Estudio y bibliografía. Quito, 1959.

Santa Teresa S. de. Historia documental de la Iglesia en Uraba y el Darién, desde su descubrimiento hasta nuestros días, v. I-IV. Bogotá, 1956-1957.

Sepúlveda J. G. de. Democrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios. Madrid, 1951.

Serna J. de la. Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrias y extirpación de ellos. México, 1892.

Soares Macedo J. C. Fontes da história da Igreja Católica no Brasil. São Paulo, 1954.

Solorzano y Pereyra J. de. *Politica indiana*, v. I-II. Madrid, 1647.

Sumario de las indulgencias plenarias, jubileos y gracias espirituales concedidas por los Summos Pontifices a los señores Inquisidores, fiscales etc. Lima, 1707.

Toro A. *La familia Carvajal en México*, v. I-II. México, 1944.

Torquemada J. de. *Monarquia indiana*, v. I-III. México, 1943-1944.

Toussaint M., ed. *Proceso y denuncias contra Simon Pereyrs en la Inquisición de México*. México, 1938.

*Trial of Gabriel de Granada by the Inquisition in México (1642-1645)*, translated by D. Fergusson. Baltimore, 1899.

Vitoria F. de. *Le ç ons sur les indiens et sur le droit de guerre*. Geneve, 1970.

Zumarraga J. de. *Regla cristiana br é ve*. México, 1951.

## **Конкиста, папство и церковь**

Andrés Marcos T. *Vitoria y Carlos V en la soberania de Hispano América*. Salamanca, 1946.

Andrés Marcos T. *Los imperialismos de Juan Gines de Sepulveda en su Democrates Alter*. Madrid, 1947.

Azcona T. de. *Isabel la Catolica. Estudio critico de su vida y su reinado*. Madrid, 1964. Batallon M. *Erasmus en España*, v. I-II. México, 1950.



- Blanco-Fombona R. El conquistador español del siglo XVI. Madrid, 1923.
- Braden Ch. Religious aspects of the conquest of México. Durham, N. Carolina, 1930.
- Carro V. D. La teología y los teólogosjuristas españoles ante la conquista de América, v. I-II. Madrid, 1944.
- Estudios sobre Fray Bartolomé de Las Casas. Sevilla, 1974.
- Friede J. Las Casas y el movimiento indigenista en España y América en la primera mitad del siglo XVII. México, 1952.
- Friede J. La censura española del siglo XVI y los libros de historia de América. México, 1959.
- Friede J. Bartolomé de Las Casas, precursor del anti-colonialismo. Su lucha y su derrota. México, 1974.
- Giménez Fernandez M. Bartolomé de Las Casas, capellán de S. M. Carlos y poblador de Cumana (1517-1523). Sevilla, 1960.
- Gonzalez Calzada M. Las Casas, procurador de los indios. México, 1948.
- Griñan Peralta L. Bartolomé de Las Casas como propagandista. Santiago de Cuba, 1961.
- Hanke L. The Spanish struggle for justice in the conquest of América. Philadelphia, 1949.
- Hanke L. Colonisation et conscience chr é tiene au XVI-e siécle. Paris, 1957.
- Hanke L. Aristotle and the AméRican indians. London, 1959.

Hanke L. Indios y españoles en el Nuevo Mundo. Santiago de Chile, 1970.

Hanke L. El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristoteles y los indios de HispanoAmérica. México, 1974.

Hanke L., Giménez Fernandez M. Bartolomé de Las Casas, 1479-1566.

Bibliografía crítica y cuerpo de materiales para el estudio de su vida, escritos, actuación y polémicas que suscitaron durante cuatro siglos. Santiago de Chile, 1954.

Houbert M. L'église et la défense des «sauvages». Le Père Antoine Vieira au Brésil. Bruxelles, 1964.

Irving L. A. Books of the Brave. Being an account of books and men in the Spanish conquest and settlement of the sixteenth century New World. Cambridge, Mass., 1949.

Leviller R. Organización de la iglesia y órdenes religiosas en el virreinato del Perú en el siglo XVI, t. I-II. Madrid, 1919.

Lipschutz A. El problema racial en la conquista de América y el mestizaje. Santiago de Chile, 1967.

Losada A. Juan Ginés de Sepúlveda. Madrid, 1949.

Miranda J. El erasmista mejicano fray Alonso Cabello. México, 1958.

Pirotto A. D. Las bulas de Alejandro VI como título a la conquista de Indias. Buenos Aires, 1938.

Ramirez J. F. Fray Toribio de Motolinia y otros escritos. México, 1957.

Rico Gonzales V. Hacia un concepto de la conquista de México. México, 1953.

Rios F. de los. Religión y estado en la España del siglo XVI. México, 1957.

Tobar D. J. La iglesia ecuatoriana en el siglo XVI. Quito, 1934.

Torres A. M. El Padre Valverde. Quito, 1932.

Wexkman L. Las bulas alejandrinas de 1493 y la teoría política del papado medieval. México, 1949.

Zavala S. A. La filosofía política en la conquista de América. México, 1947.

Ybot Leon A. La iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias, v. I-II. Barcelona, 1954, 1963.

## **Евангелизация и монашеские ордены**

Arcila Robledo Fray G. Las Misiones Franciscanas en Colombia. Bogota, 1951.

Baty R. M. Las ordenes mendicantes y la aculturación religiosa a principios del México colonial. - «América Indígena», México, 1968, v. 28, N. 1, p. 35-50.

Borges P. Métodos Misionales en la cristianización de América. Siglo XVI. Madrid, 1960.

Carrocera B. de. Los primeros historiadores de las Misiones capuchinas en Venezuela. Caracas, 1969.

Cordoba A. S. C. Los franciscanos en el Paraguay (1537-1937). Buenos Aires, 1937.

- Garmendia A. Un catecismo para los indios en Sud América. Buenos Aires, 1933.
- Geiger M. The Franciscan conquest of Florida (1573-1618). Washington, 1937.
- Getino A. Influencia de los dominicos en la Leyes Nuevas. Sevilla, 1945.
- Korth E. H. Spanish policy in colonial Chile (The struggle for social justice). Stanford, 1968.
- Levillier A. Organizaci ón de la Iglesia y ordenes religiosas en el Virreinato del Perú. Madrid, 1919.
- Lodares B. de. Los franciscanos capuchinos en Venezuela. Caracas, 1929.
- Maas O. Las ordenes religiosas de España y la colonización de América en la segunda parte del siglo XVIII. Barcelona, 1918.
- Manzano y Manzano J. Sentido misional de la empresa de Indias. Madrid, 1941.
- Navarro J. G. Los franciscanos en la conquista y colonización de América. México, 1965.
- Perena V. L. Misión de España en América. 1540-1560. Madrid, 1956.
- Phelan J. L. The millennial kingdom of the franciscans in the New World. A study of the writings of Geronimo de Mendieta (1525- 1604). Berkeley, 1956.
- Ricard R. La «Conquete spirituelle» du Mexique. Essai sur l'apostolat et les m éthodes missionnaires des ordres mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 a 1572. Paris,. 1933.

Rivero J. Historia de las Misiones delos Llanos de Casanare, Orinoco y Meta. Bogota, 1883.

Saint-Lu A. La Vera Paz. Esprit évangélique et colonisation. Paris, 1968.

Scholes F. V., Roys R. L. Fray Diegode Landa and the problem of idolatry in Yucatan. Washington, 1938.

Sierra V. D. El sentido Misionál de la. conquista de América. Madrid, 1944.

Tibesar A. Beginnings in colonial, Perú. Washington, 1953.

Vazquez Vazquez E. Distribution geografica y organizacion de las ordenes religiosas en la Nueva España (siglo XVI). México, 1965.

Victoria Moreno D. Los carmelitas descalzos y la conquista espiritual de México, 1585-1612. México, 1966..

Webb E. B. Indian life at the old missions. Los Angeles, 1952.

## **Королевский патронат**

Chacaltana C. Patronato nacional argentino. Buenos Aires, 1885.

Dornas J. O padroado e a igreja brasileira. Sao Paulo, 1938.

Egoña A. de. La teoria del regio vicariato español en Indias. Roma, 1958.

Esquivel H. B. Regimen eclesiastico argentino. Buenos Aires, 1928.

Farriss N. Crown and clergy in colonial México. 1759-1821. The crisis of ecclesiastical privilege. London, 1968.

Fuente R. de la. Patronato y concordato en la Argentina. Buenos Aires, 1957.

Garcia Gutierrez J. Apuntes para la historia del origen y desenvolvimiento del Regio Patronato hasta 1857. México, 1941.

Gomez Zamora M. Regio Patronato espa ñol e indiano. Madrid, 1897.

Legon F. J. Doctrina y ejercicio del Patronato Nacional. Buenos Aires, 1920.

Pérez A. G. El Patronato Espa ñol en el Virreyno del Perú durante el siglo XVI. Tournas, 1937.

Sanchez Espejo C. El Patronato en Venezuela. Caracas, 1953.

Schiels W. E. King and church: the rise and fall of the Patronato Real Chicago, 1961.

Vargas J. M. Historia de la iglesia en el Ecuador durante el patronato espa ñol. Quito, 1962.

Velez Sarsfield D. Relaciones del estado con la iglesia. Buenos Aires, 1919.

## **ИНКВИЗИЦИЯ**



- Acosta Saignes M. Historia de los portugueses en Venezuela. Caracas, 1959.
- Adler E. N. The Inquisition in Perú Baltimore, 1904.
- Baez Comargo G. Protestantes enjuiciados por la Inquisición en Ibero-América. México, 1960.
- Besson P. La Inquisición en Buenos Aires. Buenos Aires, 1910.
- Bilbao M. El inquisidor mayor. Buenos Aires, 1871.
- Bötem G. Nuevos antecedentes para una historia de los judíos en Chile colonial. Santiago, 1963.
- Cabada Dancourt O. La Inquisición en Lima. Lima, 1935.
- Carreño A. M. Don Fray Juan de Zumarraga, primer obispo y arzobispo de México. México, 1941.
- Carreño A. M. Luis Carvajal, El Mozo. México, 1956.
- Chinchilla Aguilar E. La Inquisición en Guatemala. Guatemala, 1953.
- Conway G. R. G. An englishman and the Mexican Inquisition. México, 1927.
- Fernandez de Recas G. Aspirantes Americanos a cargo del Santo Oficio. México, 1956.
- Friedlander G. Los heroes olvidados. Santiago, 1966.
- Garcia de Probian L. Los judíos en América. Sus actividades en los virreinos de Nueva Castilla y Nueva Granada, siglo XVI. Madrid, 1966.
- Garcia Icazbalceta J. Biografía de Don Fray Juan de Zumarraga. México, 1897.
- Garcia S. La Inquisición en el Perú. Lima, 1953.

Gonzalez Casanova P. La literatura perseguida en la crisis de la colonia. México, 1958.

Gonzalez Obregon L., Guillen de Compart D. La Inquisición y la independencia en el siglo XVIII. Paris, México, 1908.

Greenleaf R. E. Zumarraga and the mexican inquisition, 1536-1543. Washington, 1962.

Greenleaf R. E. The mexican inquisition of the sixteenth century. Albuquerque, 1969.

Jiménez Rueda J. Herejias y supersticiones en la Nueva España. México, 1942.

Jiménez Rueda J. Don Pedro Moya de Contreras, primer inquisidor de México. México, 1944.

Junco J. Inquisición sobre la Inquisición. México, 1956.

Lea H. Ch. The Inquisition in the Spanish dependencies. New York, 1908.

Lewin B. El Santo Oficio en América. Buenos Aires, 1950.

Lewin B. Supresion de la Inquisición y libertad de cultos en la Argentina. La Plata, 1957.

Lewin B. La Inquisición en Hispano-América (judios, protestantes y patriotas). Buenos Aires, 1962.

Liebman S. B. The jews in New Spain. Coral Gables, Florida, 1970.

Lohmann Villena G. Informaciones genealogicas de Perúanos perseguidos ante el Santo Oficio, v. I-II. Lima, 1955-1956.

Lopez V. F. La Novia del Hereje o La Inquisición en Lima. Buenos Aires, 1917.

Mariel Ibanez J. La Inquisición en México durante el siglo XVI. México, 1945.

Medina J. T. Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820), v. I-II. Santiago de Chile, 1956.

Medina J. T. Noticias bibliograficas de los jesuitas expulsos de América en 1767. Santiago, 1914.

Medina J. T. La Primitiva Inquisición Americana, 1493-1509, v. I-II. Santiago de Chile, 1914.

Medina J. T. Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Chile. Santiago de Chile, 1952.

Medina J. T. Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México. México, 1954.

Medina J. T. La Inquisición en el Rio de la Plata. Buenos Aires, 1945.

Medina J. T. La imprenta en Bogotá y la Inquisición en Cartagena de Indias. Bogota, 1952.

Monin J. Los judios en la América Española, 1492-1810. Buenos Aires, 1939.

Palma R. Anales de la Inquisición en Lima. Madrid, 1897.

Perez-Marchand M. L. Dos etapas ideologicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición. México, 1945.

Revello de Torre J. Nuevos datos para el estudio de la Inquisición en el Rio de la Plata. Buenos Aires, 1930.

Salvador J. G. Cristaos-Novos, jesuitas e Inquisição. Aspectos da sua actuação nas Capitais do Sui (1530-1680). São Paulo, 1969.

Toro A. Los judios en la Nueva España. México, 1932.

Valle-Arizpe A. de. Inquisición y crímenes. México, 1958.

Vicuña Mackenna B. Francisco Moyén o lo que fue la Inquisición en América. Valparaíso, 1868.

Villasenor Bordes R. La Inquisición en la Nueva Galicia. Guadalajara, 1962.

Wizniter A. V. Jews in colonial Brazil. New York, 1960.

## **Религия индейцев до конквисты**

Caso A. La religión de los aztecas. México, 1936.

Hultkrantz A. Les religions des indiens primitifs de l'Amérique. Essai d'une synthèse typologique et historique. Stockholm, 1963.

Krickeberg W., Trimborn H., Müller W., Zerries O. Die Religion des Alten América. Stuttgart, 1961.

Metraux A. Religions et magies d'Amérique du Sud. Paris, 1967.

Rhomsón E. S. Maya history and religion. New York, 1970.

Séjourné L. Pensamiento y religión en el México Antiguo. México, 1957.

Underhill R. M. Red man's religion. Beliefs and practices of the indians north of México. Chicago, 1965.

## **Религия индейцев после конкисты**

Beaver P. R. Church, state and the American indians. St. Louis, 1966.

Faron L. C. Hawks of the Sun. Mapu-che morality and its ritual attributes. Pittsburg, 1964.

Guiteras-Holmes C Perils of the soul. The world view of Tzotzil indian. Glencoe, Illinois, 1961.

Hay A. R. The indians of South América and the gospel. Now York, 1928.

Mackay J. A. The other Spanish Christ. New York, 1930.

Madsen W. Christo-paganism. A study of mexican religious syncretism. New Orleans, 1957.

Monast J. L'univers religies des aymaras de Bolivie; observations recueil-lies dans les Cangas. CIDOC, México, 1966.

Paredes R. Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia. La Paz, 1936.

Pierson D. Cruz das almas. Rio de Janeiro, 1966.

Soustelle G. Tequila: un village na-huatl du Mexique oriental. Paris, 1958.

Tax S. and others. Heritage of Conquest. Glencoe, Illinois, 1962.

Wagley Ch. The social and religious life of a Guatemalan village. Menasha, Wis., 1949.

## **Иезуитский орден в испано-португальских владениях (кроме Парагвая)**

Aguirre Eloggiaga M. La Compañía de Jesús en Venezuela. Caracas, 1941.

Azevedo J. L. de. Os jesuitas no Grão-Para, suas missões e a colonização. Coimbra, 1930.

Batlloori M. La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsados. España ñ oles, hispanoAméricanos, filipinos. 1767-1814. Madrid, 1966.

Bravo F. Y. Atlas de cartas geograficas de los países de la América Meridional en que estuvieron situadas las mas importantes Misiones de los Jesuitas como tambien de los territorios sobre cuya posesion versaron alii las principales cuestiones entre España y Portugal, acompañado de varios documentos sobre estos mismos y precedido de una introduccion historica. Madrid, 1872.

Colmenares G. Las haciendas de los Jesuitas en el Nuevo Reino de Granada. Bogotá, 1969.

Delorme G. La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, v. I-II. México, 1941.

Dunne P. M. Pioneer black robes on the west coast. Berkeley, 1940.



Dunne P. M. Pioneer Jesuits in Northern México. Berkeley, 1944.

Dunne P. M. Early Jesuit Missions in Tarahumara. Berkeley, 1948.

Eguia Ruiz C. Algo sobre la Compañía y las lenguas indígenas. Buenos Aires, 1939.

Engelhardt Z. The missions and missionaries of California, v. I-IV. San Francisco, 1908-1915.

Enrich F. Historia de la Compañía de Jesús en Chile, v. I-II. Barcelona, 1891.

Fernandez A. Missionaries jesuitas no Brasil no tempo de Pombal. Porto Alegre, 1941.

Ferres C. época colonial. La Compañía de Jesús en Montevideo. Barcelona, 1919.

Füllop Miller R. Os jesuitas, seus segredos e seu poder. Rio de Janeiro, 1946.

Furlong G. Los jesuitas y la cultura rioplatense. Montevideo, 1933.

Furlong G. Los jesuitas y la escisión del reino de Indias. Buenos Aires, 1960.

Historia del Colegio del Salvador y de sus irradiaciones culturales y espirituales en la ciudad de Buenos Aires, 1617-1943, v. I-III. Buenos Aires, 1944.

Gandia E. de. Las Misiones jesuíticas y los bandeirantes paulistas. Buenos Aires, 1930.

Garcia P. I. Los jesuitas en Cordoba. Buenos Aires, 1940.

Jacobsen J. V. Educational foundations of the Jesuits in sixteenth century New Spain. Berkeley, California, 1938.

Jesuitas e bandeirantes no Tape (1615-1641). Rio de Janeiro, 1969.

Les Jesuites, marchands, usuriers, usurpateurs et leurs cruates dans l'ancien et nouveau continent. La Haye, 1759.

Jouanen J. Historia de la Compañía de Jesús en la antigua Provincia de Quito, v. I-II. Quito, 1941-1943.

Leite S. Historia de Compañía de Jesús no Brasil, v. 1-10. Lisboa, Rio de Janeiro, 1938-1950.

Leonhardt C. Papeles de los antiguos Jesuitas de Buenos Aires y Chile. Buenos Aires, 1926.

Lewin B. La supuesta participación jesuitica en la rebelión de Tupac Amaru. Cochabamba, 1948.

Mercado P. de. Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús, v. I-II. Bogotá, 1957.

Millé A. Derrotero de la Compañía de Jesús en la conquista del Perú, Tucuman y sus iglesias del antiguo Buenos Aires, 1567-1768. Buenos Aires, 1968.

Pacheco J. M. Los Jesuitas en Colombia (1567-1654), v. I-II. Bogotá, 1959-1962.

Pena Batlle M. A. La Compañía de Jesús en Santo Domingo durante el periodo hispanico. Ciudad Trujillo, 1950.

Porto Aurelio. Historia das missoes orientais do Uruguay, v. I-II. Porto Alegre, 1954.

Rivero J. Historia de las Misiones de los Llanos de Casanare y los rios Orinoco y Meta. Bogotá, 1956.

Sánchez Baquero J. Fundacion de la Compañia de Jesús en Nueva España. Madrid, 1945.

Sierra V. D. Los Jesuitas Germanos en la conquista de Hispano-América. Prologo de Ricardo W. Staudt. Siglos XVII-XVIII. Buenos Aires, 1944.

Taurel R. N. Les Jesuites dans l'Amérique Meridional. Paris, 1951.

Techo N. del. Historia de la Provincia del Uruguay y de la Compañia de Jesús. Madrid, 1897.

Torres Salmando E. Los antiguos jesuitas del Perú. Lima, 1882.

Valle Llano A. La Compañia de Jesús en Santo Domingo durante el periodod hispanico. Ciudad Trujillo, 1950.

Vargas Ugarte R. Los jesuitas del Perú, 1568-1767. Lima, 1943.

## **Иезуиты в Парагвае**

Cardozo E. Paraguay indigena, español y jesuita. México, 1959.

Capdeville B. Misiones jesuiticas en el Paraguay. Asunción, 1923.

Charles P. Les reductions du Paraguay. Louven, 1926.

Cobler A. Der christliche Kommunismus in den Reductionen von Paraguay. Würzburg, 1876.

Conzelmann P. Wirtschaftswachstum und entwicklung im Jesuitens Staat von Paraguay. Köln, 1958.

Demersay L. A. Histoire physique, économique et politique du Paraguay et des établissements des Jésuites, v. I-II. Paris, 1860-1864.

Descola J. Quand les Jésuites sont au pouvoir. Paris, 1956.

Fossbinder M. Der «Jesuitenstaat» in Paraguay. Halle, 1926.

Furlong G. Misiones y sus pueblos de guaraníes. Buenos Aires, 1962.

Garay B. El comunismo de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Paraguay. Asunción, 1921.

Gay J. P. Historia de la República Jesuítica do Paraguay. Rio de Janeiro, 1863.

Geer J. - S. Der Jesuitenstaat in Paraguay. Staats-, Wissenschaftsform und Entwicklungsgeschichte. Nuremberg, 1928.

Gothein E. Der christlichsoziale Staat der Jesuiten in Paraguay. Leipzig, 1883.

Graham R. (G. B. Cunningham). A vanished Arcadia, being some account of the Jesuits in Paraguay, 1607 to 1767. London, 1901, 1924.

Hauber M. La vie quotidienne au Paraguay sous les jésuites. Paris, 1967.

Hernandez P. Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús, v. 1-4. Barcelona, 1913.

Lugon C. La république communiste chrétienne des guaraníes (1610-1768). Paris, 1959.

Lugones L. El imperio jesuítico. Buenos Aires, 1945.

Monner Sans R. Misiones Guaraníticas (1607-1800). Pinceladas históricas. Buenos Aires, 1892.

Mörner M. The political and economical activities of the Jesuits in the La Plata region. Stockholm, 1953.

Moussy V. M. de. Memoire historique sur la decadence et la ruine des missions des Jesuites dans le basin de la Plata. Leur etat actuel. Paris, 1865.

Muriel D. Historia del Paraguay desde 1697 hasta 1767. Madrid, 1918.

Nusdorffer B. Beitrag zur Geschichte von Paraguay und denen Missionen. Frankfurt, 1768.

Otruba G. Der Jesuitenstaat in Paraguay. Idee und Wirklichkeit. Wien, 1962.

Palmas E. Los jesuitas en el Rio de la Plata. Historia de las Misiones en la época colonial. Buenos Aires, 1941.

Pastells P. Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Paraguay, v. 1-7. Madrid, 1912.

Peramas J. M. La Republica de Platon y los Guaranies. Buenos Aires, 1947.

Popescu D. Sistema economico en las Misiones jesuitas. Barcelona, 1967.

Techo N. de. Historia de la provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús. Madrid, 1897.

Toussaint Bertrand J. Les missions ou reductions des jesuites au Paraguay (1609-1767). Paris, 1926.

# Запрещение иезуитского ордена

Batllori M. El abate Viscardo. Historia y mito de la intervención de los jesuitas en la Independencia de HispanoAmérica. Caracas, 1953.

Bravo F. J. Inventarios de los bienes hallados a la expulsión de los Jesuitas y ocupación de sus temporalidades por decreto de Carlos HI en los pueblos de Misiones fundadas en los margenes del Uruguay, Parana, en el Gran Chaco, en el pais de Chiquitos y en el de Mojos. Madrid, 1872.

Bravo F. J. Colección de documentos relativos a la expulsión de los jesuitas de la Republica Argentina y del Paraguay. Madrid, 1872.

La expulsion de los jesuitas de las provincias de Sonora y Sinaloa en 1767. México, 1959.

The expulsion of the Jesuits from Latin América. M. Mörner, ed. New York, 1965.

Hernandez P. El estrañamiento de los jesuitas del Rio de la Plata y de las Misiones del Paraguay por decreto de Carlos III. Madrid, 1908.

Kratz G. El tratado hispanoportugues de limites de 1750 y sus consecuencias. Estudio sobre abolición de la Compañia de Jesús. Roma, 1954.

Medina J. T. Noticias biobibliograficas de los jesuitas expulsos de América en 1767. Santiago, 1914.

Trueba A. La expulsion de los jesuitas y el principio de la revolucion.. México, 1954.



# Церковь и рабство негров

Acosta Saignes M. Vida de los esclavos negros en Venezuela. Caracas, 1967. Bastide R. Les religions africaines ou Brasil. Paris, 1960.

Boxer Ch. Race relations in the Portuguese colonial empire. 1415-1825. Oxford, 1963.

Brito Figueroa F. El problema Tierra y Esclavitud en la historia de Venezuela. Caracas, 1973.

Cepero Bonilla R. Azúcar y abolición. La Habana, 1971.

Congar I. M. - J. The catholic church and the race question. Paris, 1959.

Conrad R. The destruction of Brazilian slavery. 1850-1888. Berkeley, 1972.

Corvin A. F. Spain and the abolition of slavery in Cuba. 1817-1886. Austin, 1967.

Degler C. N. Neither Black nor White. Slavery and race relations in Brasil and United States. New York, 1971.

Ely T. Cuando reinaba su majestad el azucar. Buenos Aires, 1963.

Endrek E. El mestizaje en Cordoba. Siglo XVIII y principios del XIX. Cordoba, 1966.

Franco J. L. AfroAmérica. La Habana, 1961.

Franco J. L. La presencia negra en el Nuevo Mundo. La Habana, 1968.

- Franco J. L. Los palenques de los negros cimarrones. La Habana, 1973.
- Freyre G. Casa Grande e Senzala, v. I-II. Rio de Janeiro, 1961.
- Irazabal C Venezuela esclava y feudal. Caracas, 1964.
- Jacobs son S. Am I not a brother? British missions and the abolition of the slave trade and slavery in West Africa and the West Indies. 1786-1838. Uppsala, 1972.
- Jaramillo Uribe J. Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII. - In: Ensayos sobre historia social colombiana. Bogotá, 1968.
- Lipschutz A. El indoAmericanismo y el problema racial en las Américas. Santiago de Chile, 1944.
- Lipschutz A. El problema racial en la conquista de América y el mestizaje. Santiago de Chile, 1963.
- Margraf J. Kirche und Sklavereiset der Entdeckung Amerikas. Tübingen, 1865.
- Martinez-Alier V. Marriage, class and colour in Nineteenth century Cuba. Cambridge, 1974.
- Midlo Hall G. Social control in slave plantation societies. A comparison of St. Dominique and Cuba. Faltime, 1971.
- Moreno Fragnals M. El ingenio. La Habana, 1964.
- Mörner M. Race mixture in the history of Latin América. Boston, 1967.
- Ortiz F. Los negros esclavos. La Habana, 1916.
- Ortiz F. Marti y las razas. La Habana, 1953.
- Ortiz F. Contrapunteo cubano del tabaco y azúcar. La Habana, 1963.

Races and class in Latin América, New York, 1970.

Saco J. A. Historia de la esclavitud, v. I-V. La Habana, 1944.

Sempat Assadourian C. El trafico de esclavos en Cordoba. 1588-1610, Cordoba, 1965.

Slavery in the New World. A reader in comparative history. New York, 1969.

Tannenbaum F. Slave and citizen.. The negro in América. New York, 1946.

Tolentino H. Raza e historia en Santo Domingo. Santo Domingo, 1974.

## **Экономические интересы церкви**

Bannon J. F. Indian labor in the Spanish Indies. Boston, 1966.

Chevalier F. La formación de los grandes latifundios en México. México, 1956.

Costeloe M. P. Church wealth in México. A study of the Juzgado de Capellanias and archbishopric of México. 1800-1856. Cambridge, 1967.

Inchausti A., Sartiauz T. Origenes del poder economico de la Iglesia. México, s. a.

Mora J. M. L. El clero, el estado y la economia nacional. México, 1950. La obra Pia de Chuao, 1568-1828. Caracas, 1968.

Semo E. Historia del capitalismo en México. Los orígenes. 1521-1763. México, 1973.

Troconis de Veracoechea E. Las obras pías en la Iglesia colonial venezolana. Caracas, 1971.

Vazquez Vazquez E. Distribucion geografica y organización de las ordenes religiosas en la Nueva España (siglo XVI). México, 1965.

## **Церковь и колониальное общество**

Albornoz P. O. Historia de la acción o clerical en el Ecuador. Desde la conquista hasta nuestros días. Quito, 1963.

Ayarragaray L. La iglesia en América y la dominación española. Buenos Aires, 1920.

The black legend. Anti-Spanish attitudes in the Old World and the New. Gibson Ch., ed. New York, 1971.

Blanco Seguro R. Historia eclesiástica de Costa Rica. - «Revista de los Archivos Nacionales», 1960, N 1-6.

Bayle C. España en Indias. Madrid, 1942.

Bravo Ugarte J. Diócesis y obispos de la Iglesia Mexicana (1519-1965). México, 1965.

Casiello J. Iglesia y estado en la Argentina. Buenos Aires, 1948.

Castañedo Delgado P. La teocracia pontifical y la conquista de América. Vitoria, 1968.

- Castillero R., Ernesto J. Breve historia de la iglesia panamena. Panama, 1965.
- The conflict between church and state in Latin América. Pike T. B., ed. New York, 1966.
- Cuesta Mendoza A. Historia eclesiastica del Puerto Rico colonial. Ciudad Trujillo, 1948.
- Cuevas M. Historia de la iglesia en México, v. I-V. México, 1946-1947.
- Dussel D. Historia de la iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación (1492-1973). Barcelona, 1974.
- Egana A. de. Historia de la iglesia en la América Española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Hemisferio Sur. Madrid, 1966.
- Espejo F. E. Escritos, v. 1-3. Quito, 1912-1926. Eyzaguirre J. Intereses catolicos en América, v. I-II. México, 1863.
- Figuro G. La formación del clero indigene en la historia eclesiastica. 1500-1810. Caracas, 1965.
- Gallegos Rocafull J. M. El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII. México, 1951.
- Garcia J. A. La ciudad Indiana. Buenos Aires, 1953.
- Garcia y Sanz P. Apuntes para la historia eclesiastica del Perú. Lima, 1876.
- Gibson Ch. The Aztecs under Spanish rule. New York, 1964.
- Gibson Ch. Spain in América. New York, 1966.
- Gibson Ch. The Spanish tradition in América. New York, 1968.

Gomez Hoyos R. La iglesia de América en las leyes de Indias. Madrid, 1961.

Gonzalez Casanova P. El Misionismo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII. México, 1948.

Gonzalez Suarez F. Historia eclesiastica del Ecuador. Quito, 1881.

Groot J. M. Historia eclesiastica y civil de Nueva Granada, escrita sobre documentos autenticos, v. 1-5. Bogotá, 1889-1893 History of Latin American civilisation, v. I-II. L. Hanke, ed. London, 1967.

Holleran M. P. Church and state in Guatemala. New York, 1947.

Ingenieros J. La evolution de las ideas argentinas. Buenos Aires, 1946.

Instituto Superior de Estudios Eclesiasticos. Libro Anual. 2-a parte. México, 1974.

Larrea J. I. La iglesia y el estado en el Ecuador. Sevilla, 1954.

Leturia P. de. Relaciones entre la Santa Sede e HispanoAmérica, 1493- 1835, v. I-III. Roma, 1959-1960.

Levillier R. Organizaci3n de la iglesia y ordenes religiosas en el Virreinato del Perú. Madrid, 1919.

Lievano Aguirre I. Los grandes conflictos sociales e economicos de nuestra historia, v. I-II. Bogotá, 1960.

Lopetegui L., Zubillaga F. Historia de la iglesia en América Española. Desde el Descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. México, América Central. Madrid, 1965.

Mecham J. L. Church and state in Latin América. Chapel Hill, N. Carolina, 1966.



Memoria del Primer Congreso Venezolano de historia eclesiastica. Maracaibo, 1969.

Moses B. The establishment of Spanish rule in América. An introduction to the history and politics of Spanish América. New York, 1965.

Moses B. South América on the eve of emancipation. New York, 1965.

Moses B. Spain's declining power in South América. 1730-1806. New York, 1965.

Moses B. The Spanish dependencies in South América. An introduction to the history of the their civilisation, v. I-II. New York, 1965.

Murray P. V. The Catholic church in México, v. I (1519-1910). México, 1965.

Oliveira Torres J. C. de. Historia das ideias religiosas no Brasil: a Igreja e a sociedade brasileira. São Paulo, 1968.

The origins of the Latin América revolutions, 1808-1826. Humphreys R. A., Linch J., eds. New York, 1966.

Ortiz F. Historia de una pelea cubana contra los demonios. La Habanar 1959.

Perelstein B. La cultura «Occidental-Cristiana» - ideología del expansionismo colonial. Buenos Aires, 1956.

Perez Ayala J. M. Antonio Caballero y Gongora, virrey y arzobispo de Santa Fe, 1723-1796. Bogotá, 1951.

Porrás Muñoz G. Iglesia y estado en Nueva Vizcaya (1562-1821). Pamplona, 1966.

Quirarte M. El problema religioso en México. México, 1967.

Restrepo J. P. La iglesia y el estado en Colombia. London, 1881.

Robles O. Filósofos mexicanos del siglo XVI. México, 1956.

The Roman Catholic church in colonial Latin América. Greenleaf R., ed. New York, 1971.

Rubio-Merino P. Don Diego Camacho y Avila, arzobispo de Manila y Guadalajara de México (1695-1712). Sevilla, 1958.

Sainz de la Mora J. La colonización española y la iglesia en América. La Habana, 1911.

Santa Teresa L. de. Historia documentada de la iglesia en Uraba y Darien. Desde de descubrimiento hasta nuestros dias, v. 1-15. Bogotá, - 1956-1957.

Silveira Camargo F. de. Historia eclesiastica do Brasil. Petropolis, 1955.

Silva Cotapos C. Historia eclesiastica de Chile. Santiago, 1925.

Sosa F. El episcopado mexicano, v. I-II. México, 1962.

Vargas Ugarte R. Historia de la iglesia en el Perú, v. 1-3. Lima, 1953- 1961.

Walters M. A history of the church in Venezuela, 1810-1930. Chapel Hill, Mass., 1933.

Walters M. Telon de fondo de la iglesia colonial en Venezuela. Caracas, 1951.

Zuretti J. C. Historia eclesiastica argentina. Buenos Aires, 1945.

# Примечания

## 1

Часть отчета 12 миссионеров была обнаружена в Секретном архиве Ватикана только в начале XX в. и впервые опубликована в Риме в 1924 г.

## 2

Сюда входили: 2 тыс. францисканцев, 900 доминиканцев, 250 мерседариев, 1200 августинцев, 540 иезуитов, 150 кармелитов и 600 священников см.: (Borges P. *Op. cit.*, p. 532). В колониях имелось некоторое число представителей и других орденов — бенедиктинцев, госпитальеров Сан-Хуан-де-Диоса, бетлемитов. По далеко не полным данным, в XVI в. в Западные Индии прибывало ежегодно около 90 монахов, в XVII в. — около 100, а в XVIII в. — около 130. В конце XVII в. там насчитывалось около 11 тыс. монахов, из них около 20% составляли иезуиты. К концу столетия, несмотря на изгнание иезуитов, общее число монахов не только не уменьшилось, а даже увеличилось и составляло несколько более 11 тыс. (Lopetegui L., Zubillaga F. *Op. cit.*, p. 197)

## 3

Вот какую картину выявил анализ 1467 дел инквизиционного трибунала в Лиме, относящихся к этим столетиям, произведенный Х. Т. Мединой: 297 дел о двоеженстве, 243 — о иудействе, 172 — о колдовстве, 140 — о распутстве, 109 — о попытках священников соблазнить женщин в исповедальне, 90 — о богохульстве, 65 — о

протестантстве, 45 — о мирских прегрешениях, остальные 306 — по другим обвинениям (Medina J. T. Historia del Tribunal de la Inquisition de Lima (1569-1820), v. II, p. 452).

#### 4

Иезуитский орден подразделялся на «провинции», в которые входили, как правило, несколько стран. Кроме Парагвайской иезуиты имели в колониальной Америке еще Мексиканскую и Перуанскую «провинции».

#### 5

Испанские власти пытались ограничить допуск иностранных иезуитов в колонии, но это не всегда удавалось. Иезуиты-иностранцы меняли свои фамилии на испанские. В 1651 г. Совет по делам Индий принял решение о высылке иезуитов-иностранцев из Индий, но оно не было проведено в жизнь.

#### 6

Себастьян Жозе де Карвало-и-Мельо, маркиз де Помбал (1699-1782), ученик иезуитов, в 40-х годах XVIII в. служил в португальском посольстве в Лондоне и Вене, где стал сторонником просвещенного абсолютизма. В 1750 г. в связи со вступлением на престол короля Жозе I Помбал стал первым министром, оставаясь на этом посту около 30 лет. Талантливый и смелый реформатор, Помбал ограничил власть церковников, подчинил инквизицию контролю правительства, способствовал развитию промышленности и внешней торговли, осуществил реформу просвещения, создал научные учреждения.

## 7

Иезуиты выступили против реформаторской деятельности Помбала и покровительствовавшему ему короля Жоана IV. Борьба иезуитов с королевской властью привела к сожжению на костре в 1761 г. по постановлению инквизиции иезуита Габриэля Малагриды, наиболее рьяного противника Помбала.

## 8

В 1776 г. Себальос, уже будучи вице-королем Ла-Платы, вновь захватил Сакраменто, которое по договору Сан-Ильдефонсо 1778 г. окончательно перешло во власть Испании.

## 9

На этом позор иезуитов не кончился. Их штаб-квартирой в Париже — дворцом на улице По-де-Фор завладели франкмасоны, принявшие в свои ряды в 1778 г. в этой бывшей «святая святых» «Общества Иисуса» Вольтера, в прошлом ученика отцов-иезуитов, а затем их самого беспощадного противника.

## 10

Документы Ибаньеса были опубликованы в Мадриде в 1768-1770 гг. в четырех томах. В четвертом томе вышло «Иезуитское королевство в Парагвае». В 1770 г. это сочинение увидело свет в итальянском переводе в Лиссабоне, в 1774 г. в немецком переводе в Кёльне, а в 1780 г. вышло в трех томах на французском языке в Амстердаме и Мадриде.

## 11

Полное название документа — «Прагматический приказ его величества о высылке, согласно закону, из этих королевств членов „Общества“, конфискации их собственности, запрете восстановления когда-либо в будущем и с перечислением других мер». См. полный испанский текст оригинала в кн.: Shiels W. E. King and Church: the rise and fall of the Patronato Real. Chicago, 1961, p. 370-377. См. также частичный перевод: Хрестоматия по новой истории, т. I. М., 1963, с. 292-293.

## 12

Фостер У. З. Негритянский народ в истории Америки. М., 1955, с. 35-36; Morner M. Race mixture in the history of Latin America. Boston, 1967, p. 17-18; Franco I. L. AfroAmerica. La Habana, 1961, p. 163-164. О значении негритянского фактора в современном этническом составе Латинской Америки говорят следующие цифры: потомки африканских рабов составляют 14% всего населения континента: 10% — в США, от 28 до 36% — в Бразилии, 46% — на Антильских островах, 6% — в Колумбии, 14% — в Эквадоре и 8% — в Венесуэле. В других странах процент значительно меньший. См.: Franco I. L. La presencia negra en el A Nuevo Mundo. La Habana, 1968, p. 19-20.

## 13

По объяснению Лас Касаса «трапиче» — мельница, которую приводят в движение лошади (позже — сахарный завод).

## 14

Крепость, замок и королевский дворец.



## 15

Например, кубинский патриот Феликс Варела-и-Моралес предложил либеральным кортесам в 1822-1823 гг. отменить рабство. Ф. Варела жил затем в эмиграции в США, фактически порвав с церковной иерархией.

## 16

Имеется в виду Десятилетняя война за независимость Кубы (1868-1878).

## 17

Иньиго — производное от имени Игнатия Лойолы, основателя иезуитского ордена.

## 18

Американский историк Бэйли Диффи отмечает: «Рабы составляли самую ценную часть иезуитской собственности. Детальный инвентарь показал бы, что они владели тысячами рабов. Что они относились к рабам согласно обычаям своего времени, говорит наличие кандалов и других инструментов пыток, обнаруженных на иезуитских плантациях во время их изгнания» (Diffie B. W. Op. cit., p. 584-585).