

Федин А.В., доктор исторических наук, доцент, Брянский государственный университет имени академика И.Г. Петровского (Россия);

ЭВОЛЮЦИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ЕВРОПЕЙСКО-ИНДЕЙСКИХ СОЮЗАХ В НОВОЙ ФРАНЦИИ В XVII-XVIII вв.

Риторика, с помощью которой французы и индейцы Северо-Востока Северной Америки пытались описать складывающиеся на протяжении XVII в. – первой половины XVIII вв. союзные отношения в области торговли и политики, претерпела за этот период значительные изменения. Ее эволюция отражала трансформацию как самих франко-индейских отношений, так и развитие европейских и аборигенных сообществ в этот период. От риторики братства, фиксировавшей в основном горизонтальные, равноправные отношения аборигенного и пришлого населения в Акадии и долине р. Св. Лаврентия в первой половине XVII в., происходит переход к терминологии взаимоотношений отца и детей в середине столетия, что демонстрировало изменение соотношения сил в регионе в пользу французов («отцов») в условиях сокращения индейского населения («детей») и его влияния в условиях эпидемий и этнических конфликтов. Формируется вертикальная структура франко-индейских взаимоотношений, основой которых становится ритуал дарения, как условия и выражение взаимных обязательств: французские «отцы» обеспечивают своих индейских «детей», а те, в свою очередь, подчиняются и помогают своим «отцам».

Ключевые слова: Новая Франция, Монреальский договор, европейско-индейский союз, Ирокезская лига, алгонкины, гуроны, монтанье, иезуиты, миссионерская деятельность.

DOI:10.22281/2413-9912-2024-08-04-155-166

Введение. Как отмечал канадский исследователь Дени Деляж: «Колониальная история Северной Америки - это история завоевания и союза. Завоевания, потому что целью было присоединение Америки для создания Новой Европы. Союза, потому что, хотя и подчиненная завоеванию, динамика союза между индейцами и европейцами характеризовала всю колониальную историю, причем ее формы радикально отличались у разных акторов и в разные периоды» [5, р. 19]. Действительно, без союзных отношений с различными индейскими племенами невозможно создать объективную историческую картину не только французской, но и в целом европейской колониальной экспансии в Северной Америке.

Объектом исследования является франко-индейские отношения на протяжении XVII – первой половины XVIII вв., то есть в период существования колонии Новая Франция на территории современных Канады и США.

Методы исследования. Концептуальной основой данной статьи стали положения «новой культурной истории» и «новой интеллектуальной истории», позволяющие лучше осмыслить социально-экономическое, политическое и культурное взаимодействие между европейскими колонизаторами и коренным населением Северной Америки. Междисциплинарный подход к исследованию позволил использовать некоторые достижения и методологические приемы культурной антропологии, этноистории, этнопсихологии и миссиологии.

Результаты и их обсуждение. Королевские

хартии, предоставляемые на рубеже XVI-XVII вв. французским авантюристам, обязательно содержали предписания (как в хартии де Мона 1603 г. в Акадии), с одной стороны, «обратить... в христианство народы, живущие в этой стране, в настоящее время варварские, атеистические, без веры и религии»; «покорить, подчинить и сделать покорными все народы этой страны»; но также предусматривали важность заключения и поддержания союзов: «заключать с той же целью мир, союз и конфедерацию, добрую дружбу... с упомянутыми народами и их князьями: поддерживать, охранять и тщательно соблюдать договоры и союзы, которые вы с ними заключили: при условии, что они будут соблюдать их со своей стороны» [15, vol. 2, р. 491, 493].

В течение первых двух десятилетий в бассейне р. Св. Лаврентия возникла сложная сеть союзов, связывавшая французов в Квебеке с племенами монтанье в нижнем течении великой реки, алгонкинами в долине Оттавы и конфедерацией гуронов, чьи поселения были сосредоточены между озером Симко и Джорджиан-Бей. В основе союза лежало совпадение различных интересов. Для монтанье, контролировавших доступ к торговым путям северных внутренних районов, главным мотивом для заключения союза с французской колонией, по-видимому, было желание приобрести союзников против своих врагов, ирокезов. Чтобы добиться этого, монтанье были готовы в определенной степени пожертвовать своим привилегированным положением в торговле пушной. После 1610-11 гг. алгонкины и гуроны вели прямую торговлю с французами в долине Св.

Лаврентия выше Тадуссака. Алгонкины, которые привлекли в коалицию гуронов, преследовали аналогичные цели. Другие алгонкинские племена – в частности, могущественные кишезипирини, контролировавшие среднее течение реки Оттавы в районе острова Моррисон, – уступили, хотя продолжали взимать «пошлину» (в виде подарков) с гуронских торговцев, пользовавшихся рекой [25, p. 218, 293, 341-342].

Нации гуронской конфедерации присоединились к альянсу главным образом для того, чтобы вести прямую торговлю с французами, а не для того, чтобы получить союзников в войне против «традиционных» врагов. Присоединившись к альянсу, гуроны, как и французы, оказались втянуты в конфликт алгонкинов с мохоками. Это была небольшая цена за доступ к европейским товарам, тем более что мохоки перестали совершать набеги на долину Св. Лаврентия и Оттавы после 1609 г. В результате такого благоприятного геополитического контекста конфедерация гуронов пережила период изобилия и культурного расцвета, который, однако, продлился не более одного поколения [25, p. 338-339, 408-429, 433; 26, p. 88-101].

В военном отношении эта лаврентийская коалиция, похоже, имела определенный успех в борьбе с ирокезами. Записи Шамплена свидетельствуют об успешных набегах на мохоков и онейда, совершенных различными комбинациями союзных воинов в 1603, 1609, 1610, 1613 и 1615 гг.

Для Новой Франции реализация колониальных целей означала признание необходимости сотрудничества с индейцами, от которых зависело бесперебойное функционирование торговли, ведь торговля пушниной составляла 80% экономики зарождающегося общества [5, p. 24]. Таким образом, экономика Новой Франции стала экономически зависимой от туземных союзников, стоявших у истоков торговли. «Без их помощи для нас невозможно сделать какие-либо открытия в столь обширной стране», отмечал основатель колонии Самюэль Шамплен в 1632 г. [3, vol. 5, p. 71]. С другой стороны, индейцы также нуждались в экономическом сотрудничестве с европейцами. Французская колония предоставила рынок для мехов и каное кочевых племен охотников и собирателей долины реки Св. Лаврентия, меняя их на продукты промышленности и сельского хозяйства.

Что касается правил, регулирующих союзы между туземцами и новоприбывшими, то именно первые навязывали свой стиль и протоколы взаимодействия. Французы приспособлялись к ритуалам своих хозяев и заключали союзы по индейскому образцу. В XVII-XVIII вв. французская часто оказывалась одним из нескольких партнеров в индейском союзе, в котором до 1650 г. доминировали гуроны, а затем четыре основных

«нации»: гуроны, оттава, оджибве и потаватоми.

К началу XVII в. французы поддерживали контакты с племенами атлантического побережья, вели торговлю с ними и стремились к созданию регионального альянса от Новой Шотландии до южной части Новой Англии. Однако, эти попытки не увенчались успехом, поскольку их основные союзники в регионе, микмаки, не были заинтересованы в таком союзе. На рубеже XVI-XVII вв. микмаки разработали торговую схему, которая включала сбор мехов в заливе Мэн и обмен их на европейские товары в долине Св. Лаврентия. Французские попытки открыть прямую торговлю с племенами на реках Пенобскот, Кеннебек и Сако в начале 1600-х гг. представляли собой угрозу для посредников и возможность для западных племен обойти посредников и торговать напрямую с европейцами. К этому времени ключевым элементом экономических и политических отношений между французами и туземцами стал ритуал дарения подарков.

Как отмечает Марсель Мосс на примере различных племенных сообществ, дар является основой союза, а гарантом союза является встречный дар: возвращение полученного – это правило, лежащее в основе социальной вселенной. Если есть три обязательства: «давать, получать и возвращать» [1, с. 202], то ключевым словом является обмен, а еще точнее – взаимность. Все, что получено, должно быть возвращено. Подарки, которые колониальные державы делали индейцам, вовлекали их в сеть обменов, которые были символически и морально обязательными. Символическая ценность подарков была хорошо понятна французам: они создавали атмосферу доброжелательности и щедрости; они гарантировали союзников в войне; они подтверждали и постоянно возобновляли союз [12, p. 237]. Таким образом, подарки играли центральную роль в поддержании европейско-индейских союзов и являлись их гарантией; дарение иллюстрирует факт реальности союза [7, p. 80].

Однако европейско-индейские союзы имели свои особенности. В отличие от европейской традиции, где вассалы были обязаны преподносить подарки своему королю, в Америке именно король преподносил подарки своим союзникам. Каждый год во время церемоний возобновления союза представители короля Франции преподносили своим индейским союзникам всевозможные подарки: огнестрельное оружие, порох, инструменты, ткани, медали и так далее. Внешне, эти подарки предоставлялись индейцам безвозмездно, но на самом деле эти подарки принимались последними в обмен на разрешение французам поселиться на их территории.

Союзники использовали троп братства, чтобы выразить тип отношений, которые

подразумевал союз. Этот троп возник в период нерегулярных контактов в Приморском регионе и заливе Св. Лаврентия в последней четверти XVI в., когда баскские, нормандские и бретонские рыбаки и торговцы взаимодействовали с восточными алгонкинскими группами. Возник специальный термин «*ania*», означавший «брат», заимствованный из баскского языка, часть торгового пиджина, возникшего еще до основания французской колонии [17, vol. 2, p. 293-294]. Однако, начиная примерно с 1634 г., в Иезуитских реляциях приводится множество примеров использования термина *nikanis* в аналогичных контекстах, по-видимому, обозначающего особую категорию кровных родственников, принадлежащих к одному возрастному классу. Иезуиты переводили этот термин как «мой брат», «мой товарищ», «мой лучший друг», «мой большой друг». Как метафора союзнических отношений, термин *nikanis* предполагал, что французы и *монтанье* связаны между собой смесью кровных и эмоциональных уз. Он избавлял от необходимости использовать более специфические родственные термины, различающие старших и младших братьев и сестер [14, vol. 7, p. 83; 23, p. 44; 8, p. 43, 149, 421].

В августе 1609 г., когда победоносные союзные войска остановились у порогов Шамбли, прежде чем отправиться в обратный путь, вожди алгонкинов и гуронов спросили Шамплена, «не хочу ли я остаться в их стране, чтобы помогать им каждый день как братьям» [3, vol. 3, p. 104-105]. В 1616 г. гуронский вождь Атиронта посетил Шамплена в Квебеке и пообещал Шамплени, что если французы будут держать «дом» (т.е. укрепленный пост) у Лашинских порогов, то гуроны будут собираться там вместе с французами, «чтобы жить как братья» [3, vol. 3, p. 172].

По мере развития союза братская терминология регулярно использовалась на советах в качестве риторического напоминания о том, что конфликты должны разрешаться мирным путем и что необходимо примирение. В феврале 1616 г. Шамплена призвали выступить посредником в споре между гуронами и алгонкинами в гуронской деревне Каиаге. Два человека были убиты, а важный алгонкинский вождь ранен. Шамплен напомнил сторонам, что французы, гуроны и алгонкины любят друг друга «как братья» [3, vol. 3, p. 109].

Начиная с 1630-х гг., в иезуитских реляциях из страны гуронов часто встречаются упоминания о том, что гуроны и иезуиты обращаются друг к другу «брат», хотя важно, что вожди и старейшины, как правило, называли иезуитов своими «племянниками». В матрилинейном гуронском обществе вождь заботился о сыновьях своей сестры, поскольку они могли унаследовать его

титуты и обязанности [25, p. 55; 14, vol. XXX, p. 235, 263; vol. XXXV, p. 111, 191].

Будучи наследием ранней пушной торговли на Северо-Востоке, братская терминология была естественным средством выражения духа горизонтальных отношений, основанных на взаимном обмене. Однако существует серьезный диссонанс между использованием братской терминологии в аборигенном и европейском обществах. Родственные связи *монтанье* и *гуронов* выходили далеко за пределы нуклеарной семьи и жилого дома; эти системы были горизонтально обширными и могли включать в себя людей, которые никогда раньше не встречались. С французскими родственниками дело обстояло иначе. Во Франции и в Европе в целом братьями и сестрами считались люди, рожденные от одних и тех же матери и отца, братья по отцу и матери или родные братья. Для французов этого периода существовала довольно четкая концептуальная пропасть между буквальным значением термина «брат» и переносным или метафорическим смыслом этого слова. Первое относилось к ограниченному числу людей, отвечавших точным генеалогическим критериям; второе, в принципе, могло распространяться практически на всех (как в лозунге *fraternité* времен Французской революции). В отличие от этого, в системах родства *монтанье* и *гуронов* терминологические эквиваленты слова «брат» использовались для обозначения более широкого круга генеалогических позиций и в целом для выражения солидарности за пределами нуклеарной семьи.

Ирокезы также использовали метафору брата в 1640-1660-х гг., когда они пытались определить свои отношения с французами в долине Св. Лаврентия. Со своей стороны, к 1640-м гг. у ирокезов сложились торговые отношения с голландцами в долине реки Гудзон, которые, судя по всему, основывались на череде близких отношений между отдельными голландскими торговцами или чиновниками и вождями Ирокезской лиги. В 1650-х гг. дипломаты Лиги называли себя братьями голландцев [20, p. 87-95]. Начиная с 1641 г. мохоки стремились установить отношения с французами, параллельно союзу с голландцами, но с исключением *монтанье*, алгонкинов и *гуронов*. Эти усилия предпринимались даже в то время, когда мохоки и онейда совершали нападения на туземных союзников французов и в их процессе захватывали французских пленников.

Мохоки, привезшие двух пленных французов в Труа-Ривьер в июне 1641 г., объяснили, что научились превращать французов в мохоков и теперь возвращают этих людей, чтобы они снова стали французами, или, скорее, «французами и ирокезами одновременно, ибо мы будем одним народом» [14, vol. XXI, p. 54]. Как отмечают

некоторые исследователи, этот троп о превращении в один народ постоянно повторялся в политических обращениях ирокезов к французам в XVII в. [2; 6]. Риторика о единстве народа соответствовала лексике, которую ирокезы использовали для описания своих внутренних отношений: пять наций конфедерации говорили о себе как о живущих в одном длинном доме, имеющих одно сердце и единый разум [9, p. 70, 102, 122]. Но дипломаты мохоков в 1641 г. также использовали родственную метафору, чтобы описать свои надежды на союз: «У нас будет брат Онондио» [14, vol. XXI, p. 47], т. е., губернатор Новой Франции.

Новизна ирокезской родственной метафоры заключалась в том, что она также делала Онондио отцом – отцом не одной, а нескольких наций: онейда и кайюга, алгонкинов и гуронов. В модели родства, структурировавшей конфедерацию ирокезов в XVII в., мохоки, онондага и сенека выступали в роли «отцов» для онейда и кайюга, к которым обращались как к «сыновьям» первых. Более конкретно, мохоки, онондага и сенека были «братьями отца» для онейда и кайюга, их «сыновьями брата». И гуроны, и ирокезы классифицировали «отца» и «брата отца» одним термином. Кроме того, мужчина классифицировал своих собственных детей и детей своего брата вместе. Поэтому, став братом мохоков, Онондио также классифицировал метафорических детей мохоков как своих собственных. Самое раннее упоминание онейда как детей Онондио было, однако, неоднозначным. На серии советов в 1645 г. в Труа-Ривьере ораторы мохоков утверждали, что Онондио родил онейда – т. е., был их матерью. Гуронский дипломат на этих советах символически сделал колыбель для онейда, а позже оратор мохоков охарактеризовал Онондио как отца, а мохоков – как мать непокорной дочери онейда [14, vol. XXVII, p. 273-305; vol. XXVIII, p. 281-283].

Осенью 1655 г. иезуиты Пьер-Жозеф-Мари Шомоно и Клод Даблон отправились в «столицу» Ирокезской лиги – Онондага, чтобы ратифицировать мир, заключенный в 1653 г., целью которого, по словам оратора онондага, было «сделать из нас единый народ и подтвердить союз, подобный тому, который мы ранее заключили с нацией гуронов». Другими словами, это должен был быть союз братьев. Ораторы онондага выразили мнение, что, поскольку Онондио и главный вождь онондага «теперь одно целое, [онейда] должны быть детьми как первого, так и второго» [14, vol. XLII, p. 95]. Одновременно, Шомоно объявил делегации кайюга о том, что Онондио принял их в качестве своих детей. Речи французских ораторов и ораторов онондага ясно говорили о том, что французы и онондага – братья, а онейда и кайюга – дети обоих [14, vol. XLII, p. 101-111, 115-123].

Но онондага пошла дальше: как их дети стали детьми Онондио, так и дети Онондио должны стать их детьми. Для онондага дети Онондио были гуронами и алгонкинами. Один из ораторов онейда выразил логическое следствие: гуроны и алгонкины, таким образом, станут его братьями [14, vol. XLII, p. 119, 123; vol. XLIII, p. 29, 307; vol. XLIV, p. 21; vol. XLVII, p. 77]. Это отражало основную аксиому ирокезского родства: дети брата моего отца – мои братья.

Дипломаты мохоков и онондага конца 1640-х гг., по-видимому, также стали инициаторами идеи о том, что французы являются отцами для своих союзников гуронов и алгонкинов. Самая ранняя из зафиксированных формулировок этой идеи появилась в сентябре 1645 г., когда французскому посольству в стране мохоков было поручено поблагодарить Онондио за возвращение здравого смысла его детям-алгонкинам [14, vol. XXVIII, p. 281-283]. В 1655 г. делегация онондага в Квебеке встретила с французскими, гуронскими и алгонкинскими вождями и преподнесла подарок, чтобы укрепить руки Онондио, в чьих объятиях гуроны и алгонкины находились с материнской любовью. «Крепче прижми их к себе и не уставай обнимать их; пусть они живут в твоём лоне, ибо ты – Отец страны» [14, vol. XLII, p. 57]. Два года спустя ораторы мохоков использовали ту же родственную метафору, добиваясь санкции губернатора на принудительное переселение гуронских беженцев из Квебека: «Онондио, раскрой свои объятия и позволь детям твоим покинуть лоно твое» [14, vol. XLIII, p. 189]. Для дипломатов Лиги определение этих наций как детей Онондио было способом привлечь внимание к их зависимости от французов и подорвать основы союза, который обеспечивал им определенную защиту.

Канадский этноисторик Брюс Триггер, безусловно, прав, называя неспособность французов предотвратить эти переселения предательством «уз религии, экономических и военных союзов, которые связывали гуронов с французами на протяжении более тридцати пяти лет» [24, p. 814]. Сознание этого предательства, возможно, лучше всего объясняет нежелание Онондио и иезуитов полностью принять метафору французского отцовства по отношению к гуронам. Осенью 1656 г. иезуит Симон Лемуан был в деревнях мохоков, где обращался к своим хозяевам как к братьям и называл гуронов (многие из которых были захвачены мохоками) детьми Онондио [14, vol. XLIII, p. 213]. Однако в следующем году на совете с мохоками, прибывшими в Квебек с намерением увести оставшихся гуронов, Лемуан утверждал, что «Онондио любит гуронов. Они уже не дети в пленках, а достаточно взрослые, чтобы не быть под опекой. Они могут идти, куда хотят, и Онондио им

ни в чем не препятствует. Он раскрывает свои объятия, чтобы отпустить их». Позже Лемуан обратился с прощальным словом к вождю гуронов, назвав его своим братом [14, vol. XLIII, p. 191]. Возможно, для французов настаивание на братской метафоре было средством переложить ответственность за переселение гуронов на самих гуронов и побудить мохоков к мягкому обращению с братьями французов (и, соответственно, братьями мохоков). На совете с онондага в Квебеке весной 1657 г. Лемуан утверждал, что «гуроны, алгонкины и французы – это не более чем одна голова, и что тот, кто ударит одного, ранит другого» [14, vol. XLIII, p. 203].

Эти соображения помогают объяснить некоторые из характерных напряжений и недоразумений, которыми был отмечен этот союз братьев в начале XVII в. Монтанье считали французов плохими братьями, потому что те не отличались щедростью и не делились друг с другом [21, p. 50]. Со своей стороны, французы считали своих союзников слишком требовательными. «Мы не должны сблизиться с ними как с братьями, – считал первый суперинтендант канадской миссии о. Поль Лежён, – к чему они очень стремятся». Он имел в виду, что иезуиты не желали выполнять обязательства, которых ожидали от настоящих братьев: жить вместе и свободно делиться. Монтанье, которые напоминали французам об их обязанности делиться, считались назойливыми, как пренебрежительно писал Лежён: «Они высосут вас досуха, если смогут. Нет ни одной мухи, ни одной осы, ни одного овода, который был бы так же назойлив, как дикарь» [14, vol. VI, p. 261]. Французские торговцы раннего нового времени не отвергали родственных обязательств, но им было трудно признать своих туземных союзников братьями в каком-либо ином, кроме переносного, смысле.

Обмен мальчиками и юношами был центральным элементом периода становления союза в долине Св. Лаврентия. Для мехоторговцев целью таких обменов было налаживание более тесных связей с конкретными племенами и поощрение отдаленных народов приезжать в долину Св. Лаврентия каждое лето для торговли. Часто эти обмены включали в себя доставку индейцев во Францию.

До эпидемий 1630-х гг. основным фактором напряженности и угрозой союзным отношениям было столкновение между европейской и туземной системами права и правосудия. Основное различие между двумя подходами заключалось в том, что индейские общества делали упор на компенсацию пострадавшей стороне, в то время как французское правосудие делало упор на наказание виновного [11, p. 97].

Американский исследователь Ричард Уайт, анализирувавший кризисы в европейско-

алгонкинском союзе в районе Великих озер в конце XVII и XVIII вв., предложил два способа понимания проблем, возникающих в межкультурных диалогах об убийстве и его последствиях. Во-первых, Уайт утверждал, что насилие было «неразрывно связано с торговлей», и что культурные различия относительно торговой этики вели к непониманию и конфликтам; например, в случаях, когда французские торговцы поставляли оружие воюющим друг с другом племенам или устанавливали высокие цены на необходимые товары [27, p. 76].

С другой стороны, для французов убийство было актом, посредством которого уникальная человеческая личность уничтожала жизнь другой уникальной человеческой личности. Справедливость требовала, в свою очередь, уничтожения виновной личности. Для алгонкинов, напротив, проблема, создаваемая убийством, заключалась в потере человека (убийство пленника не считалось убийством, поскольку у пленников отсутствовала социальная идентичность). Месть была направлена не столько против убийцы как личности, сколько против группы людей, к которой принадлежал этот человек, то есть против других членов его или ее семьи, клана, деревни или народа. Последние могли предотвратить месть, предложив компенсацию, соответствующую значимости убитого [26, p. 414-416]. Эта же социоморфистская логика объясняет усыновление пленников с целью замены потерянного родственника.

Ключевые элементы модели поведения французов в случае личного конфликта, возникшего внутри союза сформировались уже к рубежу XVII-XVIII вв.: французы захватывают убийцу (или настаивают на их выдаче); они требуют смерти всех виновных (или, по крайней мере, главного из них, или числа, равного числу французских жертв); они отвергают предложения коренных жителей о компенсации – по словам маркиза де Водрё в 1706 г., «кровь французов не должна оплачиваться бобровыми шкурами». Индейцы пытаются успокоить французов и «покрывают» тела убитых подарками; они обвиняют в убийствах временное безумие юношей; они выражают ужас перед заключением в тюрьму своих сородичей и предупреждают, что казни приведут к кровной мести. Возникает диалог, дебаты, в ходе которых каждая сторона попеременно объясняет свою позицию и оправдывает свои действия, апеллируя к ценностям другой группы, как она их понимает. После целого поколения постоянных столкновений и переговоров по поводу убийства французы и алгонкины научились разрешать эти разногласия с помощью взаимоприемлемых ритуальных действий. Французы требовали выдачи убийцы, чтобы убийца и его народ могли продемонстрировать надлежащие чувства раскаяния,

почтения и доверия. Затем они почти всегда помиловали убийцу. Индейцы, со своей стороны, стремились заменить или «покрыть» мертвых, успокоить чувства европейцев и вернуть им разум [27, р. 75-93, 198-205, 416-417].

Сокращение численности коренного населения в результате эпидемических заболеваний, усиление военных действий и активизация усилий французских миссионеров резко изменили геополитический ландшафт северо-восточной части Северной Америки в середине XVII в. и отношения между союзниками. По мере того, как менялись отношения и расстановка сил, менялись и способы обращения союзников и врагов друг к другу: возник новый набор родственных метафор. Среди них была метафора французского отцовства – точнее, представление о том, что Ононтио был отцом для индейских племен, союзных французам.

Начиная с 1670-х гг. и до конца французского режима туземные дипломаты, представлявшие союзные французам народы, обращались к французскому губернатору как к своему «отцу». Уильям Фентон и Фрэнсис Дженнингс, специалисты по политической истории ирокезов, объясняют происхождение этой ритуализированной формы обращения тем, что Фронтенак, губернатор Новой Франции (в 1672-82 и 1689-98 гг.), настаивал на том, чтобы ирокезы обращались к нему именно так [13, р. 45]. Ричард Уайт считал, что метафора французского отцовства была основана на удачном совпадении французского понимания патриархальной природы власти и алгонкинских ожиданий отцовской заботы и благосклонности. По мнению Уайта, самым важным из факторов, способствовавших и созданию союза, и отцовской метафоры, была политическая потребность французов и алгонкинов в создании альянса, направленного против ирокезов [26, р. 36, 84-86, 104-105, 112, 116-118].

Представляется, что метафора французского отцовства возникла уже в 1640-х гг. на основе уже существовавшего тропа братства и окончательно заменила последний к началу 1670-х гг.

Уже в первом десятилетии XVII в. и французы, и микмаки Академии описывали свои отношения в терминах дружбы и братства. Христианская символика, при этом, служила главным маркером межкультурного альянса. В 1611 г. иезуитский миссионер Пьер Бьяр писал о микмаках близ Пор-Руайяля: «Они приняли крещение как своего рода священный залог и союз с французами. Что касается Христа, Церкви, Веры и Символа, заповедей Божьих, молитвы и таинств, то они почти ничего не знают; они не знают ни крестного знамения, ни самого названия «христианин»». Французский путешественник Марк Лекарбо сообщил, что вождь индейцев реки Сент-Джон Шкуддон, не был крещен, но перенял

отдельные элементы христианской символики: носил крест на груди, крестился перед едой, преклонял колени в молитве и установил крест перед своей хижиной. Бьяр записал, что преемник Шкудона, Какагус, утверждал, что крестился в Байонне, но считал этот ритуал скорее выражением дружбы с французами, чем чисто духовным обязательством [15, vol. II, р. 641; 14, vol. I, р. 163; vol. II, р. 89].

Позднее, для народов, переселенных в годы эпидемий и разрушительных набегов, христианство продолжало служить основой для создания новых сетей поддержки и способом придания смысла таким травматическим переживаниям, как эпидемии и военные действия. Христианская религия могла восполнить эту социальную функцию, поскольку она провозглашала универсальное Божество, которое преодолевало этнические барьеры [4, р. 70].

Иезуиты сделали крещение главным символическим средством, с помощью которого французы предлагали монтанье религиозную безопасность, а также политический, экономический и военный союз. С первых же дней они потребовали обещания, что если крещенные дети выживут, то они получат образование среди французов. Другие некрещенные дети попадали к французским приемным родителям, потому что те надеялись их христианизировать, а иногда и потому, что их родственники не могли о них позаботиться, – доброта, которую ценили монтанье. В других случаях видные французы становились крестными родителями крещеных монтанье, демонстрируя тем самым, что крещение расширяет узы социальной солидарности. Таким образом, крещение действовало подобно многим традиционным ритуалам аборигенов, направленным на создание и поддержание союзов между всеми слоями населения. Более того, французские крестные родители оставляли за собой право давать имена новокрещенным, и снова французский обычай вступал в связь с традициями монтанье. Смена имени всегда была мощным способом заявить о переходе в новую жизнь [18, р. 421].

Политическое влияние иезуитов было достаточным для того, чтобы компания Новой Франции и, позднее, Компания абитанов не поддерживали отдельную сеть торговцев и переводчиков среди коренных народов во внутренних районах страны, оставляя иезуитских миссионеров фактическими представителями Ононтио за пределами долины Св. Лаврентия [24, р. 470]. Иезуиты все чаще выступали в качестве политических эмиссаров и переводчиков на франко-индейских советах. Губернаторы, как правило, занимали свои посты менее 5 лет, не имели возможности напрямую общаться с туземными дипломатами и поэтому регулярно прибегали к помощи иезуитов. Именно в этом контексте братский троп

франко-индейских торговых и военных союзов 1620-х гг. стал важным элементом и миссионерской риторики иезуитов.

Иезуиты адаптировали братскую риторику альянса для передачи ключевых теологических концепций – например, отношений между людьми и Богом. Одной из главных задач, стоявших перед миссионерами, было найти способ донести идею верховного божества до людей, которые не признавали никакой институционализованной иерархии в своих обществах. Одним из способов было использование аборигенных терминов, означающих «вождь», для обозначения Господа. В двух молитвах, которые Лежён написал на языке монтанье в 1630-х годах, термин *utkimau* (или *oukhimau*) («капитан») используется для перевода французского *seigneur* («Господь») в качестве обращения к Богу [14, vol. VII, p. 153-157]. Но иезуиты также искали способы концептуализировать Бога как отца, чтобы выразить онтологический примат божества (как творец, Бог предшествовал всем остальным вещам), а также подчеркнуть символические связи, объединявшие всех христиан. Лежён объяснил эту логику своим хозяевам-монтанье во время пира в ноябре 1633 г.: «Я дорожу тобой больше, чем своими братьями, ведь у всех нас один отец, все мы братья и должны признавать одного и того же Господа и одного и того же капитана» [14, vol. VII, p. 101]. Иезуиты среди гуронов аналогичным образом использовали туземные термины, обозначающие отца, для обозначения Бога, и, как отмечает Джон Штекли, есть свидетельства того, что сами гуроны – даже нехристиане – принимали такое использование [23, p. 74-75].

В то же время иезуиты адаптировали гуронскую концепцию матрилинейности (в основном с помощью существительного корня *-h8atsir* «семья»), чтобы продвигать идею о том, что «стать христианином – значит стать частью ценного союза, включающего Бога, Иисуса, ангелов на небесах, других христианских духов, иезуитов и других французских христиан». Через усыновление – тот самый процесс, с помощью которого ирокезские семьи присоединяли к себе пленников, захваченных на войне, – Бог приводил верующих, попавших на небо, в свою семью или, как описывалось в гуроноязычном трактате XVII в. *De Religione*, «род на небе» [23, p. 494-500, 494, 500].

Французские губернаторы и служащие торговых компаний поддерживали усилия иезуитов, имитируя эту риторику различными способами. Например, в 1633 г. Шамплен сказал вождям монтанье на совете, что «как только этот большой дом будет построен», – он имел в виду создание нового поста в Труа-Ривьер, – «тогда наши юноши женятся на ваших девушках, и мы станем одним

народом» [14, vol. V, p. 211]. Возможность того, что через (христианские) браки символическое родство союза станет буквальным, Шамплен повторил два года спустя, на этот раз на совете с гуронами [14, vol. VIII, p. 47-51]. В 1636 г. на совете с монтанье Франсуа де Ган, генеральный комиссар Компании Новой Франции, соединил темы родства через смешанные браки и родства через единоверие: «Вы не соединились до настоящего времени с нашими французами, ваши дочери выходили замуж с [представителями] всех соседних наций, но не с нашей. Ваши дети живут на земле ниписсинг, алгонкинов, аттикамек, наций [реки] Сагены и всех других наций. До настоящего времени вы не предложили их французам для наставления. Если бы вы сделали это со времени нашего первого прибытия в Страну, вы все знали бы к этому времени как обращаться с оружием, как мы, и ваших врагов больше не было, – вы не умирали бы каждый день, как сейчас. Тот, кто сделал все и кто защищает нас, сохранил бы вас, так же как он бережет нас, поскольку мы тогда были бы одним народом... Не то, чтобы мы нуждались в ваших дочерях или ваших детях; нас столь же много как листьев на ваших деревьях. Но мы хотели бы видеть только один народ на всей этой земле» [14, vol. IV, p. 217-219].

Иезуиты и поддерживавшие их чиновники колоний и компаний обратились и к другим способам продвижения миссионерского проекта, в основном путем предоставления новообращенным различных символических и материальных преимуществ. Начиная с 1641 г., чиновники разрешили продажу оружия – до этого тщательно контролируемого – новообращенным коренным жителям, которые также пользовались скидками на другие европейские товары, которыми они торговали в долине Св. Лаврентия [24, p. 547, 700, 709]. На более символическом уровне неофитов приглашали участвовать в религиозных процессиях в Квебеке, а новообращенных, умерших там – а их было немало в эти десятилетия болезней и войн – хоронили на французском кладбище. Канон туземцев-христиан салютовали из пушек, когда они прибывали в Квебек или отплывали из него, как и в случае с важными французскими персонами [17, vol. III, p. 188, 200, 224, 227, 229, 572-573, 633; vol. IV, p. 127-128]. Эти ритуалы лишь символически подчеркивали то, о чем иезуиты прямо говорили своим слушателям: христиане повсюду образуют народ, объединенный одними и теми же обрядами и практиками.

Аналогия родства (и, как следствие, этнической принадлежности) стала для иезуитов средством воплощения идеи религиозной исключительности: христианское сообщество, проповедовали они, было нацией, основанной на

(символических) родственных связях. Лежён сформулировал эту аналогию в разговоре с вождём монтанье в 1637 г.: «Разве не правда, что ты больше дорожишь своими соплеменниками, чем алгонкинами, которые являются твоими союзниками? Месье губернатор поступает так же. Все, кто верит в Бога, принадлежат к его нации, и он считает их таковыми и любит. Что касается остальных, он не испытывает к ним ненависти» [17, vol. III, p. 591]. Помимо эмоциональных связей, родство христиан подразумевало и политическую солидарность, как заметил вождь алгонкинов Пиескарет – язычник – о христианских вождях в иезуитской редукции Силлери в 1645 г.: они, по его словам, «одно и то же» и составляли «один совет» [14, vol. XXVII, p. 239]. В гуронской миссии иезуиты адаптировали концепцию семьи для выражения христианской общины, утверждая, что христиане образуют священный род, прародительницей которого является Дева Мария [23, p. 496-498].

Те аборигены, которых привлекало христианство, использовали троп христианского братства, чтобы рационализировать свой новый статус и выразить антипатию к неверующим. Этот феномен очевиден в речах туземцев, собравшихся в Силлери в конце 1630-х гг. Примечательно, что даже традиционалисты приняли идею о том, что обращение в другую веру создает новые родственные связи. Так, в период, когда новые христиане обсуждали, стоит ли изгонять нескольких вероотступников, один из них заявил на совете: «Если бы я был в родстве с французами, как вы, принявшие их веру, я бы не хотел, однако, обижать своих соплеменников» [17, vol. IV, p. 571].

Таким образом, обращение порождало конфликты лояльности, которые индейские народы, по-видимому, переживали не как конфессиональные или сектантские различия, как это было в Европе, а как этнические. Новообращенные были вынуждены выбирать между своими новыми родственниками – надэтническими христианами – и своими прежними родственниками («соплеменниками»). Как объявил своим соплеменникам-гуронам Жозеф Шиоатенва, говоря об иезуитах: «Те, кто наставлял меня, – мои братья, а я считаю своими братьями только тех, кто отрекся от дьявола и принял святое крещение. Вот кого я действительно называю своими братьями» [17, vol. IV, p. 680]. Аналогичным образом, когда иезуиты стали активно действовать в ирокезских деревнях, христиане отказались от участия в церемониях, которые ранее ратифицировали их связи с односельчанами, и начали определять себя как отдельный народ [19, p. 1-16].

Во время и после эпидемий 1630-1640-х гг. и «бобровых войн» 1640-1650-х гг. аборигены,

принадлежавшие к разным народам и родственным группам, находили убежище вблизи французских поселений в долине Св. Лаврентия. Эти беженцы использовали троп христианского братства, чтобы выразить чувство единства, солидарности и союзничества. В 1641 г. христианский глава Силлери так обратился к Шарлю Цондацаа, гуронскому неофиту, только что принявшему крещение: «Мой брат, все Дикари, которых ты видишь вокруг себя здесь, христиане; мы все оставили наши старые обычаи, мы отбросили безумие и суеверие нашей нации. Ты не можешь представить радость наших сердец видящих, что ты принял нашу веру, и выбрал эту небольшую Церковь, чтобы стать нашим братом. Да, ты теперь наш брат, – и впредь, у нас нет иного Отца, кроме Бога, и Матери, кроме Церкви; смотри, вот твои братья, которые говорят тебе, что твои друзья – наши друзья, и что твои враги – наши враги» [14, vol. XX, p. 221]. Когда Цондацаа вернулся в свою страну, то рассказал о том, как он чувствовал себя среди туземцев-христиан: «Я видел себя окруженным моими братьями, христианами монтанье, алгонкинами и французами. Все они говорили со мной на незнакомом языке, и тем не менее они утешали мое сердце» [14, vol. XXVI, p. 219].

Примерно в то же время вождь абенаки, посетивший в Силлери, услышал от тамошних христиан следующее: «Мы молимся Богу и не знаем других друзей и братьев, кроме тех, кто молится так же, как мы. Как же мы можем любить тех, кого Бог ненавидит? А Бог ненавидит тех, кто не молится. Поэтому, если вы хотите иметь нас братьями и друзьями, научитесь молиться так, как нас научили» [14, vol. XXV, p. 117-119]. Христианка из Силлери выразила ту же логику, заявив тем из своих родственников, кто отверг христианство: «Вы мне не родственники, раз вы оставили молитву; я не знаю других родственников, кроме истинных христиан» [14, vol. XXV, p. 265]. Мужчина аттикамек, обращаясь к молодым людям своего племени, аналогичным образом подчеркивал главенство христианского родства: «Вы мои племянники, но мои самые близкие отношения – в Вере. Такой человек, хотя и принадлежит к племени, враждебному нашему, больше не кажется мне чужим; я считаю его своим родственником, потому что он твердо верит в Бога» [14, vol. XXVII, p. 157]. Возможно, одно из самых красноречивых объяснений христианского родства того периода было предложено Мари Камакатеунгуеш, алгонкиной, сбежавшей от ирокезов в Монреаль, где она встретила женщину аттикамек, которой заявила: «Вера – восхитительная вещь; она собирает нации, а из многих делает только одну. Вера делает французов моими родственниками; они приняли меня и относятся ко мне как к своей родственнице. Это вера

заставляет меня любить тебя, – какая же у меня причина любить тебя? Ты не из моего народа... Но – я не знаю, как это происходит, – я действительно чувствую, что люблю тебя, потому что ты веришь в Бога» [14, vol. XXX, p. 267].

Летом 1673 г. губернатор Фронтенак организовал экспедицию на озеро Онтарио, где французские войска начали строительство форта, названного в честь него. Ирокезы отправили делегацию для встречи с губернатором. В своей речи Фронтенак обратился к посланникам пяти наций как к своим детям, похвалив их за послушание; Ононтио был общим отцом всех наций, включая гуронов, алгонкинов и других; они, в свою очередь, должны были подчиняться его приказу жить как братья [16, vol. I, p. 195-238].

В речи Фронтенака бесцеремонные утверждения патриархального авторитета полностью затмили модель межкультурных отношений Ирокезской лиги, согласно которой Ононтио должен был стать единым целым с длинным домом, братом для мохоков, онондага и сенека, и отцом для онейда и кайюга. Автор отчета об этом совете признал, что символическая структура родства, предложенная Фронтенаком, была нововведением: «Другие Ононтио не использовали эти знаки власти, и они не соглашались, чтобы их называли братьями». Тем не менее, ирокезы «казались очень довольными тем, что Ононтио во время... аудиенции назвал их детьми и тем самым побудил их назвать его отцом» [16, vol. I, p. 227]. Такой ответ позволяет предположить, что ирокезы видели своего нового отца в основном в роли кормильца. Согласно этому рассказу, вождь кайюга выразил их счастье от того, что они нашли «отца, который будет помогать им во всех их нуждах; что он позаботится о них, поскольку не в его чести иметь нищих детей, что он назначит такую разумную цену за все товары, которые они должны будут предоставить, что они будут иметь основания быть довольными» [16, vol. I, p. 228].

Франко-ирокезские договоры 1667 г. и речи 1673 г. ознаменовали поворотный момент в символической франко-туземных союзов на северо-востоке Северной Америки. Метафора братства, которая характеризовала межкультурные отношения с конца XVI в., исчезла; мохоки, которые сначала сделали Ононтио отцом, стремясь сделать его своим братом, теперь обращались к нему как дети. Однако этот новый символический порядок не означал капитуляции или подчинения ирокезов; скорее, он предлагал им, наряду с алгонкинскими народами Великих озер, которые также стали детьми Ононтио в 1670-1680-х гг., новый политический словарь для выражения своих ожиданий в отношении французских пришельцев, которые, хотя и были временами грозными, оставались

слабыми в численном отношении. Модель французского отцовства не сохранилась бы, если бы ирокезы и другие предпочли не принимать ее.

К концу 1670-х гг. от старого союза туземцев и французских братьев остались одни воспоминания. Когда посланник виандотов Кондиаронк встретился с Фронтенаком в Монреале в 1682 г., чтобы попросить французской защиты для племен Великих озер, он выступил как Састареци, титулярный вождь гуронов и петун, беженцев из старой Страны гуронов, и напомнил губернатору о старом соглашении. «Сареци, твой сын, Ононтио, был раньше твоим братом, но теперь он перестал им быть, и теперь он твой сын, и ты его защищаешь от своих врагов. Ты - его отец, и он знает, что это он, и слушается, как ребенок слушается своего отца» [10, p. 200].

Заключение (выводы). Хотя союз братьев продержался в долине Святого Лаврентия до 1650-1660-х гг., его судьба была предрешена с рассеянием гуронов в 1648-50 гг. Эпидемии, войны и внутренние разногласия, вызванные миссионерской деятельностью иезуитов, не только разрушили конфедерацию, но и дестабилизировали саму основу союза – торговлю пушниной. Коренные народы, собравшиеся в качестве беженцев вблизи французских поселений в долине Св. Лаврентия, не могли вести с французами регулярную торговлю, как это было раньше; взаимность, которая делала модель братства логичной, была, следовательно, подорвана. Ирокезские дипломаты 1640-х и 1650-х гг. не стеснялись подчеркивать растущую зависимость многих гуронов, алгонкинов и монтанье по отношению к французам. Однако еще до заключения франко-ирокезских договоров 1667 г. французы начали участвовать в создании новой союзнической сети в районе Великих озер. В эту сеть входили такие группы, как виандоты (потомки беженцев гуронов и петун на запад), ниписсинг и другие, которые были братьями французов до рассеяния гуронов. Но по мере формирования в 1680-1690-х гг. в нее также вошли новые народы – оттава, оджибве, потаватоми, мескуаки, меномини, майами, иллинойс, саук, виннебаго, – которые не были таковыми. Как и старые союзы, новые были основаны на торговле пушниной и имели, кроме того, военные аспекты. Однако символически они представлялись как огромная семья, в которой туземные дети признавали Ононтио своим отцом [27, p. 94-185]. Как и ирокезы, к которым Фронтенак обратился в 1673 г., новые союзники в районе Великих озер приняли идею французского отцовства – по своим собственным причинам. В 1701 г. Монреальский мир, завершивший два десятилетия войн между союзниками и ирокезами, ратифицировал новый порядок и закрепил за Ононтио роль посредника

между его ирокезскими детьми и его (в основном) алгонкинскими детьми на западе [27, р. 142-144].

Когда в первые годы XVII в. монтанье из района Квебека и Тадуссака и алгонкины из верхней части долины Св. Лаврентия приняли группу французских торговцев как братьев по оружию, это был союз по расчету, который, с одной стороны, удовлетворял желание монтанье и алгонкинов получить военную помощь против своих врагов, а с другой – желание этой группы торговцев опередить своих европейских соперников в деле приобретения мехов. Поскольку эта встреча интересов также способствовала заявленным амбициям французской короны по созданию заморских колоний, она получила одобрение самого короля. Идеал братства между коренными жителями и французами – достаточно расплывчатая метафора, которая хорошо служила в эпоху сезонной торговли, – продолжал конкретизироваться в постоянном взаимном обмене, который составлял торговлю мехами, а также в дарах продовольствия и товаров, которые союзники предлагали друг другу в трудные времена.

Дискурс миссионеров – их пропаганда символического братства, основанного на строгом и эксклюзивном наборе верований и практик, – усложнил этот троп. Как бы это ни шло в противоречие с традиционными представлениям о родстве, логика христианского родства, тем не менее, оказалась ценным символическим приемом для индейских народов, занятых восстановлением общин из фрагментов тех, что были разорваны на части в результате войн и эпидемий на северо-востоке Северной Америки в 1630-1650-х гг. Однако для ирокезов христианские алгонкины и гуруны были скорее детьми Онондио, чем его братьями. Народ длинного дома – точнее, группа, образованная мохоками, онондага и сенека – должен был стать братьями Онондио и образовать «один народ» с французами. Это недолговечное видение погибло вместе с установлением мира. К концу 1660-х гг., с установлением королевского режима в Новой Франции и ростом военной мощи Франции, ирокезы больше не были врагами французов; но они также не были и братьями Онондио. Как указал Фронтенак в Катаракви в 1673 г., они были его детьми.

Список литературы

1. Мосс М. Опыт о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / Сост., пер. с фр., предисловие, вступит. статья, комментарии А. Б. Гофмана. М.: КДУ, 2011. С. 134-285.
2. Champlain S. de. The works of Samuel de Champlain. Vol. 1-6. Toronto, Champlain Society, 1922-1936.
3. Delâge D. Bitter Feast: Amerindians and Europeans in Northeastern North America: 1600-64. Vancouver, University of British Columbia Press, 1993. 424 p.
4. Delâge D. Modèles coloniaux, métaphores familiales et changements de régime en Amérique du Nord aux XVIIe et XVIIIe siècles // Les Cahiers des Dix. 2006. № 60. P. 19-78.
5. Dennis M. Cultivating a Landscape of Peace: Iroquois-European Encounters in Seventeenth-Century America. Ithaca and London, Cornell University Press, 2018.
6. Dickason O. P. Canada's First Nations. A History of Foundings Peoples from Earliest Times. Don Mills: Oxford University Press, 1997. 590 p.
7. Fabvre B. Racines montagnaises / Transcribed by Lorenzo Angers and Gerard McNulty. Québec: Presses de l'Université Laval, 1970. 387 p.
8. Fenton W. N. The Great Law and the Longhouse: A Political History of the Iroquois Confederacy. Norman: University of Oklahoma Press, 1998.
9. Havard G. The Great Peace of Montréal of 1701. French-Native Diplomacy in the Seventeenth Century. Montréal: McGill-Queen's University Press, 2001. 312 p.
10. Jaenen J. C. Friend and foe: Aspects of French and Amerindian cultural contact in the sixteenth and seventeenth century. Toronto: McClelland and Stewart, 1976.
11. Jaenen J. C. The role of presents in French-Amerindian trade // Explorations in Canadian economic History: Essays in honour of Irene M. Spry / ed. Duncan Cameron. Ottawa, University of Ottawa Press, 1985. P. 231-250.
12. Jennings F. The Ambiguous Iroquois Empire: The Covenant Chain Confederation of Indian Tribes with English Colonies from Its Beginnings to the Lancaster Treaty of 1744. New York and London: W. W. Norton and Co., 1984. 472 p.
13. The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels and Exploration of the Jesuit Missionaries in New-France, 1610-1791 / ed. by R. G. Thwaites. Vol. I-LXXIII. Cleveland, The Burrows Brothers Company Publishers, 1896-1901.
14. Lescarbot M. The history of New France / ed. by Biggar H. P. Vol. I-III. Toronto, Champlain Society, 1907-1914.
15. Margry P. Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale 1614-1698. Paris: AMS Press Inc., N. Y., 1878-1879.

16. Monumenta Novæ Franciæ / ed. par L. Campeau, SJ. Vol. I-IX. Roma, Québec, Montréal, Bellarmin, 1967-2003.
17. Morrison K. M. Baptism and Alliance: The Symbolic Mediations of Religious Syncretism // *Ethnohistory*. 1990. Vol. 37, No. 4. P. 416-437.
18. Richter D. K. Iroquois versus Iroquois: Jesuit Missions and Christianity in Village Politics, 1642-1686 // *Ethnohistory*. 1985. Vol. 32, No. 1. P. 1-16.
19. Richter D. K. The ordeal of the longhouse: the peoples of the Iroquois League in the era of European colonization. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1992.
20. Scott C. La rencontre avec les Blancs d'après les récits historiques et mythiques des Cris de la Baie James // *Recherches amérindiennes au Québec*. 1992. Vol. 22. № 2-3. P. 47-62.
21. Silvy A. Dictionnaire montagnais-français / ed. Lorenzo Angers, David E. Cooter and Gérard E. McNulty. Montréal: Presses de l'Université du Québec, 1974. 161 p.
22. Steckley J. The Warrior and the Lineage: Jesuit Use of Iroquoian Images to Communicate Christianity // *Ethnohistory*. Autumn 1992. Vol. 39. No. 4. P. 478-509.
23. Trigger B. The children of Aataentsic: A history of the Huron people to 1660. Montréal, London, McGill et Queen's University Press, 1987. 913 p.
24. Trigger B. The Road to Affluence: A Reassessment of Early Huron Responses to European Contact // *Out of the Background: Readings on Canadian Native History* / ed. Robin Fisher and Kenneth Coates. Toronto: Copp Clark Pitman, 1988. P. 88-101.
25. White R. «Although I Am Dead, I Am Not Entirely Dead. I Have a Second of Myself»: Constructing Self and Persons on the Middle Ground of Early America // *Through a Glass Darkly: Reflections on Personal Identity in Early America*, ed. Ronald Hoffman, Mechal Sobel and Fredrika J. Teute. Chapel Hill: University of North Carolina Press for the Omohundro Institute of Early American History and Culture, 1997. P. 404-418.
26. White R. The Middle Ground: Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

THE EVOLUTION OF REPRESENTATIONS OF EUROPEAN-INDIAN ALLIANCES IN NEW FRANCE IN THE 17TH AND 18TH CENTURIES

The rhetoric with which the French and the Indians of Northeastern North America attempted to describe the alliance relations in trade and politics that emerged during the seventeenth century and the first half of the eighteenth century underwent significant changes during this period. Its evolution reflected the transformation of both French-Indian relations themselves and the development of European and Aboriginal communities during this period. From the rhetoric of fraternity, which recorded a largely horizontal, equal relationship between Aboriginal and non-aboriginal populations in Acadia and the St. Lawrence River Valley in the first half of the seventeenth century, there was a shift to the terminology of father-child relations in the middle of the century, demonstrating a shift in the balance of power in the region in favour of the French ('fathers') in the face of a shrinking Indian population ('children') and its influence in the face of epidemics and ethnic conflict. A vertical structure of French-Indian relations is formed, the basis of which becomes the ritual of gift-giving as a condition and expression of mutual obligations: French 'fathers' provide for their Indian 'children', and those, in turn, obey and help their 'fathers'.

Keywords: New France, Treaty of Montreal, European-Indian alliance, Iroquois League, Algonquins, Hurons, Montagnes, Jesuits, missionary activity.

References

1. Moss, M. (2011) Opyt o dare. Forma i osnovanie obmena v arhaicheskikh obshchestvah // Moss M. *Obshchestva. Obmen. Lichnost'*. Trudy po social'noj antropologii [The experience of the gift. The form and basis of exchange in archaic societies // Moss M. *Societies. Exchange. Personality. Proceedings on social anthropology*] / Sost., per. s fr., predislovie, vstupit, stat'ya, kommentarii A. B. Gofmana. M.: KDU, 2011. S. 134-285.
2. Champlain, S. de. (1922-1936) The works of Samuel de Champlain. Vol. 1-6. Toronto, Champlain Society.
3. Delâge, D. (1922-1936) Bitter Feast: Amerindians and Europeans in Northeastern North America: 1600-64. Vancouver, University of British Columbia Press. 424 p.
4. Delâge, D. (2006) Modèles coloniaux, métaphores familiales et changements de régime en Amérique du Nord aux XVIIe et XVIIIe siècles // *Les Cahiers des Dix*. № 60. P. 19-78.
5. Dennis, M. (2018) *Cultivating a Landscape of Peace: Iroquois-European Encounters in Seventeenth-Century America*. Ithaca and London, Cornell University Press.
6. Dickason, O. P. (1997) *Canada's First Nations. A History of Founding Peoples from Earliest Times*. Don Mills: Oxford University Press. 590 p.
7. Fabvre, B. *Racines montagnaises* (1970) / Transcribed by Lorenzo Angers and Gerard McNulty. Québec: Presses de l'Université Laval. 387 p.

8. Fenton, W. N. (1998) *The Great Law and the Longhouse: A Political History of the Iroquois Confederacy*. Norman: University of Oklahoma Press.
9. Havard, G. (2001) *The Great Peace of Montréal of 1701. French-Native Diplomacy in the Seventeenth Century*. Montréal: McGill-Queen's University Press. 312 p.
10. Jaenen, J. C. (1976) *Friend and foe: Aspects of French and Amerindian cultural contact in the sixteenth and seventeenth century*. Toronto: McClelland and Stewart.
11. Jaenen, J. C. (1985) *The role of presents in French-Amerindian trade // Explorations in Canadian economic History: Essays in honour of Irene M. Spry / ed. Duncan Cameron*. Ottawa, University of Ottawa Press. P. 231-250.
12. Jennings, F. (1984) *The Ambiguous Iroquois Empire: The Covenant Chain Confederation of Indian Tribes with English Colonies from Its Beginnings to the Lancaster Treaty of 1744*. New York and London: W. W. Norton and Co. 472 p.
13. *The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels and Exploration of the Jesuit Missionaries in New-France, 1610-1791 (1896-1901) / ed. by R. G. Thwaites*. Vol. I-LXXIII. Cleveland, The Burrows Brothers Company Publishers.
14. Lescarbot, M. (1907-1914) *The history of New France / ed. by Biggar H. P*. Vol. I-III. Toronto, Champlain Society.
15. Margry, P. (1878-1879) *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale 1614-1698*. Paris: AMS Press Inc., N. Y.
16. *Monumenta Novæ Franciæ (1967-2003) / ed. par L. Campeau, SJ*. Vol. I-IX. Roma, Québec, Montréal, Bellarmin.
17. Morrison, K. M. (1990) *Baptism and Alliance: The Symbolic Mediations of Religious Syncretism // Ethnohistory*. Vol. 37, No. 4. P. 416-437.
18. Richter, D. K. (1985) *Iroquois versus Iroquois: Jesuit Missions and Christianity in Village Politics, 1642-1686 // Ethnohistory*. Vol. 32, No. 1. P. 1-16.
19. Richter, D. K. (1992) *The ordeal of the longhouse: the peoples of the Iroquois League in the era of European colonization*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
20. Scott, C. (1992) *La rencontre avec les Blancs d'après les récits historiques et mythiques des Cris de la Baie James // Recherches amérindiennes au Québec*. Vol. 22. №. 2-3. P. 47-62.
21. Silvy, A. (1974) *Dictionnaire montagnais-français / ed. Lorenzo Angers, David E. Cooter and Gérard E. McNulty*. Montréal: Presses de l'Université du Québec. 161 p.
22. Steckley, J. (1992) *The Warrior and the Lineage: Jesuit Use of Iroquoian Images to Communicate Christianity // Ethnohistory*. Vol. 39. No. 4. P. 478-509.
23. Trigger, B. (1987) *The children of Aataentsic: A history of the Huron people to 1660*. Montréal, London, McGill et Queen's University Press. 913 p.
24. Trigger, B. (1988) *The Road to Affluence: A Reassessment of Early Huron Responses to European Contact // Out of the Background: Readings on Canadian Native History / ed. Robin Fisher and Kenneth Coates*. Toronto: Copp Clark Pitman. P. 88-101.
25. White, R. (1997) «Although I Am Dead, I Am Not Entirely Dead. I Have a Second of Myself»: *Constructing Self and Persons on the Middle Ground of Early America // Through a Glass Darkly: Reflections on Personal Identity in Early America*, ed. Ronald Hoffman, Mechal Sobel and Fredrika J. Teute. Chapel Hill: University of North Carolina Press for the Omohundro Institute of Early American History and Culture. P. 404-418.
26. White, R. (1991) *The Middle Ground: Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge: Cambridge University Press.

Об авторах

Федин Андрей Валентинович – доктор исторических наук, доцент, Брянский государственный университет имени академика И.Г. Петровского (Россия), E-mail: avfedin@yandex.ru;

Fedin Andrey Valentinovich – Doctor in History, associate professor, Bryansk State University named after Academician I.G. Petrovsky (Russia), E-mail: avfedin@yandex.ru