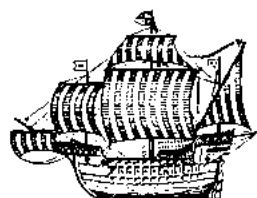


ИСТОРИЯ
ЛИТЕРАТУР
ЛАТИНСКОЙ
АМЕРИКИ



*История
литератур
Латинской
Америки*



*Академия наук СССР
Институт мировой литературы
имени А. М. Горького*

ИСТОРИЯ ЛИТЕРАТУР ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКИ

Редакционная коллегия:

*Г. В. Степанов
(главный редактор издания)*

*Н. И. Балашов
(заместитель главного редактора)*

*Г. П. Бердников, В. Б. Земсков,
В. Н. Кутейщикова, И. А. Тертерян*



*Издательство «НАУКА»
Москва 1985*

*Академия наук СССР
Институт мировой литературы
имени А. М. Горького*



От древнейших времен до начала Войны за независимость

*Ответственный редактор
В. Б. Земсков*



*Издательство «НАУКА»
Москва 1985*

Первая книга серии «История литератур Латинской Америки» охватывает период от возникновения предпосылок формирования новых испаноязычных и португалоязычных литератур после открытия Америки до начала XIX в., когда освободительная война в испаноамериканских колониях и обретение независимости Бразилией положили начало эпохе их самостоятельного развития.

Книга предназначена литературоведам, историкам и всем интересующимся культурой народов Латинской Америки.

Рецензенты

И. Ю. Подгаецкая, С. П. Мамонтов, С. Ф. Гончаренко

ВВЕДЕНИЕ

Настоящее издание — первый труд серии «История литератур Латинской Америки», подготовленный Институтом мировой литературы им. А. М. Горького при участии специалистов, работающих в других научных учреждениях. Идея создания «Истории литератур Латинской Америки» органически связана с изучением советской наукой закономерностей мирового литературного процесса в его целостности, а непосредственным побудительным фактором послужил растущий интерес к литературе Латинской Америки и ее вкладу в развитие мировой культуры.

Высокий подъем художественного творчества в странах Латинской Америки явился отражением и порождением глубоких социальных, духовных изменений, происходящих в латиноамериканских странах в XX в., освободительных движений, которые, составляя часть мирового революционного процесса, приобрели особый размах после победы первой социалистической революции на Американском континенте — кубинской революции 1959 г. В Латинской Америке созрели общественные духовные силы, существенно обогащающие мировую прогрессивную культуру. Все это предопределило необходимость разработки истории литератур Латинской Америки на основе марксистско-ленинской методологии.

Предпосылкой создания данного труда явились достижения советской латиноамериканистики, послужившие основой для перехода к более широким обобщениям. Вместе с тем следует отметить, что при разработке литературного процесса в странах Латинской Америки во всем его объеме исследователи сталкиваются с целым рядом сложных методологических и теоретических проблем, касающихся общественной и культурной истории континента, которая стала объектом систематических исследований советскими обществоведами, историками, литературоведами только начиная с рубежа 50—60-х годов¹. Сколько специфических вопросов встает перед исследователями, обращающимися к латиноамериканскому материалу, обнаруживает изучение начального периода формирования исторически молодых литератур Латинской Америки, которому и посвящена первая книга. В хронологическом отношении данный том охватывает период самостоятельного развития мифологий, литератур, фольклора, словесной культуры коренного американского населения с древнейших времен до рубежа XVI в., когда происходило открытие и завоевание Америки Испанией и Португалией,

и период от XVI в. — времени возникновения на вновь открытом континенте колониальной системы и одновременно предпосылок формирования нового — латиноамериканского — сообщества вплоть до начала в 10-х годах XIX в. войны за независимость Испанской Америки и вступления Бразилии на путь самостоятельного развития.

Следует отметить, что в советском литературоведении данный период в отличие от других, более поздних этапов истории литератур Латинской Америки не становился предметом специальных исследований, хотя отдельные его аспекты затрагивались в ряде работ². В зарубежной науке, в первую очередь в латиноамериканском литературоведении, существуют труды, где этот период рассматривается либо специально, либо в рамках национальных или общих латиноамериканских историй литератур. Не ставя задачи дать исчерпывающий обзор, настоящее введение суммирует существующие методологические подходы к раннему периоду развития литератур Латинской Америки, наиболее характерные для этих трудов.

Первые истории литератур отдельных наций Латинской Америки создавались на рубеже XIX—XX вв., в первой трети XX в. предпринимались попытки создания обобщающих историй, охватывающих континентальное единство или посвященных испаноамериканским и бразильской литературам отдельно. Особенно насыщенным обобщающими работами оказался период с конца 30-х до начала 60-х годов, когда вышли истории литератур перуанца Луиса Альберто Санчеса, чилийца Артуро Торреса-Риосеко, аргентинца Хулио А. Легисамона, бразильца Мануэла Бандейры, француза Р. Базена, итальянца Дж. Беллини и др.³.

Эти труды, содержащие богатый материал по истории литератур данного периода, как правило, строились на методологических принципах культурно-исторической школы, а основные недостатки их были связаны с тем, что история литературного развития подменялась историей политической.

Примерно в это же время литературы Латинской Америки включаются западными литературоведами во всеобщие истории литератур. Недостатки этих обзоров обуславливались в немалой степени европоцентристским подходом, нивелировавшим специфику развития⁴.

Из примечательных в методологическом отношении трудов первой половины XX в. следует выделить работы выдающегося перуанского марксиста, общественного деятеля и критика Хосе Карлоса Марнатегги, который предложил периодизацию истории национальной литературы, имевшую в свое время важное значение⁵, и труды известного литературоведа Педро Энрикеса Уреньи, чьи поиски, основывавшиеся на комплексном историко-культурном подходе к изучению истории литератур Латинской Америки, оказали свое воздействие на последующие исследования⁶.

Отдельное направление составили работы кубинского литерату-

роведа-марксиста Хосе Антонио Портуондо, Хосе Хуана Аррома и других литературоведов, разрабатывавших периодизацию литературного развития на основе «теории поколений»⁷. По этой методологии строилась и «История испаноамериканской литературы» аргентинца Эпирике Андерсона Имберта⁸.

За последние десятилетия (60—70-е годы) резко уменьшилось число обобщающих историй по сравнению с предыдущим периодом, а внимание исследователей сосредоточилось в основном на отдельных периодах и отдельных проблемах латиноамериканской литературы. Из общих работ по истории литературы этих лет следует выделить труды Раймундо Ласо, Луиса Альберто Санчеса, коллективный труд, изданный ЮНЕСКО⁹, и др.

Примечательно, что ранний этап развития литератур Латинской Америки является одним из самых уязвимых в зарубежных историях. Долгое время существовала и до сих пор не изжитая тенденция недооценивать значение этого периода, фигурирующего (прежде всего в работах культурно-исторической школы) под названием «колонизального периода», или «периода колонии». В творческом отношении этот период представлял и предстает как несамостоятельный, неоригинальный, и соответственно литература этого периода рассматривается как своего рода захиревшая провинциальная ветвь европейских литератур. Отчетливо недооценка раннего периода развития литератур Латинской Америки проявилась в труде французского историка Р. Баззена, который вообще опустил его, начав историю литератур Испанской Америки с момента обретения независимости в первой четверти XIX в.

Мало что прибавляли к осмыслению путей развития литератур Латинской Америки на раннем этапе и попытки рассматривать этот период как соответствующие латиноамериканские «варианты» европейского барокко или Просвещения. При таком подходе литературное творчество соответствующего периода так или иначе оказывалось всего лишь подражанием.

По сути изнанкой культурно-исторической методологии стал вульгарный социологизм, представители которого в последние два десятилетия рассматривали ранний этап развития литератур Латинской Америки как период «духовной и литературной зависимости».

В то же время следует отметить, что современное латиноамериканское литературоведение, значительная активность которого отражает интенсивность современного художественного творчества, вплотную подошло к новому пониманию отдельных периодов раннего этапа развития литератур Латинской Америки. В первую очередь это относится к XVII в. и его центральному явлению — латиноамериканскому (или креольскому) барокко¹⁰. В гораздо меньшей степени это касается XVI и XVIII вв. В свое время известный литературовед Ф. де Онис писал, что такая история литератур Латинской Америки, которая «вытекала бы, как и история европейской литературы, из особенностей той действительности, которой она

рождена, еще не написана»¹¹. Эти слова, заметил уругвайский литературовед А. Рама, остаются справедливыми и сегодня¹².

Характерной приметой последних десятилетий стало зарождение в Латинской Америке марксистского академического литературоведения, которое обращает пристальное внимание на опыт советской литературоведческой науки, связанный с разработкой мирового литературного процесса, на ее критику европоцентризма в литературоведении, стремление рассматривать вопросы истории латиноамериканских литератур в широком контексте общественного и духовного развития, уделяя внимание выяснению и типологии латиноамериканского литературного процесса и его специфики и своеобразия¹³.

Приступая к изучению истории литератур Латинской Америки, коллектив авторов данного труда исходил из задачи создания такой концепции литературного процесса, которая, с одной стороны, сочеталась бы со всемирным историко-литературным процессом, а с другой — отражала бы неповторимость латиноамериканского типа развития¹⁴. По отношению к раннему периоду истории литератур Латинской Америки эта задача представляла прежде всего как задача выявления (в противовес представлениям о неоригинальности и подражательности) специфики литературного, духовного развития, которое стало основой для развития на последующих этапах. Решение этой задачи оказывалось возможным только при комплексном подходе к разработке литературного процесса. Поэтому авторский коллектив сопоставлял свои наблюдения и выводы с выводами советской этнографической и исторической наук относительно раннего периода развития Латинской Америки.

Советская этнографическая наука рассматривает ранний период развития как начальный этап формирования нового на мировой карте латиноамериканского расово-этнического единства и составляющих его наций.¹⁵ Советская историческая наука рассматривает его как период возникновения и формирования колониальной социально-экономической и политической системы, в рамках которой на протяжении XVI—XVIII вв. вызревали силы, приведшие к кризису колониального общества и к борьбе за независимость, ставшей составной частью мировых революционных, освободительных движений рубежа XVIII—XIX вв.¹⁶

Соответственно в историко-культурном плане этот период предстает как первая эпоха в процессе формирования исторически молодой латиноамериканской культуры, как эпоха, когда внутри колониального общества формировались предпосылки духовного самоутверждения, являвшегося неотделимой частью борьбы за национальную и политическую независимость. Важную роль в этом процессе играла зарождавшаяся латиноамериканская литературная традиция, которая выступала активным средством выражения и одновременно формирования духовных потребностей и освободительных устремлений нового человеческого сообщества.

При таком комплексном подходе, когда литературный процесс

рассматривается как часть широких общественных, этнонациональных, историко-культурных процессов, представления о подражательности и неоригинальности латиноамериканской литературы на раннем этапе развития отпадают сами по себе. Вместе с тем с таких позиций открывается вся сложность и специфичность теоретической и методологической проблематики, характерной для раннего периода.

К такого рода проблемам, имеющим в ряде случаев и более общий характер, выводящий за пределы раннего периода, можно отнести следующие:

1) изучение истории и своеобразия мифологий, фольклора, литературы коренного населения Америки;

2) вопрос о начинающемся на рубеже XV—XVI вв. и связанном с открытием, завоеванием и колонизацией американского континента иберийскими странами генезисе латиноамериканской культурной и литературной традиций;

4) изучение процесса формирования новой литературной традиции, ее исторической динамики;

5) взаимоотношение формирующихся новых литературных традиций с индейскими и африканскими фольклорными культурами (последнее происходит на более позднем этапе);

6) формирование латиноамериканской смешанной народной культуры, фольклора и особенности отношений этого фольклора и профессионального искусства на раннем этапе развития и в последующем;

7) взаимодействие унифицирующих процессов в развитии культуры, литературы в пределах всего романоязычного культурного ареала и процесса дифференциации между Испанской Америкой и Бразилией и внутри испаноамериканского ареала;

8) становление первоначальных элементов системы внутренних и внешних литературных связей;

9) периодизация процесса формирования новых литературных традиций на раннем этапе;

10) особенности проявления литературы как инструмента формирования общественного, национального самосознания в условиях активных расово-этнических процессов;

11) отношения формирующейся литературной традиции с внешними и внутренними культурными и литературными источниками;

12) идейно-художественное своеобразие новой традиции на раннем этапе развития и исследование первоначальных, базовых художественно-философских комплексов, определявших особенности ее метафорического, образно-стилистического арсенала.

В изучении перечисленных основных проблем, встающих перед исследователями раннего этапа развития литератур Латинской Америки, определяющим являлся принцип историзма, который предполагает рассмотрение литературного процесса в соотнесении с мировыми и внутрирегиональными общественными и историко-куль-

турными процессами. В свою очередь, это потребовало уяснения общих моментов истории культуры Латинской Америки на раннем этапе развития, изучения «механизма» культурообразования и в связи с этим исследования социальной, идеологической роли литературы в условиях активных расово-этнических процессов как орудия формирования новой этнокультурной, духовной традиции.

Авторский коллектив исходил из понимания процесса формирования латиноамериканской культурной, духовной, литературной традиций как одного из важнейших в истории мировой цивилизации культурных синтезов, который происходит на протяжении уже почти 500 лет, миновавших со времени открытия Америки. Хронологический же период, которому посвящен первый том, — это первый этап данного процесса, имеющий решающее значение для понимания последующих ступеней развития.

При этом особое место занимает вопрос об особенностях культурного синтеза, происходящего в Латинской Америке, его отличиях от иных равномасштабных процессов в истории мировой цивилизации. Очевидно, что специфика латиноамериканского культурного синтеза обуславливается прежде всего такими глобальными отличительными характеристиками, как, во-первых, большая историческая разнородность культур, вступивших в контакт в результате открытия Америки; во-вторых, то обстоятельство, что их встреча происходила в новое время европейской истории. Эта хронология определяла основные особенности генезиса и процесса становления новой культурной, духовной традиции, ее содержание, состав, отличия от истории тех культур, которые формировались в рамках исторических эпох Древности и Средневековья¹⁷. Важным является также вопрос о национально-исторических особенностях иберийских культурных традиций, игравших ведущую роль в процессе взаимодействия разнородных культур.

В латиноамериканской культурологической мысли, в исследованиях представителей так называемой философской школы «латиноамериканской сущности», наиболее крупные представители которой немало сделали для выяснения специфики истории духовной традиции Латинской Америки, можно встретить положения о принципиальной несоотнесимости латиноамериканского историко-культурного процесса с историей европейской культуры. Так, согласно этим положениям, если основным принципом культурообразования в истории новоевропейской культуры был принцип ассимиляции и синтеза исходных традиций, то в Латинской Америке историко-культурный процесс предстает как нагромождение или «напластование» не входящих во взаимодействие, взаимоотрицающих культурных традиций, особенно в период до XX в.¹⁸ Это обстоятельство связывается с колониальной политикой социально-расового и этнокультурного разграничения и отчуждения, проводившейся в Новом Свете европейскими метрополиями.

Безусловно, историко-культурные процессы, протекавшие в XVI—

XVIII вв. в районах раннебуржуазной экспансии европейского колониализма, имели свои особенности. Они во многом связаны с тем, что в отличие от нерегулируемых, стихийных этнокультурных процессов, характерных для периодов Древности и Средневековья, в новое время важную роль играла сознательная, идеологизированная социально-культурная политика, отражавшая в первую очередь социально-экономические и политические интересы колониализма. Отчетливое выражение социально-духовных тенденций новоевропейского колониализма обнаруживалось в колонизационной политике Англии на Североамериканском континенте, сводившей до минимума социально-культурное взаимодействие встретившихся человеческих коллективов. В зоне иберийской колонизации в связи с историческими, идеологическими и национальными особенностями политики Испании и Португалии все-таки основное направление развития определялось (при всей их ограниченности) процессами расово-этнического и этнокультурного смешения. Уяснение конкретного содержания этих процессов являлось необходимым и важным условием изучения литературы Латинской Америки, которая выступала их активным фактором и важнейшим компонентом.

В соответствии с изложенными основными методологическими принципами построена общая структура труда.

Первая часть посвящена мифологиям, литературе, фольклорной культуре коренного населения Америки. При этом представлялось существенным не только показать конкретное содержание наиболее важных и значительных с точки зрения последующего развития коренных традиций (культуры народов науа, майя, инков-кечуа), но и выяснить их историко-типологический уровень, во многом определявший характер их контактов с европейской культурой.

Вторая часть охватывает XVI век — век встречи европейской и американской культурных традиций и начала генезиса новой культуры. При этом важнейшим для данной части являлся вопрос об историко-культурном содержании первоначального периода встречи и столкновения двух миров. Исторический подход к этой теме требует учета неоднозначности, диалектической противоречивости событий XVI в., а следовательно, свободы в равной мере от так называемой «черной легенды» о роли Испании в Новом Свете¹⁹ и от «розовой легенды», утверждающей особую «миссию» имперской Испании на Американском континенте.

Прежде всего следует иметь в виду, что открытие Америки было не одномоментным событием, а протяженным во времени процессом, обусловленным объективными закономерностями развития европейского общества. Так, с одной стороны, обнаружение и исследование Нового Света явились одной из кульминаций всего того научного, материально-технического, духовного переворота, который называется Возрождением²⁰. Его итогом было установление контактов с неизвестными ранее народами и культурами, включение этих народов, развивавшихся в изоляции, во всемирное развитие, что имело

важнейшее значение для мировой культуры. С другой стороны, открытие Америки привело к раннебуржуазной европейской экспансии, которая сопровождалась уничтожением значительной части коренного населения, его культурных ценностей и колониальным порабощением. Как известно, колониальная экспансия иберийских стран осуществлялась в форме так называемой конкисты. Конкиста была прежде всего военным мероприятием, обеспечивавшим социально-экономические интересы завоевателей, но и не только этим. Конкиста включала в себя и кампанию христианизации и потому, хотя эта кампания проводилась в основном насильственными методами, была также протяженным во времени социально-культурным процессом, основывавшимся на определенной идеологической, политической, правовой платформе, содержание которой вытекало из исторических и национальных особенностей развития иберийских стран, в первую очередь Испании. Следует иметь в виду и то, что итогом драматического столкновения двух миров было не только уничтожение возможностей самостоятельного развития коренных народов Америки²¹, но и начало активных расово-этнических процессов и возникновение предпосылок генезиса и (в исторической перспективе) формирования латиноамериканского расово-этнического единства, новых наций, их культур, которые и являются ныне объектом изучения.

Изучение социально-культурной политики Испании в Новом Свете, как и всей той обширной духовной, идеологической, философской проблематики, которая была порождена встречей и столкновением двух миров, позволило выявить социально-духовную неоднородность деятельности иберийских стран в Новом Свете, политических, идеологических, философских, правовых концепций того времени, что нашло выражение в борьбе по самому широкому кругу проблем, связанных с открытием и конкистой Америки. Уже на начальных этапах конкисты и колонизации Нового Света началось имеющее характер всеобщей закономерности разграничение культуры на демократическое, прогрессивное, и реакционное течения²². Возникла гуманистическая оппозиция колониально-имперской политике Испании, в деятельности, идеях которой находила специфическое и яркое преломление общеевропейская гуманистическая критика раннебуржуазных отношений в эпоху Возрождения. В истории культуры XVI в. важную роль сыграла полемика о Новом Свете и его населении, связанная с деятельностью выдающегося гуманиста Бартоломе де лас Касаса, видного испанского правоведа и философа Франсиско де Витории, их соратников и последователей по обе стороны Атлантики, с их суровой гуманистической критикой конкисты и порабощения индейцев.

Эта полемика — яркое явление общеевропейской гуманистической культуры Возрождения — одновременно стала своего рода идейной, философской основой всего духовного, культурного развития в Новом Свете, с ней связан во многом генезис новой, латиноамери-

канской гуманистической традиции. В то же время полемика, идеи гуманистической партии стали идейным, философским субстратом всего своеобразного литературного творчества периода открытия и конкисты, запечатлевшего всемирно-исторические события встречи двух миров и самые начала нового мира.

Возникший в этот период обширный пласт историографической, художественно-документальной литературы и эпической поэзии, являясь оригинальной частью испанской и португальской литературных традиций и одновременно важным источником общеевропейской научной и гуманистически-утопической мысли XVI в., становился также исторически первым пластом новой латиноамериканской традиции. В творчестве историографов, писателей, поэтов XVI в. рождались первые образы Нового Света, зарождался метафорический «код» новой традиции, основывавшийся на обширном идейно-стилистическом арсенале европейской культуры Возрождения, гуманистически-утопических исканиях и в то же время отражавший новообретенный исторический, нравственный, эстетический опыт.

Важнейшее значение имело связанное со стихийными процессами взаимодействия встретившихся традиций, с особенностями социально-культурной политики Испании в Новом Свете и во многом с деятельностью защитников индейцев такое выдающееся явление мировой культуры, как испано-индейский культурный синтез XVI в. Его результатом (прежде всего в Мексике и в Центральной Америке) стало появление значительного числа литературных памятников, создававшихся на американских языках не только представителями коренного населения, но и гуманистически настроенными представителями европейской культуры. Сложным культурным, духовным процессам того времени посвящены специальные главы и разделы данной части.

Особое место в XVI в. занимает литературное творчество этнических и духовных метисов, носителей уже скрещенной культуры, таких выдающихся писателей-гуманистов, как Инка Гарсиласо де ла Вега, которые уже с позиций представителей нового, рождающегося мира разрабатывали ренессансную гуманистическую проблематику единства мира и сущностного равенства человечества.

Наконец, важным явлением второй половины XVI в., связанным с процессом стабилизации колониальной системы, было зарождение так называемого креольского общества, в которое входили и потомки испанских и португальских колонистов, и уже отчасти смешанное в расово-этническом отношении население. Хотя основу этого общества составляли переселенцы из Испании и Португалии, оно, как и его культура, включавшая в себя скрещенные феномены, становилось объектом социально-экономического и духовного угнетения со стороны метрополий. В этот период в наиболее развитых колониях Нового Света появляются первые произведения креольских литераторов, отражающие начало формирования нового самосознания.

Аналогичные, хотя более скромные по своим масштабам, явления характерны и для зоны португальской колонизации в XVI в., которая развивалась медленными темпами.

Третья часть охватывает XVII век — век стабилизации замкнутого религиозно-феодалного и колониального общества, отражавшего глубокий социально-духовный кризис, в который вступали в XVII в. иберийские монархии, и одновременно век развития в недрах этого общества активных расово-этнических, общественных, духовных процессов, расшатывавших колониальную систему. Одним из последствий стабилизации колониального режима было угасание столь важных для XVI в. литературных испано-индейских традиций. В то же время этнокультурный синтез находит новые пути развития.

Главным явлением XVII в. было вызревание креольского самосознания, креольского патриотизма, отражавшего особые интересы и устремления населения колоний, скованного разветвленной системой социально-экономических, расово-этнических, правовых запретов и ограничений. Этот процесс развивался в разных концах колониальных империй Испании и Португалии одновременно с зонально-локальной дифференциацией и зарождением местных форм самосознания.

Особые интересы колониально-креольского общества сказывались и в его культуре, отношения которой с культурой метрополий строились на системе связей притяжения и отталкивания. Важнейшим средством выражения и одновременного формирования креольского самосознания в этот период была литература, которая в отличие от литературы XVI в., являвшейся своего рода мостом между двумя мирами, целиком и полностью ориентировалась на специфические проблемы и устремления местного креольского общества, причем не только его образованной и социально высокопоставленной верхушки, но и демократических кругов.

Ограниченная в связях с народной культурой, не имевшая контактов с общеевропейской культурной жизнью, скованная контрреформационными идеологическими установками, креольская литература тем не менее отражала зарождавшийся процесс духовной, идеологической автономизации креольского общества. Идеино-тематическое ядро литературы XVII в. составляли креольские религиозно-патриотические темы, а также светские темы «родины Америки», креольских культурных ценностей и т. п.

С идеологической автономизацией были связаны и тенденции автономизации креольской культуры, литературы в сфере собственно эстетической. Этот процесс нашел отражение в становлении первой в истории культуры Латинской Америки художественной системы — латиноамериканского (или креольского) барокко.

Творчески используя такую коренную черту эстетики барокко, как способность сочетать и синтезировать в органическом единстве и единой динамике разнородные начала, креольская культура, литература нашли в барокко важнейшее средство самовыражения и раз-

вития новых традиций, возникавших в процессе слияния испано-европейских и индейских истоков. Соответствие возможностей барокко основной исторической задаче формирующейся культуры обусловило его решающее значение для креольского искусства XVII—первой половины XVIII в. Более того, в креольском барокко в значительной мере проявились вообще родовые черты нового художественного сознания, устремленного на всем пути его становления вплоть до современности к синтезу разнородных традиций.

Важным признаком определенной зрелости формировавшейся креольской культуры в последней трети XVII в. стал тот факт, что ее развитие определяли уже не только внешние связи с культурой метрополии, но и внутренние социально-духовные конфликты. Это нашло отражение в жизненном пути, в драматических столкновениях с обществом и в творчестве целой группы выдающихся деятелей культуры, поэтов, таких, как мексиканцы Карлос де Сигуэнса и Гонгора, Хуана Инес де ла Крус, перуанец Хуан дель Валье и Кавьедес, бразилец Грегорио де Матос. В произведениях одних поэтов этой группы получили наиболее яркое воплощение патристические темы, в творчестве других — социальная критика.

Характерно и то, что в этот период в Мексике рождается концепция «нации», которая включала в себя индейское историческое и культурное наследие. Эта переоценка роли индейского наследия, возрождавшая на новом уровне идеи Лас Касаса и других представителей гуманистической культуры XVI в., отражала стремление креолов к идеологическому, творческому самоопределению.

Четвертая часть охватывает последний век колониального периода, когда под воздействием внутренних тенденций развития и мировых общественных процессов происходит кризис колониально-креольского общества. Среди внутренних явлений наибольшее значение имела все углублявшаяся экономическая и этнокультурная дифференциация отдельных районов Испанской Америки, а в Бразилии — начавшийся активный экономический рост; из внешних — социально-экономические и административные реформы середины века, отражавшие политику испанского и португальского просвещенного абсолютизма. Эти реформы ускорили формирование креольской земельной и торгово-финансовой олигархии, а также свободного крестьянства, с которым было связано развитие народных смешанных культур, фольклора. Все это создавало предпосылки первоначальной национально-этнической консолидации формирующихся латиноамериканских народов.

Большое значение для общественного развития имело изгнание из Америки иезуитского ордена, который был оплотом контрреформационной идеологии и главной культурной силой традиционного колониально-креольского общества; при этом характерно, что часть изгнанных деятелей культуры стали видными носителями зрелого самосознания народов Латинской Америки. Изгнание иезуитов стало фактором кризиса колониальной культуры, находившего выраже-

ние в стремлении деятелей культуры переориентироваться на новые источники духовной жизни и установить связи с просвещенной Европой, в секуляризации культуры и в то же время в своеобразном скрещении схоластических традиций и новых веяний и т. д.

Параллелью кризисной ситуации в общественной жизни был кризис литературного развития в Испанской Америке, ибо возможности развития литературы на традиционной духовной базе колониально-креольского общества были исчерпаны. С этим обстоятельством связано то, что в последней трети XVIII в. на первый план выступает не художественная, а просветительская, публицистическая функция литературы как инструмента формирования самосознания, распространения идей Просвещения, лозунгов сепаратизма и независимости под воздействием американской и Великой французской революций, революции на Гаити, которая первой из латиноамериканских колоний обрела независимость.

Важнейшим явлением и фактором формирования идеологии независимости стала полемика между креольскими литераторами и европейскими учеными и идеологами, которые придерживались европоцентристских воззрений на Новый Свет и его население. В историческом плане эти споры явились своего рода вторым после XVI в. туром полемики о Новом Свете и новым важным этапом духовного, идеологического самоутверждения в борьбе с колониальным европоцентризмом. Если в XVI в. полемика с колониально-имперской партией велась представителями гуманистической культуры Возрождения, то в XVIII в. идеи творческой самостоятельности, суверенитета и равноправия смыкались с идеями Руссо, Просвещения, утопического социализма, с лозунгами Великой французской революции. Полемика, актуализировавшая всю складывавшуюся со времен Лас Касаса латиноамериканскую духовную, гуманистическую традицию, подвела итог более чем 300-летнему начальному периоду формирования новой культуры и стала своего рода идеологической подготовкой войны за независимость, в ходе которой сформируется зарождавшаяся в XVI—XVIII вв. антиколониальная идеология «американизма».

Своеобразный путь, имеющий и сходство, и отличия от испано-американской литературы, прошла в XVIII в. литература Бразилии. Вершиной ее развития стала так называемая минасская школа поэтов, которые приняли участие в освободительном движении, прокладывая путь к независимости Бразилии.

Труд завершает Приложение, в котором исследуется, как отразились в русской литературе XVI—XVIII вв. темы открытия Америки, конкисты, борьбы за независимость. Подобные приложения, цель которых состоит в выявлении на всем историческом пути развития латиноамериканской литературы ее связей с русской литературой, будут содержать и последующие труды серии.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См.: Советская латиноамериканистика после победы кубинской революции. М., 1981.
- ² См.: Формирование национальных литератур Латинской Америки. М., 1970; Культура Перу. М., 1975; Художественное своеобразие литератур Латинской Америки. М., 1976; Земсков В. Б. Аргентинская поэзия гаучо: К проблеме отношений литературы и фольклора в Латинской Америке. М., 1977; и др.
- ³ Coester Alfred. The Literary of Spanish America. N. Y., 1916; Sánchez Luis Alberto. Breve historia de la literatura americana desde los orígenes hasta 1936. Santiago de Chile, 1937; *Idem*. Nueva historia de la literatura americana. Buenos Aires, 1944; An Outline History of Spanish-American literature / Ed. E. Herman Hespelt. N. Y., 1941; Torres-Rioseco Arturo. The Epic of Latin American Literature. N. Y., 1942; *Idem*. La gran literatura iberoamericana. Buenos Aires, 1945; Торрес-Риосеко Артуро. Большая латиноамериканская литература. М., 1972; Leguizamón Julio A. Historia de la literatura hispanoamericana. Buenos Aires, 1945, vol. 1—2; Bandeira Manuel. Literatura hispanoamericana. Rio de Janeiro, 1949; Bazin Robert. Histoire de la littérature américaine de langue espagnole. P., 1954; Bellini Giuseppe. La letteratura ispanoamericana. Milano, 1959; Hamilton Carlos. Historia de la literatura hispanoamericana. N. Y., 1960—1961. P. 1—2. По литературе Бразилии см.: Romero Silvio. História da literatura brasileira. Rio de Janeiro, 1888, vol. 1—5; Verri-stmo José. História da literatura brasileira. Rio de Janeiro, vol. 1—3, 1916; Carvalho Ronaldo de. Pequena história da literatura brasileira. Rio de Janeiro, 1919; Werneck Sodré Nelson. História da literatura brasileira nos fundamentos econômicos. Rio de Janeiro, 1938; A literatura no Brasil. Dir. Afr. Coutinho. São Paulo, vol. 1—4, 1955—1959.
- ⁴ См.: Тертерян И. А. Латиноамериканские литературы в историях всемирной литературы. — В кн.: Современные буржуазные концепции истории всемирной литературы. М., 1967.
- ⁵ Mariátegui José Carlos. Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Lima, 1928.
- ⁶ Enríquez Ureña Pedro. Seis ensayos en busca de nuestra expresión. Buenos Aires, 1928; *Idem*. Literary Currents in Hispanic America. Harvard Univ. Press, 1945; *Idem*. Corrientes literarias en América Hispánica. México, 1947.
- ⁷ Portuondo José Antonio. Historia y generaciones. Santiago de Cuba, 1958; Arrom José Juan. Esquema generacional de las letras hispanoamericanas. Bogotá, 1963; Cambours Ocampo Arturo. El problema de las generaciones literarias. Buenos Aires, 1963.
- ⁸ Anderson Imbert Enrique. Historia de la literatura hispanoamericana. México, 1954.
- ⁹ Lazo Raimundo. Historia de la literatura hispanoamericana, vol. 1—2. La Habana, 1968—1969; Sánchez Luis Alberto. Historia comparada de las literaturas americanas. Buenos Aires, 1973, vol. 1—4; América Latina en su literatura. México, 1972; см. также: Valbuena Prats Angel. Literatura hispanoamericana. Barcelona, 1962; Franco Jean. An introduction to Spanish-American Literature. L.; N. Y., 1969; Grossman Rudolf. Historia y problemas de la literatura latinoamericana. Madrid, 1972; Tamayo Vargas A. La literatura en Hispanoamérica. Lima, 1973, vol. 1; По литературе Бразилии см.: Bosi Alfredo. História concisa da literatura brasileira. São Paulo, 1970.
- ¹⁰ См.: XVII Congreso del Instituto internacional de Literatura iberoamericana. Madrid, 1978; Nuestra América. México, 1980, sept.-dic.
- ¹¹ Цит. по: Рама Ангель. Самобытный процесс: от истории национальных литератур к истории литературы латиноамериканской. — Латинская Америка, 1975, № 2, с. 125.
- ¹² Там же, с. 126.

- ¹³ См.: *Fernández Retamar Roberto*. Para una teoría de la literatura hispanoamericana y otras aproximaciones. La Habana, 1975.
- ¹⁴ *Неупокоева И. Г.* Национальные литературы в системе всемирной литературы. — В кн.: Современные буржуазные концепции истории всемирной литературы, с. 21; см. также: *Неупокоева И. Г.* История всемирной литературы: Проблемы системного и сравнительного анализа. М., 1976.
- ¹⁵ См.: Национальные процессы в Центральной Америке и Мексике. М., 1974; Этнические процессы в странах Южной Америки. М., 1981; Этнические процессы в странах Карибского моря. М., 1982.
- ¹⁶ *Мирошевский В. М.* Освободительное движение в американских колониях Испании от их завоевания до войны за независимость (1492—1810). М.; Л., 1946; Война за независимость в Латинской Америке (1810—1826). М., 1964; *Альперович М. С.* Освободительное движение конца XVIII—начала XIX в. в Латинской Америке. М., 1966; Он же. Испанская Америка в борьбе за независимость. М., 1971; *Альперович М. С., Слезкин Л. Ю.* Новая история стран Латинской Америки. М., 1970; *Губер А. А.* Проблемы национально-освободительной борьбы в Латинской Америке в трудах советских историков. — Новая и новейшая история, 1970, № 3; *Григулевич И. Р.* Франсиско де Миранда и борьба за независимость в Латинской Америке. М., 1976; Он же. Церковь и олигархия в Латинской Америке. М., 1981.
- ¹⁷ По теоретическим и методологическим вопросам культуры Латинской Америки см.: *Мамонтов С. П.* Многообразие и единство культур. — Латинская Америка, 1972, № 3; *Тертерян И. А.* Влияние зарубежной культурологии XX века на латиноамериканскую мысль. — Латинская Америка, 1977, № 4, 6; Концепция историко-культурной самобытности Латинской Америки. М., 1978; *Кутейщикова В. Н.* Историко-культурная самобытность Латинской Америки: идея и ее эволюция. — Вопр. лит., 1978, № 12; *Земсков В. Б.* Об историко-культурных отношениях Латинской Америки и Запада: Тяжба Калибана и Просперо. — Латинская Америка, 1978, № 2—4; Материалы дискуссии «Об историко-культурной самобытности Латинской Америки». — Латинская Америка, 1981, № 2, 3; *Шульговский А. Ф.* Романтизм и позитивизм в Латинской Америке. — Вестник истории мировой культуры, 1960, № 4; Он же. Расизм и проблемы идеологической борьбы в Латинской Америке. — Латинская Америка, 1969, № 1; Проблемы идеологии и национальной культуры стран Латинской Америки. М., 1967; Национализм в Латинской Америке: политические и идеологические течения. М., 1975.
- По вопросам раннего периода культуры Латинской Америки см.: Нации Латинской Америки: Формирование. Развитие. М., 1964; Бразилия: Экономика. Политика. Культура. М., 1963; Эквадор: Историко-этнографические очерки. М., 1963; Чили: Политика. Экономика. Культура. М., 1965; Венесуэла: Экономика. Политика. Культура. М., 1967; Мексика: Политика. Экономика. Культура. М., 1968; Культура Колумбии. М., 1974; Культура Перу. М., 1975; Культура Аргентины. М., 1977; Культура Мексики. М., 1980; Культура Бразилии. М., 1981; Культура Венесуэлы. М., 1984; *Зубрицкий Ю. А.* Инки-кечуа. М., 1975; *Григулевич И. Р.* Крест и меч: Католическая церковь в Испанской Америке, XVI—XVIII вв. М., 1977; *Кузьмищев В. А.* У истоков общественной мысли Перу: Гарсиласо и его время. М., 1979; *Селиванов В. И.* Латинская Америка: от конкистадоров до независимости. М., 1984.
- ¹⁸ См.: *Zea Leopoldo*. Filosofía de la historia americana. México, 1978.
- ¹⁹ См.: *Насас Бартоломе де лас*. К истории завоевания Америки. М., 1966.
- ²⁰ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 508.
- ²¹ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 21, с. 31.
- ²² См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 24, с. 120—121; т. 41, с. 303—304.

Часть первая

**МИФОЛОГИЯ, УСТНОЕ ТВОРЧЕСТВО,
ЛИТЕРАТУРА
КОРЕННОГО НАСЕЛЕНИЯ АМЕРИКИ**

Американские цивилизации

*Мифологические системы
народов Америки*

*Письменная культура
и литературные жанры*

Наследие народов науа

Памятники народов майя

Мифология и поэзия инков-кечуа



ДРЕВНИЕ КУЛЬТУРЫ АМЕРИКИ

К моменту появления европейцев на Американском континенте его население уже прошло длительный путь исторического развития.

Человек попал в Америку из Северо-Восточной Азии через Берингов пролив 15—20 тыс. лет тому назад; это были небольшие орды охотников, которые следовали за зверем, отступившим на север из-за изменения климата. В более позднее время, когда берингоморский мост уже исчез, как полагают некоторые исследователи, существовали спорадические контакты и через Тихий океан.

Первожители американского континента относились по уровню развития культуры к мезолиту. На территории Латинской Америки самые ранние следы их пребывания датируются XII—X тыс. до н. э. (территории Мексики, Колумбии, Венесуэлы, Гватемалы, побережье Перу, южное Чили). Постепенно древнейшее население распространяется и в другие области (Гондурас, Коста-Рика, Эквадор и др.). В VII тыс. до н. э. в связи с потеплением климата и изменением флоры и фауны падает роль охоты и обитатели Америки переходят на собирательство, а к V тыс. до н. э. — на земледелие, около середины III тыс. до н. э. начинается изготовление керамики, возникают основанные на земледелии постоянные поселения.

К этому периоду на территории Латинской Америки выделилось несколько историко-географических областей: Месоамерика, так называемая Промежуточная, Околокарибская, Южноамериканских низменностей и нагорий и Андская. В первой и последней развивались впоследствии древние цивилизации; в остальных существовали племена со специализированным охотничьим и раннеземледельческим хозяйством, сочетавшимся с остатками собирательства. Важно отметить, что социально-экономическое и культурное развитие народов древней Америки было самостоятельным; попытки некоторых исследователей связать «первопричину» их культурного прогресса с переселенцами из Старого Света не увенчались успехом.

МЕСОАМЕРИКА

Северная граница Месоамерики проходила по северной части современной Мексики, а южная охватывала Гватемалу, Белиз, часть Гондураса, Сальвадора и Коста-Рики. Эта область была занята различными (по антропологическим и языковым признакам) этническими группами, каждая из которых достигала в определенный момент большей культурной целостности, придавая, таким образом, отличительный характер обитаемой ими зоне.

Несмотря на это, можно говорить о наличии в Месоамерике единой культурной традиции, выявляющейся в единстве основных черт культуры.

На основе классификации археологического материала история Месоамерики делится обычно на три основных периода: доклассический (XX в. до н. э. — I в. н. э.), классический (I—IX вв. н. э.) и послеклассический (IX—XVI вв.).

С XV—XII вв. до н. э. среди племен, населявших Месоамерику, начинается активный процесс расслоения. Причины его следует искать в развитии интенсивного земледелия и межплеменного обмена. По всей видимости, первыми на путь классового развития вступили ольмеки на побережье Мексиканского залива и обитатели Оахаки, несколько позже — жители долины Мехико, центра горной Гватемалы и побережья Сальвадора. Характерными чертами культуры этого периода в отличие от предшествующих являются: появление монументальной архитектуры и скульптуры, зарождающийся культ стел, воздвигавшихся через определенные промежутки времени, возделывание какао, разработка календаря и иероглифического письма, создание устойчивого комплекса изобразительных культовых образов и символики, ставших в последующем арсеналом религии и искусства, ритуальная игра в мяч с человеческими жертвоприношениями, ритуальное использование каучука, бумаги, военные общества «воинов-орлов» и «воинов-ягуаров» и др. К этому же времени относятся и оживленные культурные связи между Месоамерикой и Андской областью.

Последующий период (I—IX вв. н. э.) характеризуется появлением и развитием раннерабовладельческих государств с уже сложившимися классовыми отношениями. Материальную основу их составляло подсечно-огневое земледелие (в отдельных районах поливное), плодоводство и охота. Основным классом-производителем остаются, однако, все же общинники, роль рабского труда в производстве крайне незначительна, т. е. здесь существуют общественные отношения, стадияльно равные Древнему Египту эпохи первых династий или Шумеру. Все орудия изготовлялись из камня, кости и дерева, иногда — раковин.

На центральном мексиканском плато в этот период создаются крупные города-государства: Теотиуакан, Чолула, Шочикалько; в южной части Мексики — Монте-Альбан, Ньюинье; на побережье Мексиканского залива — Трес-Сапотес, Тахин; в Чиапаса и на Тихоокеанском побережье Гватемалы — Чиапа-дель-Корсо, Исапа, Бильбао; в горной Гватемале — Каминальхуу, в низменности Гватемалы, Мексики и на полуострове Юкатан развивается блестящая культура майя с городами Тикаль, Мирадор, Киригуа, Йашха, Пьедрас-Неграс, Йашчилан, Цибильчальтун; в Гондурасе — Копан, в Белизе — Альтун-Ха, в Сальвадоре — Чальчуапа и др. Многие города занимают площадь в десятки квадратных километров; правят ими династии правителей, между которыми заключаются союзы и

дипластические браки, происходят войны; в то же время складывается разветвленная торговая сеть между различными географическими регионами.

Значительного развития в классический период достигают знания по медицине, строительной технике, сейсмологии, математике, астрономии, метеорологии, географии, истории, в ряде случаев еще тесно связанные с культовыми потребностями. Широко распространяется иероглифическая письменность.

Искусство становится орудием социальной борьбы и начинает играть необычно активную роль, памятники монументального искусства начиная с этого времени отражают в той или иной степени воззрения господствующей верхушки — знати и жречества.

Памятники монументальной архитектуры классического периода — храмы и дворцы — до сих пор потрясают зрителя своими объемами, красотой пропорций и богатством отделки. Храмы воздвигались на ступенчатых пирамидах, достигавших иногда значительной высоты. Так, пирамида Солнца в Теотиуакане имеет высоту 72 м, не уступает ей и башнеобразный Храм IV в Тикале. Пирамида, на которой был воздвигнут храмовый комплекс Чолулы, превышает по своему объему знаменитую пирамиду Хеопса в Египте. Большинство дворцов были одноэтажными, но многокомнатными строениями. Стены дворцов и храмов были богато украшены лепкой и росписями на культовые и исторические темы; наиболее значительные фрески сохранились в зданиях Теотиуакана, Чолулы, Тахина, Яагуля, Монте-Альбана и Бонампака. Большого мастерства обитатели Месоамерики достигли в монументальной скульптуре и мелкой пластике. К лучшим образцам мирового искусства относятся керамические статуэтки народов запада Мексики, нефритовые изделия ольмеков, сапотек и майя. Росписи на сосудах майя и теотиуаканцев показывают, что и в прикладном искусстве народы Месоамерики достигли высоты, равной художественной культуре Древнего Востока.

Последний крупный период развития Месоамерики охватывает X—XVI вв. В конце IX в. в результате крупных социальных потрясений (восстания общинников), нашествий менее развитых племен нава на северные области Месоамерики и связанных с ними крупных переселений отдельных народов происходят значительные изменения. От этого периода сохранилось значительное количество письменных источников; отмечается первое применение металлов (золота, серебра, меди), сначала для украшений, а затем (медь) и для некоторых орудий.

Большинство крупнейших городов-государств классического периода под натиском пришельцев внезапно прекращают свое существование. Создаются новые политические и культурные центры, возникают религии, связанные с культами, которые исповедовали пришельцы. Происходит перегруппировка общественных сил; вожди и окружающие их объединения прославленных воинов захватывают



Маска. Камень. Мексика. Культура Теотihuакан

всю полноту власти. Старое жречество теряет свое прежнее бесконтрольное могущество.

Значительные изменения наблюдаются и в культуре. Широкое распространение среди многих народов Месоамерики получают идеологические представления племен, вторгшихся на Центральное мексиканское плато. В пантеонах главное место занимают боги солнца и войны, широко утверждается идея о том, что жизнь божества зависит от ежедневного питания его кровью приносимых в жертву людей.

Все эти изменения нашли отражение и в изобразительном искусстве. Почти полностью прекращается возведение грандиозных храмов-пирамид и стел. Увеличивается число изображенных на памятниках искусства военных сцен; все чаще вместо прежней религиозно-календарной символики или генеалогических прославлений правителей появляется символика войны. С падением старого жречества исчезает и прежний точный календарь; теперь вместо хронологических систем, охватывавших многие миллионы лет, входит во всеобщее употребление цикл в 52 года, равный понятию «век».

В долине Мехико создается крупное государство тольтеков с центром в городе Толлан, распространившее свое политическое и культурное влияние на гигантской территории, начиная с северных областей Мексики и кончая Гватемалой и Юкатаном. Позднее, после его гибели в 1166 г., на Мексиканском плато создается ряд

мелких городов-государств. В результате ожесточенной борьбы между ними гегемонию захватывает столица ацтеков-тепочка Теночтитлан. К концу XV в. ацтекское государство быстро расширяет свои владения и становится главной политической силой в Месоамерике. Государство ацтеков-тепочка, с которым встретились испанцы, было высокоорганизованным обществом, унаследовавшим культурные традиции предшествовавших ему городов-государств. Это позволило конкистадорам говорить о завоеванной ими «ацтекской империи».

На полуострове Юкатан в начале данного периода существовали города-государства майя: Чичен-Ица, Ушмаль, Майяпан. Междоусобные войны между ними привели здесь к образованию ряда мелких самостоятельных областей, враждовавших друг с другом. В горной части Гватемалы наиболее крупные государственные образования в этот период создали киче и какчикели.

Все эти новые города-государства имели все тот же раннеклассовый характер; поэтому за сравнительно короткий период в них начали развиваться те же социальные противоречия, что и в прежних. Этот процесс был прерван испанским завоеванием.

ОБЛАСТИ ПРОМЕЖУТОЧНАЯ, ОКОЛОКАРИБСКАЯ, ЮЖНОАМЕРИКАНСКИХ НИЗМЕННОСТЕЙ И НАГОРИЙ

В Промежуточную область входят территории от Месоамерики до северной части Перу, т. е. часть Гондураса, Коста-Рики, Никарагуа, Панама, Андский район и Тихоокеанское побережье Колумбии и Эквадора. История ее известна пока довольно плохо. Эту область заселяли народы, принадлежавшие различным этноязыковым группам, различавшимся между собой по уровню развития. Наряду с племенами, для которых было характерно специализированное охотничье хозяйство, рыболовство и собирательство, отдельные народы Промежуточной зоны подошли достаточно близко к созданию классового общества и государства, но все же не достигли этого в полной мере. К ним можно отнести загадочную культуру Сан-Агустин на юге Колумбии (вторая половина I тыс. до н. э. — I тыс. н. э.), культуры кокле (Панама, VI—XIII вв. н. э.), верагуас, чирики, дикис (запад Панама и юго-запад Коста-Рики), мантеньо (Эквадорское побережье, вторая половина I тыс. н. э.), тайрона (северо-восток Колумбии) и др. Наиболее значительным политическим объединением ко времени испанского завоевания на территории Промежуточной области были государства чибча-муисков на территории современной Колумбии. Самыми крупными из них являлись Тунха, Гуанента, Согомоса, Богота, между которыми шли постоянные войны. Начинаяшемуся объединению помешало появление испанцев.

Муиски обладали развитым земледелием, добывали и использовали каменный уголь (что было уникальным явлением в истории культуры древней Америки). Этот район был богат изумрудами и золотом, ювелирные изделия муисков широко известны в истории мирового искусства.

К областям Околокарибской и Южноамериканских низменностей и пагорбов относятся Антильские острова, Карибское побережье Колумбии, прибрежные территории Венесуэлы и Бразилии, бассейн Ориноко, Амазония и более южные сопредельные районы вне центральных Анд. История этих районов известна еще меньше. Их основной этнический облик определяли племена, относящиеся к языковым семьям: аравакской, карибской, тупи-гуарани, же и другим. Все народы этой зоны не достигли порога становления первых цивилизаций и находились на различных стадиях первобытно-общинного строя.

АНДСКАЯ ОБЛАСТЬ

Андский очаг цивилизации охватывал Перу, Боливию и южную Чили. Но его влияние сказывалось на культурном развитии отдельных этносов, живших севернее и южнее этого центра (на севере под его влиянием находились некоторые племена Эквадора, на юге — ряд племен аргентинской пампы).

Центральные Анды, как и Месоамерика, принадлежали к числу главных мировых центров происхождения земледелия. Здесь выделяется несколько районов, где создавались и развивались характерные археологические культуры, соответствовавшие, очевидно, различным политико-экономическим группировкам этносов.

Приблизительно в то же время, что и в Месоамерике, т. е. около XII—VIII вв. до н. э., в горной части Перу появляется и развивается первая цивилизация Южной Америки — Чавин. По своему типу она близка к ольмекской (монументальные храмы и каменная скульптура, фигурная керамика и др.). Эти черты, а также характерный культ ягуара и заставили некоторых исследователей говорить о некой гипотетической земледельческой культуре в районе влажных тропических лесов как об общей прародине обеих цивилизаций. Другие объясняли черты сходства древними морскими контактами между побережьем Эквадора и Гватемалой. Однако вопрос этот пока остается открытым. Ко второй половине I тыс. до н. э. культура Чавин и ее форпосты на Тихоокеанском побережье исчезают. На территории Перу и Боливии развивается ряд археологических культур, отличающихся большим своеобразием. В эту эпоху в Центральных Андах впервые начинает входить в употребление медь. Но и медь, и золото используются лишь как материал для ювелирных изделий. Важно отметить, что культурные традиции Чавина не были утрачены, а продолжали существовать в последовавших



Сосуд. Перу. Культура мочика

культурах (естественно, подвергшись переосмыслению и творческой переработке).

К рубежу новой эры на побережье Перу (а в горной части, вероятно, несколько позже) возникают новые цивилизации, основные из них: на побережье — Мочика и Наска; в бассейне озера Титикака складывается культура Пукара, а затем Тпауанако. К V—VIII вв. н. э. эти и ряд других цивилизаций достигают своего расцвета.

Земледелие в это время становится главным источником существования, развивается искусственное орошение, строятся каналы и акведуки для удобрения полей, применяется гуано, возрастает число возделываемых сельскохозяйственных культур, имеется (в отличие от Месоамерики) и животноводство.

Из меди изготавливаются и орудия, и оружие. Обитатели

Тпауанако первыми в Новом Свете начинают добавлять в нее олово, месторождения которой многочисленны в Боливии, и получать бронзу. К первой половине I тыс. н. э. относятся высшие художественные достижения народов древнего Перу в монументальной архитектуре (погребальные храмы — пирамиды), живописи, ткацком искусстве, скульптуре, торевтике. Хлопчатные и шерстяные ткани и вышивки, найденные в могилах на полуострове Паракас (Южное побережье), по богатству красок, композиции рисунков и ряду технических особенностей соперничают с лучшими образцами иных древних культур. Сюжетные росписи на стенах святилищ, дворцовых помещений и на сосудах в культуре Мочика представляют собой настоящую энциклопедию древней мифологии. Портретные сосуды того же народа являются подлинными шедеврами искусства. Сохранились от этого времени и ювелирные изделия из золота, серебра и меди, отличающиеся высоким художественным уровнем и довольно сложной техникой изготовления.

Вторая половина I тыс. н. э. — время гибели центральноандских цивилизаций. Вероятнее всего, здесь (как и в Месоамерике), ослабленные возросшими социальными противоречиями и взаимной борьбой, города-государства стали легкой добычей окружавшей их менее развитой периферии.

Последний самостоятельный этап развития народов Центральных Анд начинается в конце I—начале II тыс. н. э. Сложившиеся к этому времени культуры продолжают развиваться вплоть до инкского и даже испанского завоевания. На Северном побережье первоначально главным центром была долина Ламбайеке. После упадка в результате обрушившихся на эту долину в конце XII в. стихийных бедствий и последовавших политических неурядиц гегемония на севере переходит к другому району. Это была область, расположенная в долине реки Моче. Здесь, поблизости от старого мочикского центра, воздвигается Чан-чан, столица нового государства Чимор, где возрождаются в известной степени традиции культур Мочика и Ламбайеке. Интенсивная морская торговля, шедшая в этот период вдоль побережья от западного Эквадора до владений чинча, способствовала культурным контактам жителей удаленных областей.

Правители Чан-чана поставили под свой контроль все Северное побережье, а за несколько лет до инкского завоевания, в середине XV в., расширили границы своего государства до Эквадора и нынешних предместий Лимы.

В XVI в. испанские завоеватели встретили в Андской области могущественное государство инков-кечуа Тауантинсуйо, территория которого охватывала все Центральные и Южные Анды от южной Колумбии до северо-западной части Аргентины и центральной Чили. Возникшее первоначально в горной части как небольшой союз нескольких независимых городов-государств, оно стремительно развивалось и после победы над Чиму стало владыкой всей Андской области. Культура инкского времени явилась наивысшим достижением народов Южноамериканского континента.

Ряд достижений культуры древних обитателей Америки после завоевания был воспринят народами Старого Света и вошел в мировую культуру. Сильнее всего это ощущается в земледелии. Большинство возделывавшихся индейцами растений до открытия Америки не было известно в Старом Свете. Освоение древнеамериканских сельскохозяйственных культур более чем удвоило его пищевые ресурсы. Духовная культура коренных народов Америки, их искусство стали впоследствии важнейшим компонентом культуры Латинской Америки, источником ее своеобразия.

МИФОЛОГИЯ НАРОДОВ АМЕРИКИ

Духовная культура коренных народов Америки определялась их мифологическими представлениями. В течение тысячелетий на Американском континенте вне контактов с культурами Старого Света складывались оригинальные мифологические системы; вместе с тем они обнаруживают типологическое сходство с соответствующими по историко-стадиальному уровню культурами Старого Света,

что обусловлено общими закономерностями общественного и духовного развития человечества.

В своем развитии мифологические представления народов Америки (до разделения их на отдельные ветви, приведшему к образованию различных мифологических культур) прошли ряд этапов развития. Вероятно, уже первожители Американского континента в позднем палеолите принесли с собой на новый материк некоторые мифы, например о возникновении или о похищении огня, о происхождении людей и животных, о сожигательстве медведя (позднее трансформировавшегося в тропической зоне в полиморфный образ ягуара) с женщиной, послужившем основой союза между людьми и зверями, об олене и собаке как о посредниках между мирами мертвых и живых и др. В дальнейшем при развитии собирательства были созданы мифы о каймане — покровителе пищи и влаги, о добрых духах растительности, о хитром койоте, связанном с почитанием звезд и других светил, о строснии вселенной как гигантского дома и др.

Следующий этап, или, условно говоря, первая мифологическая система, относится ко времени domestikации животных и широкого возделывания культурных растений. В этот период из первоначально простых и однозначных духов влаги, растительности, огня, земли и других в результате сложных идеологических процессов в рамках определенных политико-экономических структур они превращались в полиморфные, многофункциональные божества — процесс, который продолжался почти до появления европейцев. К этой системе принадлежит большинство мифологий племен и народов областей Промежуточной, Околокарибской и Южноамериканских низменностей и нагорий.

В дальнейшем возникает устойчивость мифологических образов, закрепление их в определенных функциональных рамках, происходит дальнейшее дробление и уточнение функций божеств с одновременной их синкретизацией, растет их число, устанавливается связь божеств с появляющимся культом правителей, которые считаются их представителями или воплощениями на земле. Разработкой мифологических представлений занимаются жрецы, политические приемы являются теперь основными при выдвижении того или иного божества. Вокруг них группируются мифы, новые мифологические циклы (об основателях городов-государств, об определенном святилище и т. п.). В мифологические образы вкладывается эсхатологическая календарная мистика. Все это характерные черты второй мифологической системы, которая сопутствует возникновению раннеклассовых городов-государств. Наиболее ярким образцом ее является мифология народов майя-классического периода.

Еще более сложная и высокоорганизованная (третья) мифологическая система, возникающая в период перехода к полиэтническим государствам-деспотиям, засвидетельствована на Американском континенте у тольтеков, ацтеков и инков-кечуа. Для этой системы

характерно включение в свой пантеон и освоение чужих божеств, усиленный процесс синкретизации, зарождение ранних монотеистических тенденций. Последнее наблюдалось среди представителей верхушечной части общества. Основная масса народа жила привычными представлениями.

В связи с неравномерным историческим развитием американских народов в разных частях континента к появлению здесь европейцев сосуществовали этносы-носители всех упомянутых мифологических систем, соответствующих тому или иному этапу общественного прогресса. В крупных межэтнических государственных объединениях постклассического периода (государства тольтеков, ацтеков, инков-кечуа) иная религиозно-мифологическая ситуация была бы просто еще исторически невозможна.

Следует отметить важную для непрерывности исторического прогресса преемственность мифологических представлений, комплексных образов божеств, первоначальных философских и эстетических принципов, характерных для тех или иных историко-географических областей Америки. Надо отметить и существенные отличия между мифологическими образами, пантеонами и т. п. в крупных историко-географических областях. Эти различия были связаны с этногенезом, различной средой обитания, особенностями межэтнических контактов и историческими обстоятельствами. Так, например, в мифологиях народов Месоамерики наряду с общеамериканскими культами кукурузы, оленя, ягуара, летучей мыши и змеи широкое распространение получили образы пернатого змея, койота, в позднее время — орла и кактуса. У народов Андской области (особенно в доинкский период) значительную роль в мифологии играли морские животные и птицы, у жителей запада Панамы (Промежуточная область) — аллигаторы, лягушки и т. п.

Мифологические представления играли определенную роль в сложении системы философско-эстетических взглядов древних народов. Так, у народов науа культ солнца и его противоположности — почти был связан с представлениями о вечности борьбы противоположных начал, о необходимости самопожертвования, о краткости и тленности земной жизни. Отсюда экзальтированность динамики жизни-смерти, эсхатологизм, внутренняя напряженность в изобразительном искусстве, в поэзии. В Андской области, во всяком случае в инкское время, солнечный культ имел более спокойные формы, и моменты, характерные для Месоамерики, здесь не встречаются. Отсюда, вероятно, большая статичность и уравновешенность в монументальной архитектуре и скульптуре, подчеркнутая иерархичность форм. С другой стороны, в доинкское время (например, у мочика) здесь наблюдается определенный расцвет эротизма (отсутствующего в Месоамерике), парадоксально связанного с культом мертвых. Объяснение этому явлению также лежит в специфике мифологических представлений народов этого региона.

СЛОВЕСНАЯ КУЛЬТУРА, ПИСЬМЕННОСТЬ, ЛИТЕРАТУРА

Вопрос о словесной культуре коренных народов Америки следует рассматривать в связи с уровнем их историко-стадиального развития и уровнем развития той или иной мифологической системы. Подобно тому как в силу неравномерности общественного и культурного развития народы континента выработали те или иные мифологические комплексы, на различном уровне находились у них и словесная культура и искусство. Повсюду в Америке словесное искусство целиком формировалось и определялось мифологическими представлениями, в их специфике в той или иной области континента коренилась и специфика словесной культуры. В то же время большой разрыв в историческом развитии между наименее и наиболее высоко развитыми народами Америки, достигшими уровня цивилизаций, определял и сравнительно большой разрыв в уровне развития словесной культуры.

На одном полюсе находились народы и племена, например, Околокарбской области, на другом — майя, ацтеки, инки-кечуа. Для словесной культуры первых была характерна социальная и жанровая нерасчлененность как следствие малого еще развития общественного строя, общность используемого материала мифологии для всех или почти всех взрослых членов общества (за исключением, может быть, колдунов-шаманов), почти полная зависимость этой культуры от культов и непосредственной хозяйственной и утилитарной деятельности, жанровая неразработанность при относительной свободе вариативности сказаний, отсутствие канонического принципа.

Для майя и ацтеков характерно, напротив, уже четкое деление памятников словесной культуры на два больших слоя как результат процессов социального расслоения: знати и жречества, с одной стороны (например, жреческие космогонии, календарная мистика, сказания о божественном происхождении знатных родов и др.), и общинников — с другой; начинающаяся канонизация жанров и специализация их для различных общественных групп (так, например, особый вид представляют профессиональные памятники — руководства ремесленников). Возникают элементы волшебной сказки без обязательного, однако, порядка ходов, что характерно для данного жанра в Старом Свете. Все это в равной степени относится и к словесной культуре инков-кечуа. В Месоамерике к этому прибавляется и становление письменно-литературной культуры при использовании письменности в основном еще как вспомогательного, мнемотехнического средства.

Из-за недостатка сведений все еще трудно представить точную картину, однако можно сказать, что далеко не у всех народов, создавших письменность, она достигала такого уровня развития, что была способна стать инструментом развитой письменно-литературной культуры. Фактически такую роль она играла только у некоторых народов Месоамерики, особенно у майя; идеографическая пись-

менность в Андском регионе имела крайне узкое распространение и служила чисто сакральным и частично генеалогическим целям, а узелковое письмо кину было приспособлено лишь для учета хозяйственной и военной информации.

Важно отметить, что и письменнo-литературная культура народов Месоамерики была теснейшим образом связана с устной стихией и далеко не во всем от нее отделилась. Метрическая структура текста, устная традиция, запоминание и передача из поколения в поколение сопровождали развивавшейся письменной традицией.

У месоамериканских народов имелась разработанная жанровая система. Кроме мифологического и исторического эпоса, засвидетельствованы поэтические произведения на темы военной доблести, философская и любовная лирика. По дошедшим сведениям можно утверждать, что существовали состязания поэтов, создавались антологии. Важным моментом в развитии поэтического творчества является то обстоятельство, что в Месоамерике оно переставало быть анонимным. У народов майя и науа значительное развитие получила драма; очень разнообразна по жанрам и проза народов Месоамерики, начиная с лаконичных эпиграмматических надписей и кончая развернутыми повествованиями.

У народов Андской области жанровая система несколько отличается от месоамериканской. Среди сохранившихся поэтических произведений можно отметить гимническую поэзию, отрывки мифов, разработанную любовную лирику, военные и трудовые песни. Как и в Месоамерике, в древнем Перу существовали состязания поэтов, но дошедшие до нас образцы в большинстве случаев анонимны. Из прозы сохранились фрагменты хроник, сказки, загадки, отдельные философские афоризмы; несомненно, имелась культовая и историческая драма.

Из сочинений испанских хронистов известно о существовании в месоамериканских городах специальных архивов, где хранились иероглифические рукописи индейцев (аналогичные сведения существуют и в отношении инков-кечуа, от которых вовсе не сохранилось иероглифических памятников).



Маска. Обсидиан. Мексика.
Культура ацтеков

До нашего времени дошло немногим более десятка кодексов с Мексиканского плато и Оахаки, четыре рукописи майя, одна рукопись кункатекского происхождения. Иероглифические системы письменности, которыми пользовались народы Месоамерики, использовались не только в рукописях, но и в надписях на камне, керамике, лепной штукатурке, фресках и т. д. Но в расшифровке их сделаны только первые шаги. Практически можно говорить лишь об определенных успехах в понимании текстов X—XVI вв., и то в трех регионах: Центральное мексиканское плато, Оахака и Юкатан. Все остальные системы письменности (наметники которых датируются с первых веков до н. э. и кончая IX в. н. э.) не дешифрованы. Еще ничего не известно о содержании текстов из Чальчуапы, Монте-Альбана, Ньюнхе, Шочикалько и многих других крупных центров доклассического и классического периодов.

Восстановление картины творчества коренного населения Америки в доколумбов период возможно благодаря комбинированию данных из сохранившихся источников, написанных иероглификой, «переводов» с древней письменности на латиницу, сделанных вскоре после испанского завоевания, фрагментов, включавшихся хронистами XVI в. в свои труды.

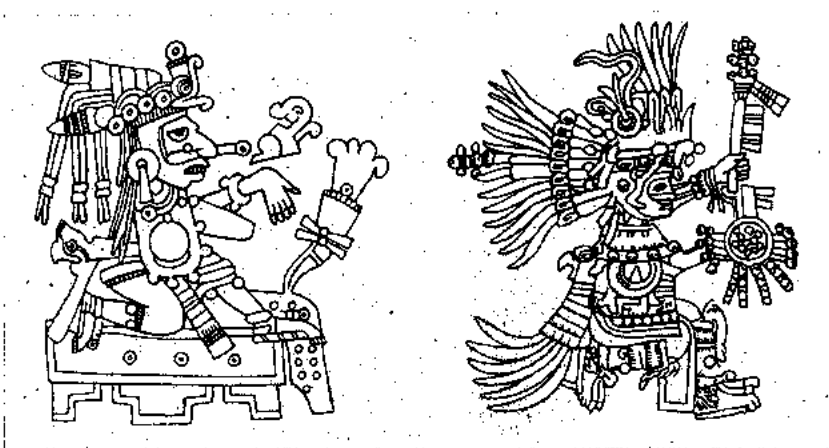
МИФОЛОГИЯ НАРОДОВ МЕСОАМЕРИКИ

В зарубежной науке до сих пор ведутся споры, была ли у народов Месоамерики единая мифология или несколько¹. Советские исследователи считают, что, несмотря на разность языков и исторических судеб отдельных лингвистических групп, мифология в Месоамерике, как и другие виды культуры, была единой, но претерпевала с течением времени стадильно обусловленные изменения². На высшей стадии ее развития она сопоставима с мифологией народов Двуречья или Древнего Египта.

Эволюция мифологических представлений народов Месоамерики на основе анализа археологического материала представляется следующим образом. На этапе domestikации животных и распространения культурных растений верховным и всеобъемлющим божеством является Богиня с косами (название условно). Этот многофункциональный образ олицетворяет одновременно небо и землю, жизнь и смерть; из ее груди струится «небесное молоко» — дождь; она владица всякой влаги, от нее зависит процветание всего растительного и животного мира. Кукуруза, важнейший питательный злак населения Америки, — ее дар человечеству. В позднейших системах это божество распадается на ряд отдельных, более узких по своим функциям богинь, связанных с влагой, луной, деторождением, смертью, кукурузой, какао, агавой и т. д.

Полисемантичности, многофункциональности в мифологическом образе соответствует и многоликость, полиморфность иконографии. В памятниках изобразительного искусства преобладает антропоморфный облик богини, очень разнообразный иконографически. Богиня то поддерживает руками грудь, то танцует, то держит на руках младенца. Она изображена то в виде цветущей женщины, то в виде стройной девушки с четырьмя косами, попарно спускающимися ей на грудь. Иногда ее изображали в виде старухи с отвисшей грудью.

Таким образом, три этапа развития женщины — юность, зрелость, старость — уподобляются трем сезонам природы: весенний расцвет, плодоношение, осенне-зимний период. Сохранилась уникальная статуэтка, где эти представления выражены наиболее наглядно — триединым торсом. На так пазываемых печатях из Герреро она изображена в скорченной, характерной для рожениц позе; в животе ее — солнце, т. е. здесь изображены элементы будущего ацтекского мифа о богине земли Коатликуэ и о божестве солнца и войны Уицилопочтли. Однако в памятниках искусства можно встретить и зооморфные



Божества пантеона ацтеков

Слева направо: Тонатиу — бог солнца; Уицилопочтли — бог войны

изображения этой богини: в виде утки (владычица воды), жабы (владычица земли) и т. д.

Богиня с косами имеет сына — Толстого бога, изображаемого в виде упитанного младенца без видимых признаков пола, чаще всего в сидячем положении и с руками, сложенными на животе. Наглядно представляя собой идею изобилия, он служит посредником между своей матерью и людьми, чье благополучие он обеспечивает. Вероятно, он является олицетворением и кукурузы и солнца; позднее этот мифологический образ распадается на несколько отдельных божеств: молодого бога кукурузы, юного солнечного божества, бога весеннего расцвета природы (типа ацтекского Шипе-Тотека и др.). В пантеоне этого времени встречается еще один персонаж — пожилой бородатый мужчина, чаще всего в спокойной сидячей позе. В нем можно предполагать прообраз будущего старого бога, божества огня, подземных сил и землетрясений.

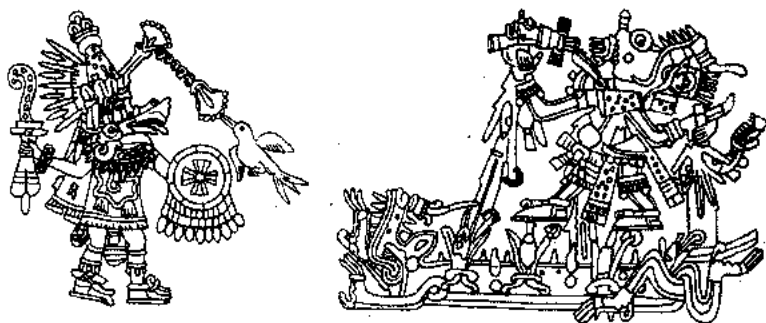
Следующий этап в развитии мифологии обитателей Месоамерики связан с «археологическими» ольмеками (условное название древних обитателей штатов Мексики Веракрус и Табаско в XV—VI вв. до н. э.), которые, освоив новые, прогрессивные методы земледелия, вырвались вперед в своем социально-культурном развитии и первыми достигли стадии раннеклассового общества. Сформировавшись на основе представлений первой системы, ольмекская мифология значительно их перестроила и создала тот мифологический арсенал, который стал обязательным каноном для развивавшихся несколько позднее вокруг ольмекских новых этнических группировок.

Все основные божества ольмеков имели ягуароподобный облик. Причина обожествления ягуара, очевидно, кроется в том, что этот зверь распугивал лесных травоядных, представлявших наибольшую опасность для посевов. (Сходные явления наблюдаются и в религиозных представлениях Древнего Китая, Переднего Востока и тропической Африки). В этот период вместо полиморфности можно говорить уже об определенных канонических приметах в облике того или иного божества.

Хотя остатки старых представлений еще сохраняются, в этой новой мифологической системе Богиня с косами теряет свое прежнее значение и всеобъемлющее могущество. Она предстает то богиней земли и влаги, то богиней Луны, то просто женщиной, женой или возлюбленной бога — повелителя зверей и подземных недр, имеющего облик тапира или ягуара.

В большинстве случаев боги — хозяева леса, зверей, влаги — в этой системе мыслились уже в мужском облике. Одна из росписей пещеры Оштотитлана (Герреро, Мексика) передает миф, в котором прародителем ольмеков является мужское божество, сочетающееся с ягуарихой. От их сочетания, представленного в памятниках скульптуры, рождаются два брата-близнеца, полулюди, полуягуары. Один из них представляет водное начало и, плача, вызывает дождь; второй — трансформация Толстого бога — олицетворяет кукурузу. Чаще всего они изображаются в виде младенцев. Возможно, что то один, то второй мыслятся девочкой, т. е. являются прообразом будущих молодых богинь влаги и кукурузы в ацтекской мифологии (Чальчиуитликуэ и Шочикецаль).

Одной из основных мифологем, отраженных в монументальном искусстве ольмеков, было сказание об обретении их главного пита-



Божества пантеона ацтеков

Слева направо: Коатлькоатль — бог ветра, создатель и покровитель культуры; Тлалок — бог дождя

тельного злака — маиса. В большинстве позднейших мифов индейцев Центральной Америки рассказывается, как бог — благодетель человечества (обычно Кецалькоатль) достал зерна кукурузы из горы, где они были спрятаны. У ольмеков эта мифологема запечатлена в нескольких горельефах на так называемых алтарях. На них представлен мужской бог, который выносит из недр земли на вытянутых вперед руках младенца (олицетворение маиса). Спокойная поза ребенка указывает, что зерно еще не пробудилось, не возродилось к жизни. Другой рельеф показывает этого бога в роли основателя религиозного культа — он протягивает людям сумочку с копалом — смолой для жертвоприношений. Сзади него помещен его териоморфный двойник — пернатая змея. Таким образом, основные мифы о будущем ацтекском Кецалькоатле сложились уже в ольмекское время. Значительное развитие в этот период получает и мифологема о старом бородатом боге — прообразе будущего бога подземных недр и звездного неба Тескатлипоки и бога огня Шиутекутли.

К этому периоду уже наличествует связь мифологии и календаря, впоследствии получившая в Центральной Америке необычайно широкое распространение в виде мифологически-календарной символики (наименование божества по дню его рождения, представления о циклах или эрах развития вселенной и др.).

В классический период эта система продолжает развиваться и углубляться. Наряду с канонизацией основных черт главных божеств в иконографии создаются смешанные образы (например, птица + ягуар + змея — олицетворение бога утренней звезды Венеры). Можно отметить и появление специальных божеств смерти, свидетельствующих о развитии представлений о загробном существовании, подземных мирах и обиталище умерших — преисподней. Однако процесс углубления этой системы развивался неодинаково в разных регионах Центральной Америки. Например, у большинства народов Западной Мексики она практически не засвидетельствована. У майя классического периода она, наоборот, была чрезвычайно разработана и усложнена.

В конце классического периода у народов побережья Мексиканского залива создается новый мифологический комплекс, основанный на представлениях о необходимости регулярно поддерживать жизнь божеств человеческой кровью. Особо важное значение придавалось кормлению бога солнца — без этого он, считалось, не мог бы совершать свой ежедневный путь по небу³.

Наиболее полное развитие новые мифологические представления получают у тольтеков, культуру которых воспринимают ацтеки, перерабатывающие ее в соответствии со своими религиозными и этическими нормами. Позже, когда основанное ими государство распространилось за пределы долины Мехико, ацтеки включили в свой пантеон ряд божеств покоренных народов и своих соседей. Таким образом, ацтекская мифология была очень сложной по происхожде-



Богиня земли Коатликуэ. Культура ацтеков.

нию и многоликостью. Дальнейшему развитию и унификации отдельных ветвей их мифологии помешало испанское завоевание.

Основными принципами ацтекской мифологии были представления о вечной борьбе двух начал (света и мрака, солнца и влаги, жизни и смерти и т. д.), о развитии вселенной по определенным этапам или циклам, о необходимости постоянно питать богов (некоторых ежедневно) человеческой кровью, без чего они погибли бы. Смерть же богов обозначала всемирную катастрофу⁴. Последнее представление обусловило развитие обязательных человеческих жертвоприношений и культ человеческих имперсаторов божеств.

Обычно мифологические образы по мере развития того или иного этноса увязываются друг с другом посредством аналогии с человеческой семьей — отец, мать, сыновья, дочери и т. п. У ацтеков такой процесс только начинался; указания на родственные отношения божеств достаточно редки. В то же время для третьей системы характерна концепция единичности и одновременно множественности божеств. Так, например, есть бог воды Тлалок и множество тлалоков, живущих на горных вершинах и в пещерах, бог солнца Тескатлипока белый (одновременно Кецалькоатль) и Тескатлипока красный (одновременно Шиле-Тотек) и др.

Согласно ацтекским представлениям, вселенная была создана Тескатлипокой и Кецалькоатлем и прошла через четыре этапа, или эпохи развития. Первый из них, во время которого верховным божеством был в образе солнца бог Тескатлипока, назывался «Четыре ягуар»*. Он закончился истреблением ягуарами племени гигантов, населявших тогда землю. Вторым солнцем стал Кецалькоатль, а эра, называвшаяся «Четыре ветер», завершилась ураганами и превращением людей в обезьян. Третьим солнцем был Тлалок, и его эра «4 дождь» имела концом всемирный пожар. В четвертой эре «4 вода» солнцем стала богиня Чальчиуитликуэ; этот период завершился потопом, во время которого люди превратились в рыб. Современная эра, пятая, «4 движение» или «4 землетрясение» имеет богом солнце Тонатиу и должна закончиться страшными катаклизмами. Каждые 52 года вселенная подвергалась опасности быть уничтоженной, поэтому окончание такого цикла и начало нового сопровождалось особо значительными обрядами.

Согласно ацтекской мифологии, вселенная была разделена (в горизонтальном и вертикальном направлениях) на области, имевшие религиозное значение. В первом делении различалось пять направлений — четыре части света и центр; над каждой из частей господствовал тот или иной бог. Это деление отражало более древние представления о вселенной как жилище, образованном из четырех гигантских кайманов. Вертикально мир делился на тринадцать небес, в каждом из которых жил определенный бог, и на девять преисподних — Миктлан.

Ацтекская мифология, так же как и других народов древности, была основным арсеналом не только религии, но и изобразительного искусства, фольклора и литературы. В честь важнейших божеств воздвигались многочисленные храмы, в которых стояли их каменные и деревянные статуи, сочинялись гимны. Прозаическая литература, в том числе и исторические по содержанию хроники,

* Календарные имена божеств, людей, местностей и др. состояли из двух частей: числа и названия дня. Так как каждая из частей имеет свой самостоятельный цикл развития, то число и название не согласуются грамматически друг с другом, поэтому именно «4 ягуар», а не «Четыре ягуара» и т. п.

пропизана мифологическими образами и сюжетами. В мифологической оболочке развивались и начала философии.

Сильно развитая символика препятствует быстрому пониманию ацтекских мифов, запечатленных в памятниках поэзии и изобразительного искусства. Так, например, изображение орла, сидящего на кактусе нопалли и клюющего его грушевидный плод, передает ацтекскую мифологию о дневном солнце (орел), сидящем на мировом дереве (кактус) и подкрепляющем свои силы сердцем человека, принесенного в жертву (плод нопалли). Это же изображение было и символом столицы ацтеков — Теночтитлана (а впоследствии в несколько измененном виде стало гербом современной Мексики).

Мифологии народов майя (как горных, так и живших в низменной части Юкатана), санотеков, миштеков, обитателей Мичоакана, тарасков и других являются аналогичными ацтекской мифологии. Те же божества (только носящие другие имена) выступают в аналогичных функциях⁵.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Caso A.* El pueblo del sol. México, 1962; *Garibay K. A. M.* Veinte himnos sacros de los Náhuas (Informantes indígenas de Sahagún). México, 1958; *Jiménez Moreno W. S.* ¿Religión o religiones mesoamericanas? — In: 38-th Intern. Congress of Americanists. Verhandlungen, vol. III, p. 201—206. München, 1971; *Nicholson H. B.* Religion in Pre-Hispanic Central Mexico — Handbook of Middle American Indians. Austin, 1971, vol. 10, p. 395—446; *Kubler G.* La evidencia intrínseca y la analogía etnológica en el estudio de las religiones mesoamericanas. — In: Sociedad mexicana de antropología, XII Mesa redonda: Religión en Mesoamérica. México, 1972, p. 1—24; *The Iconography of Middle American Sculpture*, Philadelphia, 1973.
- ² *Кинжалов Р. В.* Мифологические системы Месоамерики: Краткое содержание докладов годичной науч. сессии Института этнографии АН СССР, 1969. Л., 1970, с. 83—85; *Кнорозов Ю. В.* Иероглифические рукописи майя. Л., 1975; *Кинжалов Р. В.* Индейцев Центральной Америки мифология. — В кн.: Мифы народов мира. М., 1980, т. 1, с. 516—522.
- ³ *Caso A.* El teocalli de la guerra sagrada. México, 1927; *Idem.* El pueblo del sol. México, 1962; *León-Portilla M.* La filosofía Náhuatl, estudiada en sus fuentes. México, 1959.
- ⁴ *Caso A.* El teocalli de la guerra sagrada; *Kubler G.* The cycle of life and death in Metropolitan Aztec culture. — Gazette des Beaux Arts. N. Y., 1943, N 23, p. 257—268; *Westheim P.* Ideas fundamentales del arte prehispánico en México. México; Buenos Aires, 1957; *León-Portilla M.* La filosofía Náhuatl. México, 1959; *Caso A.* El pueblo del sol. México, 1962.
- ⁵ *Anders F.* Das Panteon der Maya. Graz, 1963; *Кнорозов Ю. В.* Пантеон древних майя. М., 1964 (VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук); *Он же.* Иероглифические рукописи майя. Л., 1975.

ЛИТЕРАТУРА НАРОДОВ НАУА

В силу чисто исторических причин литературные памятники народов языковой группы науа сохранились главным образом у ацтеков. Это не означает, однако, что только у них существовало письменно-литературное творчество. Ацтеки (или теночки) были поздними пришельцами в долине Мехико. Это немногочисленное племя появилось там в XIII в. из более северо-западных областей Мексики. Уровень их социально-экономического развития был невысок, они были бродячими охотниками и сезонными земледельцами. В долине Мехико ацтеки долгое время находились в подчинении других племен науа и меняли в силу различных обстоятельств свое местопребывание. В 1325 г. они поселились на небольшом островке у западного берега озера Тескоко и основали там свою столицу Теночтитлан. (Эта дата традиционна, так как в источниках сообщаются и другие). Часть ацтеков, отколовшаяся от основного ядра из-за религиозных споров, основала рядом с Теночтитланом соперничающее поселение Тлальтелолько.

Правители городов-государств науа, расположенных в долине Мехико, постоянно боролись друг с другом за гегемонию на плоскогорье: самыми могущественными из них были Тесосомок в Аскапоцалько и Иштлильшочитль в Тескоко. В 1416 г. последний был убит, сын его Несауалкойотль бежал, и царство Тескоко было захвачено Тесосомоком.

После смерти Тесосомока города-государства долины восстали; ведущую роль в войне играли Несауалкойотль, новый правитель Теночтитлана Ицкоатль и правители небольшого города Тлакопана. Борьба закончилась в 1428 г. тем, что тройственный союз Теночтитлана, Тескоко и Тлакопана установил свою власть над долиной Мехико, а затем распространил ее и за пределы долины. Главную роль в союзе играли ацтеки, большая часть дани из завоеванных городов поступала в Теночтитлан. Наибольших размеров ацтекское государство достигло в правление Ауисотля (1486—1502), когда ацтекские войска на севере вышли к Тихому океану, а на юге — к границе Гватемалы. При Ауисотле в Теночтитлане завершается строительство главного святилища бога солнца и войны Уицилопочтли; при освящении храма было принесено в жертву около 20 тысяч пленных. Преемником Ауисотля стал Мотекусума II Шоквойоцин (в испанской традиции — Монтесума), при котором в Мексику вторглись испанские конкистадоры. К этому периоду ацтеки владычествовали над центральной и южной частями совре-

менной Мексики; незначительное вначале племя менее чем за столетие стало повелителем огромного многоязычного и многоэтнического государства.

Ацтекская культура, в первую очередь архитектура и изобразительное искусство, произвели сильное впечатление на европейцев. Кортес, «Анонимный завоеватель», Берналь Диас дель Кастильо и другие участники конкисты не уставали восхвалять красоту ацтекской столицы с ее многочисленными дворцами, храмами, расположенными на пирамидах, площадями и каналами, рынками и садами, улицами и дамбами, связывавшими Теночтитлан с материком. Хрописты, в частности Берналь Диас, часто упоминают о домах, школах и храмах, где жрецы хранили книги, сложенные наподобие «кастильских тканей», т. е. «гармошкой». Письменность, которой пользовались ацтеки, была создана задолго до их появления в Мексике народами Оахаки. В основе своей она была пиктографической и идеографической: так, понятие «взятие города» передавалось рисунком горящего храма, «путешествие» — рисунком следа человеческой ноги, изображение цветка означало «жертвенную кровь» и т. п. Животные, растения, рельеф местности передавались пиктограммами. Устойчивость этой системы письма, по-видимому, объяснялась тем, что и в Оахаке, и в долине Мехико жили представители совершенно различных языковых групп; рукопись с таким типом письма могла быть понятна носителю любого языка. Большое значение имел цвет, в который окрашивалось то или иное изображение. Так, человеческая фигура желтого цвета означала непременно женщину, фиолетовая окраска указывала на верховного правителя. Символика цвета играла особенно важную роль в культовых рукописях: синий цвет связывался с югом, сочетание черного и красного цветов означало понятие «мудрости» и «письма». Не меньшее значение имела и чисто календарная символика. Но ацтеки несколько усовершенствовали унаследованную ими письменность и ввели в нее элементы, передававшие уже фонетическое значение. Правда, эти виды знаков встречаются главным образом при передаче названий местностей, этнонимов и собственных имен. Однако завоевание Мексики испанцами прервало процесс развития фонетического письма, и латиница быстро вытеснила ацтекскую письменность.

Несовершенство ацтекской письменности обуславливало устную передачу памятников литературы от поколения к поколению. Жрец, учивший своих воспитанников, произносил наизусть миф или легенду и заставлял их также выучивать текст наизусть. Комплексы идеограмм в письменных источниках-рукописях служили лишь своеобразными опорными пунктами для цитации определенных строф. Естественно поэтому, что все произведения имели метрический характер и определенную просодию, помогающую легче запоминать сказанное. Определенную роль в этом играл и сам характер

языка науа с его полисемантикой, легким образованием чрезвычайно сложных словокомплексов, богатым словарем и мелодической фонетикой. Не случайно все первые испанские миссионеры, изучавшие науатль, не уставали удивляться богатству понятий в этом языке и его изумительным возможностям для передачи самых далеких от ацтекского мира философских и теологических тонкостей.

Таким образом, в ацтекской литературе не только мифы и легенды, но и, казалось бы, такие сугубо прозаические произведения, как исторические хроники, различного рода дидактические наставления и даже руководства по отдельным ремеслам, оказались облеченными в поэтическую форму. (Аналогичное явление можно проследить и в других древних литературах, например в древнеегипетской).

Несомненно, так же обстояло дело и с лирической поэзией, хотя до нашего времени не дошло ни одного лирического произведения, записанного при помощи ацтекской системы письма. На это указывают строки неизвестного ацтекского поэта:

Я пою по рисункам в книге,
Я вижу, как они разворачиваются.
Я — чудесная птица,
Ибо только я заставляю говорить книги
В доме письмен¹.

Литературные произведения науа дошли до нас в трех видах или группах. Первая, очень немногочисленная — это пиктографическо-силлабические рукописи, созданные до или вскоре после испанского завоевания. Их пониманию и истолкованию помогают глоссы на науатль или на испанском языке, сделанные католическими монахами на основании объяснений, которые им давали индейцы — знатоки старой культуры. Ко второй, очень многочисленной, относятся тексты на науатль доиспанского происхождения, но записанные уже латиницей. Они записывались индейцами — учениками миссионеров частично для собственных надобностей, частично по требованию своих учителей (как это имело место, например, при создании капитального труда Б. де Саагуна). В основном эти памятники датируются XVI—началом XVII в. К последней, третьей группе относятся произведения, созданные на науатль, но дошедшие до нас только в переводах на испанский (в трудах миссионеров). К этой же группе, очевидно, следует отнести и памятники, созданные индейцами и метисами на испанском языке (такое деление характерно и для памятников майя) *.

* В дальнейшем принадлежность произведения к той или иной из перечисленных трех групп будет определяться римской цифрой в квадратных скобках.

Среди известных произведений ацтекской литературы (исходя из современной классификации) можно выделить исторические (хроникальные) тексты, дидактические произведения (среди них особое место занимают наставления по некоторым видам ремесел), географо-этнографические сочинения, мифологический эпос, гимны богам, лирическую поэзию и драму. Ацтеки, по-видимому, не видели особого различия между произведениями первых четырех групп, но делили, например, лирическую поэзию на песни о военных подвигах (несколько разновидностей), траурные, песни о кратковременности человеческой жизни и др.

Каждая группа таких произведений имела свое специальное наименование, однако вопрос о понимании специфики жанров у ацтеков (как и у других народов Месоамерики) требует еще серьезных исследований. Все лирические произведения исполнялись в сопровождении музыки, о чем свидетельствуют специальные письменные указания на необходимый ритм (отмечавшийся ударами барабана). Эта своеобразная нотация передавалась сочетанием слогов «ти», «те», «ко». Так, например, победная песня 17 из сборника «Мексиканских песен» начинается следующим указанием для музыкантов: «тико, теко, токто, а заканчивается тикото, тикото». Характерны для лирической поэзии и своеобразные мелодические вставки: «оо, оуи, овайа, ованка, овакан, мататангили», обычно заканчивавшие строфу. Они не имели смыслового значения и вставлялись лишь для ритмики. Несомненно, музыка сопровождала и песнопения жрецов, но в записях гимнов таких обозначений нет.

Хроники. Ацтеки живо интересовались своим прошлым и гордились им. Особенностью ацтекской исторической литературы, как и прочих народов Месоамерики, была тесная связь с календарным циклом и хронологией. Система исчисления времени вообще играла чрезвычайно важную роль в идеологии жителей Месоамерики: родившиеся в тот или иной день получали по нему свое имя, через определенные промежутки времени воздвигались монументальные памятники; каждый раз по истечении 52 лет (число, соответствовавшее понятию «век») совершались очень сложные обряды, производилась перестройка гигантских святилищ-пирамид. Неудивительно поэтому, что не только вся история, но и легендарное и мифическое прошлое народов Месоамерики пронизаны календарными датами, являвшимися реальным или воображаемым костяком любого исторического текста. Более того, повторение одинаковых дат (что вытекает из любого циклического построения), по мнению ацтеков, должно было вызывать и повторение аналогичных событий. Отсюда — вера в прогностические возможности календарных исчислений, в счастливые и несчастные дни, годы, циклы, тесная связь божеств с определенными датами и изощренная мистика чисел (определенное число небес, подземных миров, стран света и т. д.).

Альварардо Тесосомок, индейский хронист, живший вскоре после завоевания, оставил в своей «Мексиканской хронике» [I] строки, прекрасно передающие отношение ацтеков к истории и историкам:

И вот так они (предки) решили сообщить это,
 И вот так они решили запечатлеть это в своем рассказе.
 И для нас они рисовали это в своих рукописях,
 Мужчины древности, женщины древности.
 Они были нашими дедами, нашими бабками,
 Нашими прадедами, нашими прабабками,
 Нашими прапрадедами, нашими предками.
 Их сообщения повторялись снова и снова,
 Они оставили их для нас,
 Они завещали их навсегда
 Нам, живущим теперь,
 Нам, которые произойдут от них.
 Никогда не будет потеряно,
 Никогда не будет забыто
 То, что они совершили,
 То, что они решили запечатлеть в своих картинах.
 Их слава, их история, их память...
 Мы будем рассказывать это, мы передадим
 Все это тем, кто еще не живет,
 Тем, кто еще только должен родиться,
 Детям мексиканцев, детям тесочков².

Первоначально исторические произведения содержали, очевидно, историю того или иного племени, расположенную по каким-то отрезкам времени. Сохранилась ацтекская пиктографо-идеографическая рукопись «Лента странствий» («*Tira de la peregrinación*»), известная также под названием «Кодекс Сигуэнсы» («*Códice de Sigüenza*») [I] или «Кодекс Батурины» («*Códice Baturini*») [I]. Эта рукопись излагает историю передвижений племен науа из их первоначальной мифической прародины до долины Мехико. Впоследствии в таких рукописях все большее место занимают генеалогии правителей, указания на войны, завоевания и в значительно меньшей степени сообщения о других событиях. Таковы, например, происходящие из Тескоко «Кодекс Тлоцина» («*Códice Tlotzín*») [I] и «Кодекс Кинацнна» («*Códice Quinatztín*») [I]. Первый из них сообщает об истории племени чичимеков, начиная с периода их существования еще бродячими охотниками, далее о правлении Шолотля, об основании Тескоко Тлоцином и краткое изложение дальнейших событий до времени правления Несауалпилли. Вторая рукопись начинается с царствования Кинацнна (сына Тлоцина) и излагает дальнейшую историю государства Тескоко вплоть до того же Несауалпилли. В ней содержатся также сведения о социальной и административной организации тескокандцев, о советах по делам налогов, войны, судебном совете по делам общинников и др. Подобного рода

рукописи широко использовались в качестве источников позднейшими испанскими и индейскими хронистами.

Несомненно, такие кодексы имелись и у остальных народов науа и других инноязычных групп долины Мехико. Но они почти не дошли до нас из-за двух этапов уничтожения. Второй относится к периоду после конкисты, первый — ко времени победы тройственного союза над Аскапоцалько. В 1428 г. правитель Теночтитлана Ицкоатль приказал собрать все старые рукописи и сжечь их. Ацтекский текст так повествует об этом событии:

Их история сохранялась,
Но затем она была сожжена,
Когда Ицкоатль правил в Мехико.
Было принято решение,
И мексиканские владыки сказали:
«Нехорошо, что все люди
Знают письмена-рисунки.
Те, кто подчинены (владыкам),
Станут развращенными,
И страна сойдет с правильного пути,
Потому что в этих письменах-рисунках
Многие восхваляются, как боги! [I]»³

Политическая цель этих действий Ицкоатля ясна. Он хорошо знал старые рукописи и помнил, что вся предыдущая история ацтеков полна поражений и унижений и возвеличения только что поверженных им и его союзниками тепанеков. Характерна также его решимость уменьшить число умеющих читать. Это свое намерение новые владыки долины Мехико выполнили весьма решительно. Поэтому, например, историю тепанеков мы представляем довольно смутно — по семейным преданиям, сохранявшимся у потомков тепанекской знати и записанным после конкисты.

Первоначальные хроники, очевидно, были достаточно сухи и фактологичны. Таков, например, текст «Кодекса Обэна» («Código Aubin» [I], где говорится о странствованиях ацтеков перед их прибытием в долину Мехико:

Год 2 дом — здесь впервые было совершено празднование связки лет*.

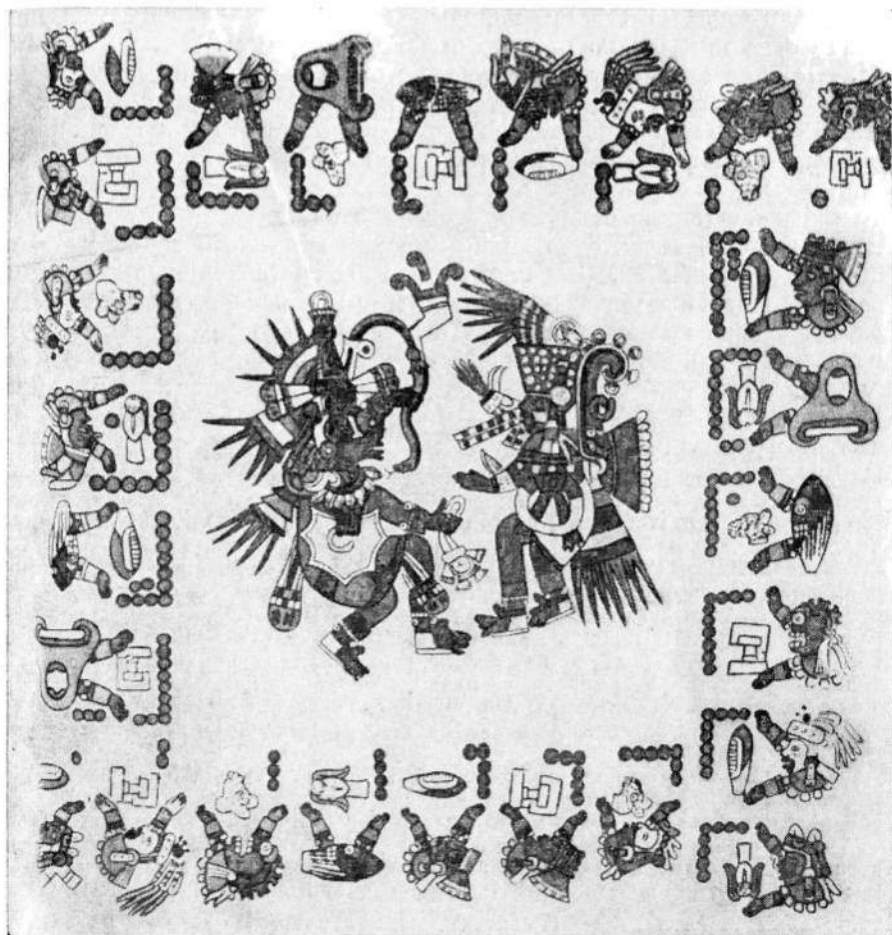
На горе Коатепетль был зажжен огонь в год 2 тростник.

На год 3 кремень мексиканцы прибыли в Толлан.

В год 9 тростник мексиканцы [отметили] двадцатилетие пребывания в Толлане...⁴

В эти чисто исторические тексты нередко вплетались легенды и мифы, особенно когда речь шла о временах, ставших уже для самих ацтеков древней историей, например о тольтекской эпохе. Так, «Летопись Куаутитлапа» («Crónica de Cuauhtitlán») [II] содержит

* Связка лет — ацтекское название цикла в 52 года.



Тавец Кецалькоатля и Тескатлипоки по случаю создания «книги судеб»,
Кодекс Бурбоникус. Культура ацтеков

Средства осмысления мира в дидактических текстах ацтеков, естественно, еще чисто фольклорные, поэтому они часто имеют вкрапленные в них мифы, поговорки, притчи, но систематизация содержащихся в них крупиц положительного, практического знания обусловила зарождение сознательного критического мировоззрения, противопоставляемого иррациональности мифа. Очень сильны в этих текстах и нравственные критерии, стремление укрепить и упорядочить существовавшие в ацтекском обществе моральные принципы.

Дидактические тексты можно разделить на несколько групп. Первую из них можно назвать бытовой. В них описываются социальные слои ацтекского общества, их обязанности и права начиная с рождения и до погребения, а также профессиональные группы. Даются, например, подробные сведения о работе ремесленников: ювелиров, мозаичистов, изготовителей украшений и одежды из перьев.

Сюда же можно отнести и этические наставления, исполненные поэзии и ярко характеризующие высокий гуманистический уровень ацтекского общества. Особенно интересны наставления, с которыми отец обращался к поворожденному сыну или дочери. В них он описывает жизнь на земле, трудную и полную забот и работы, редкую радостями. Но каждый рожденный должен выполнять свой жизненный долг, как бы ни был он труден, не поддаваться никаким соблазнам:

«Вот ты передо мной, моя маленькая девочка, мое ожерелье из драгоценных камней, мое перышко, мой человечек, рожденный от меня! Ты — моя кровь, мой цвет, мой образ! Слушай меня, понимай. Ты появилась на свет, ты рождена, наш владыка Тлоке-Науаке, творец людей, изобретатель мужичи, послал тебя на землю!

Теперь, когда ты начинаешь смотреть на все окружающее тебя, будь осторожна. Здесь [на земле] жизнь такова: здесь нет счастья, нет удовольствия. Здесь есть сердечная боль, мучения, усталость. Здесь зарождаются и растут страдания и горе. Здесь, на земле, место многих воплей, место, где наша сила истощается, где мы все хорошо знаем горечь и разочарования. [Здесь] дует ветер, острый, как обсидиан, он веет над нами.

Справедливо говорят, что нас жжет сила солнца и ветра. [Здесь] — место, где почти каждый погибает от жажды и голода. Таков наш путь здесь, на земле.

Слушай внимательно, мое дитя, моя маленькая девочка! На земле нет места для хорошей жизни, здесь нет счастья, нет удовольствия. Говорят справедливо, что земля — это место мучащего удовольствия, тяжелого счастья.

Старейшины всегда говорили: «Чтобы мы не ходили, все время стелая, чтобы мы не были постоянно наполнены горечью, бог дал нам смех, сон, пищу, нашу силу и выносливость, наконец, действие, благодаря которому люди размножаются. Все это улаживает жизнь на земле, чтобы мы не стояли беспрепятственно. Но даже если бы это было так, если бы было верно, что здесь только лишь страдания и что таков путь (людей) на земле, если даже и так, то разве должны мы всегда бояться? Должны ли мы быть всегда боязливыми? Должны ли мы жить постоянно в слезах?..»

Далее следуют поучения о том, как вести себя в жизни. Надо тщательно выполнять все предназначенное, гордиться своей семьей, усердно молиться божествам, быть чистоплотной, работающей и заботливой, вежливой. Заканчивается оно советами, как держать себя по отношению к жениху и к мужу. «Кто бы ни был твоим мужем, вы, двое, должны прожить оставшуюся часть вместе. Не оставляй его, держись за него, прилепись к нему, даже если он будет бедняком, даже если он будет только малым орлом, малым ягуаром, несчастливым воином, нищим знатным, иногда усталым, не чтящим божества, — даже из-за всего этого ты не должна презирать его!» [II]?

Очень интересны дидактические тексты о природе счастья и несчастья, о назначении человека на земле, его делах и обязанностях. В них, помимо практических советов, напоминающих поэму Гесиода «Труды и дни» и гномические произведения древних народов Междуречья, содержатся и тексты с постановкой в сущности уже чисто философских проблем: человек — хозяин своей судьбы (несмотря на ее кажущуюся предопределенность по календарной символике), взаимоотношения человека и божества, жизнь — это единственный опыт, неизбежность смерти и неизвестность за ее порогом и т. п. Если в известном отрывке о назначении человека говорится:

Хорошо и правильно
Обращать внимание на земные дела;
Всегда делай что-нибудь:
Заготовляй хворост, обрабатывай землю,
Сажай опунции, сажай агавы, —
У тебя всегда будет
Что есть, пить, надевать... [II] ⁸,

то в других отрывках появляются и эпикурейские мотивы, и сомнения в существовании Тлалокана, мифического блаженного края.

Другая подгруппа этих текстов может быть названа этнографо-географической. В них содержатся изложенные сухим языком деловые сведения о ближайших соседях ацтеков, их языке, условиях жизни, привычках, географических условиях, в которых они живут. Такие сочинения сохранились о чичимеках, нескольких племенах пауа, о тотонаках и др. Но не все тексты этой подгруппы деловиты и прозаичны, иногда они содержали и поэтические фрагменты. Один из послов, отправленных из Уэшоцинко в Мехико, чтобы просить там помощи, так описывает в своем отчете впечатления от вида долины Мехико, открывшейся ему с окрестных гор:

Я поднимался, я достиг высот.
Огромное синее-зеленое озеро
[лежало передо мной],
То спокойное, то сердитое,
Оно пенилось и цело среди утесов...
Вода, подобная цветам, нефритовая вода,
Где великолепный лебедь
С его волнистыми перьями
Плывает туда и сюда и поет.
А когда садится солнце,
Наш отец, Тонатиу,
Облаченный в богатые перья,
Устремляется вниз
В сосуд с драгоценностями,
Украшенный бирюзовым ожерельем
Среди многоцветных цветов,
Падающих постоянным дождем [II] ⁹.

Поэзия. Прежде чем рассмотреть наиболее распространенные жанры поэзии науа, следует несколько остановиться на одной специфической черте древних памятников. Наиболее часто и ярко она проявляется в поэтическом творчестве, но ее можно встретить и в некоторых, казалось бы, вполне прозаических произведениях. Богатство языка науатль позволяло оратору или поэту комбинировать целую цепь из слов, имевших тончайшие оттенки одного и того же значения. Поэтому то, что в переводе звучит повторением, в подлиннике звучало значительно тоньше и изящнее, а параллельные, казалось бы, места оказываются таковыми лишь по формальному построению. Так, например, в эпосе о Кецалькоатле рассказывается, что волшебник Титлакауан принял вид старика, прежде чем появиться перед тольтеками. Буквальный перевод этого отрывка будет звучать приблизительно так: «он превратился в старенького человечка, он принял такой вид, он изменился таким образом, так преобразился, он стал совсем согбенным, белоголовым, его голова окрасилась в белый цвет, и вот таким он пошел к дому Кецалькоатля» [II] ¹⁰.

Очень распространенным приемом было употребление биномов, состоящих из двух сопоставленных, близких по ацтекскому мышлению слов; этот бином имел третье, несколько отличавшееся от первых двух значение. Приведем несколько примеров: «нома — покши» (моя рука, моя нога) = мое тело, «ин чальчиунить — ин кецалли» (нефрит — перо кецаля) = богатство или красота, «ин атль — ин тепель» (вода — холм) = поселение, город, «ин мить — ин чимилли» (дротик — щит) = война и т. д. Понятия «поэзия», «поэтическое произведение» чаще всего выражались биномом «ин шочить — ин куикатль» (цветок, песня).

Другими характерными художественными средствами были параллелизмы (например: «йе атль чичик... йе тлакуаль чичик...» — «воистину горек хлеб здесь... воистину горька вода...»), аллитерации и ассонансы, метафорика.

Метафорика поэтического языка науа на первый взгляд сводится к немногим ключевым образам-метафорам: нефрит (драгоценность, твердость, красота), золото (драгоценность, солнце, сияние, блеск), перья кецаля (богатство, знатность, красота) и ряда других птиц (значение зависит от окраски пера), блуза, юбка (женщина), цветок (песня), рисунок (письмо) и др. Но комбинация их в биномах давала новое, оригинальное значение. Эта полисемантическая образа усугублялась еще неразрывной связью с обрядовым началом и культовой символикой: орел — солнце, ягуар — ночь, плод кактуса попаль — человеческое сердце, принесенное в жертву божеству и т. п.

Наиболее распространенным размером поэзии науа были трохей, иногда можно предполагать и более сложные формы, однако в целом вопрос об ацтекском стихосложении недостаточно исследован.

В ряде случаев можно заметить тенденцию к рифмообразованию, т. е. к созвучиям начал строк.

Гимны. До нашего времени дошло несколько ацтекских гимнов божествам. Они именовались «тео куикатль» — «песня бога». Как известно, все древнейшие гимны (у любого народа) представляют собой, в сущности, набор инвокаций, в которых варьируются обозначения различных аспектов силы, величия и мощи призываемого бога. Задача — призвать божество появиться здесь, совершить эпифанию или, если она произошла, удержать его. Естественно, что в таких обозначениях нередки старые, архаичные, малопонятные и самому произносившему слова, архаична и структура произведения. Вот почему так трудны для понимания сохранившиеся ацтекские гимны и так спорны их переводы. Удачно сформулировал эту проблему крупнейший исследователь ацтекской литературы Анхель Мариа Гарибай. Он писал: «Невозможно сделать библейские псалмы или ведические гимны такими же ясными, как статья в утренней газете. Транскрипции, в которых удалены все трудности, подозрительны. Разница во времени, способе мышления и тонкости языка делают невозможным перевод любого текста в совершенстве. Самое большее, на что может надеяться переводчик, — это не быть слишком вероломным к переводимому им тексту»¹¹.

Вот один из древнейших гимнов, обращенный к богине кукурузы и плодородия Чикомекоатль («Семь змей»):

О почтенная богиня семи початков!
Восстань, пробудись!
О мать наша, ты покидаешь нас сегодня,
Ты оставляешь нас сиротами,
Ты уходишь в свою страну Тлалокан!
Восстань, пробудись!
О мать наша, ты оставляешь нас сегодня,
Ты оставляешь нас сиротами,
Ты уходишь в свою страну Тлалокан! [II] ¹²

Или начало гимна в честь главного божества ацтеков Уицилопочтли:

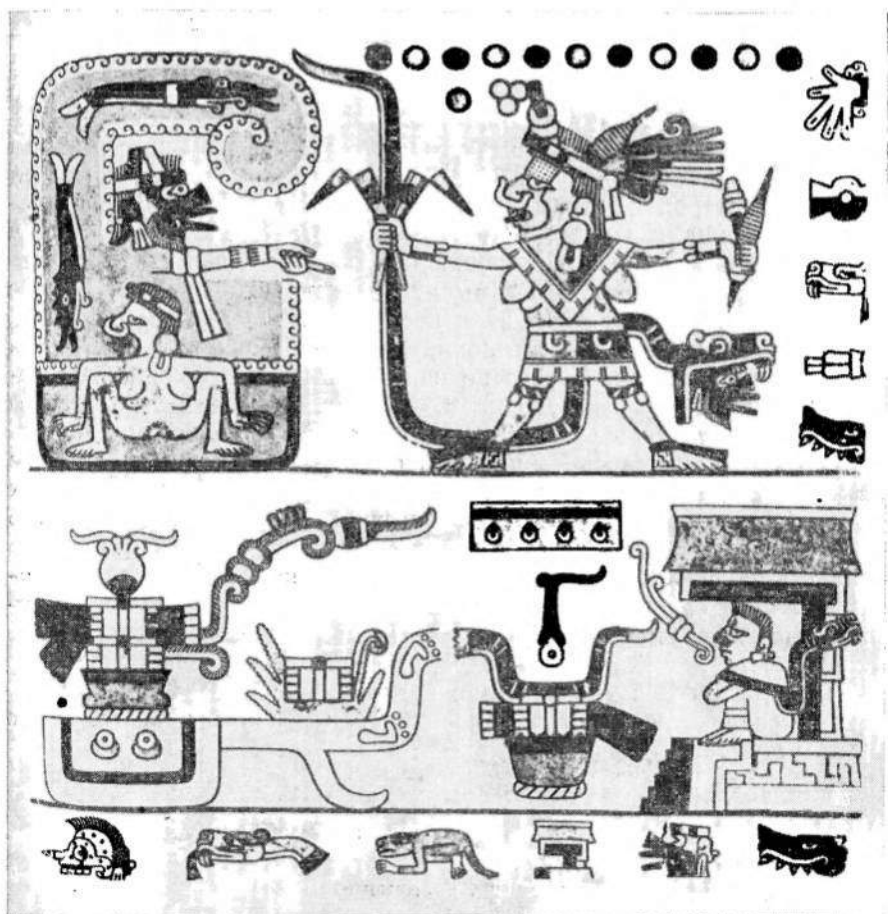
Я Уицилопочтли, молодой воин!
Нет никого, кто был бы подобен мне!
Не напрасно облекся я в мой плащ из желтых перьев,
Ибо только благодаря мне встает солнце! [II] ¹³

Позже инвокативная часть становится лишь зачином гимна, а ядром его становится описание какого-либо деяния божества или героя. Начальные этапы этого развития мы встречаем и у ацтеков, однако до гимнов, равных по объему и по сложности сюжета гомеровским, ни ацтеки, ни другие народы Месоамерики не дошли. Классическим образцом ацтекского гимна можно назвать гимн, обращенный к богине Сиуакоатль, матери Уицилопочтли (она же

Кыластли). В гимне подчеркиваются ее земледельческий и военный аспекты:

Орлица, орлица, Кыластли,
Ее лицо выкрашено змеей кровью,
А голову венчают орлиные перья.
Это она — защитница кипарисов
Страны Чальман и Колуакана.
Кукуруза — на священном поле,
Богиня опирается на свой посох с колокольчиками.
Шип агавы, шип агавы в моей руке,
Шип агавы в моей руке
На священном поле.
Богиня опирается на свой посох с колокольчиками!
Пучок сорняков в моей руке
На священном поле.
Богиня опирается на свой посох с колокольчиками!
«Тринадцать орел», вот как именуют ее,
Нашу мать, богиню Чальмана.
Дайте мне стрелу из кактуса, священный знак!
Здесь мой сын Мишкоатль!
Наша мать — воин, наша мать — воин,
Олениха Колуакана,
Она украшена перьями!
Вот заря, дан приказ к битве!
Вот заря, дан приказ к битве!
Да захватим мы пленников!
Земля будет опустошена!
Она, олениха Колуакана,
Она украшена перьями! [II] ¹⁴

Эпос. Большинство эпических произведений науа имели своим содержанием мифы о рождении и деяниях божеств. Особой распространенностью, очевидно, пользовался огромный эпос о Кецалькоатле; сохранились многочисленные отрывки из него, повествующие о сотворении этим богом людей, о нахождении им кукурузы и т. д. В этот же эпос входило составной частью и сказание о жизни Кецалькоатля в Толлане — сказочном городе, своего рода рае, откуда он был изгнан затем своим соперником богом Тескатлипокой ¹⁵. Правители тольтеков именовали свою столицу Толланом (как, очевидно, до них и повелители Теотиуакана и других городов-государств классического периода), а себя считали воплощением Кецалькоатля. Это обстоятельство породило в сознании ацтеков причудливое сочетание мифологических и чисто исторических данных, отраженное в эпосе. Такое смешение вызвало (и вызывает) ожесточенные споры между историками-американистами. Одни считают цикл сказаний о Толлане чисто историческим сочинением и на основании его строят хронологию и историю тольтеков, другие совершенно отри-



Богиня земли и плодородия Тлацольтеотль. Кодекс Лод. Культура науа

цают какое-либо историческое начало в повествовании и все стараются истолковать чисто мифологически¹⁶. Истина лежит где-то посередине. Обращаясь за аналогиями к литературе Старого Света, можно указать, например, на «Илиаду». Война, известная под названием Троянской, действительно имела место между государствами микенской Греции и троянским царством, но воссоздавать по этой поэме историю династии Пелипидов было бы вряд ли разумно.

Как уже указывалось (см. гл. 2), все предыдущие четыре эпохи, по представлениям ацтеков, шли попеременно под знаками владычества Тескатлипоки и Кецалькоатля, при постоянной борьбе между ними¹⁷. Следовало бы ожидать, что пятая, текущая эпоха должна быть доменом Тескатлипоки, а в следующей — шестой — следует

ожидать появления и владычества Кецалькоатля. Эти представления, как известно, нашли свое отражение в событиях испанского завоевания. Кортес прибыл в Мексику с востока, откуда должен был вернуться Кецалькоатль. Отсюда двойная нерешительность Мотекусомы II, до того энергичного государственного деятеля и храброго воина; он должен был решать: кто прибывшие, боги или нет, во-первых, и, во-вторых, если боги, то какой эры? Исследователи не обращали до сих пор внимания, что Мотекусома послал Кортесу вскоре после его высадки два костюма божеств — Кецалькоатля и Тескатлипоки. По замыслу ацтекского правителя, Кортес должен был надеть один из этих костюмов и тем самым показать, продолжается ли эра Тескатлипоки, или он — Кецалькоатль в новом облике. Как известно, Кортес не надевал этих костюмов и тем самым оставил вопрос нерешенным. Видимо, многое в дальнейшем поведении Мотекусомы объясняется этим обстоятельством.

Как уже отмечалось выше, эпос о Кецалькоатле дошел до нас в многочисленных фрагментах. Одним из наиболее ярких из таких остатков можно назвать миф о путешествии Кецалькоатля в царство мертвых — Миктлан. В конце каждой эры население земли уничтожалось какой-нибудь катастрофой, поэтому после наступления пятой эры боги были озабочены: кто же будет жить на земле и приносить им жертвы? Чтобы восстановить человечество снова, требовались кости людей прошедших эр (здесь проглядывает любопытное мифологическое уподобление: кости умершего — семена, из которых произрастают новые поколения). Достать эти драгоценные кости вызывается Кецалькоатль:

И тогда Кецалькоатль отправился в Миктлан,
Он приблизился к Миктлантекутли и Миктлансиуатль
И сразу же сказал им:
«Я пришел. Ты хранишь драгоценные кости,
Я пришел, чтобы взять их!»
И сказал ему Миктлантекутли:
«Что ты хочешь делать с ними, Кецалькоатль?»
И этот снова сказал ему: «Боги озабочены —
Кто же будет жить на земле?»
И Миктлантекутли сказал: «Хорошо!
Протруби в мою трубу из раковины
И четырежды обойдет вокруг с ними мой нефритовый трон».
Но труба не имела отверстий,
И поэтому он призвал червей,
Они сразу же просверлили много отверстий,
И в нее вошли шмели и пчелы.
Они заставили трубу звучать, и тогда
Снова сказал Миктлантекутли:
«Ну, хорошо, бери кости!»
А своим поданным, мертвецам, сказал:

«О боги, скажите, чтобы он не брал костей!»
А Кецалькоатль ответил:
«Нет, я их возьму навсегда!»
А своему двойнику он шепнул:
«Иди и скажи: „Я не буду брать их!“».
И его науалли воскликнул громким голосом:
«Я не буду брать их!»
А сам Кецалькоатль благодаря этому
Пошел и собрал драгоценные кости.
Кости мужчины лежали в одном месте,
А кости женщины — в другом.
Он собрал их, сделал связку из них
И понес с собою.
И снова сказал Миктлантекутли
Своим подданным: «О боги,
Он поистине уносит драгоценные кости!
Отправьтесь и выroyте ему яму».
И они пошли и сделали яму.
И Кецалькоатль упал в яму,
он ушибся о землю,
его испугали перепелки,
он упал, как падает мертвый.
А с ним упали и рассыпались драгоценные кости.
Их клевали и грызли перепелки.
Скоро Кецалькоатль очнулся,
он оплакал происшедшее
и сказал своему науалли:
«Двойник мой, что же теперь я буду делать?»
А тот ответил: «Что будет?
Могло быть бы лучше, но пусть будет как есть!»
Кецалькоатль собрал кости,
сложил их вместе, снова связал их
и принес в Тамоанчан*.
Когда он прибыл в Тамоанчап,
богиня по имени Киластли
смолола кости и сложила их в драгоценный сосуд.
Кецалькоатль пролил на них свою кровь
из мужского члена,
а за ним совершили обряд покаяния
еще пять богов и шестой снова — Кецалькоатль, —
все совершили обряд покаяния.
И они возгласили:
«О боги, масеуали** рождены!» [II] ¹⁸

* Тамоанчан — блаженный край, место пребывания богов и создания человечества 5-й эры.

** Масеуаль — общинник, человек низкого происхождения, отличный от знатных «пиписьтин».

В этой мифологеме, имеющей в основе смысл катабасиса — «спуска божества в преисподнюю», широко распространенного почти у всех народов земного шара, заложена уже определенная социальная направленность: бог совершает подвиг и жертвует своей кровью для создания человечества. Отсюда закономерны и заключительные строки этого отрывка: «И поэтому мы, смертные, обязаны нашей жизнью богам, ибо они ради нас совершили жертву».

По ритмическому построению этот отрывок построен из восьмистопных трохеев, причем слоги 1, 3, 5 и 7 несут более сильное ударение, чем четные: 2, 4, 6, 8. Следует также иметь в виду, что в ацтекском стихосложении существовало то же правило, что и в древнегреческом, т. е. поэтический сильный слог не совпадал с прозаическим, в котором слово на наутль всегда имело ударение на предпоследнем слоге. Однако и в эпосе, и в лирике науа правила стихосложения были менее обязательными, чем у народов Старого Света: достаточно часто встречаются строки меньших (чем в восемь стоп) размеров, трохей заменяется дактилем и т. п.

Лирическая поэзия. В сравнении с сохранившимся наследием других народов Месоамерики поражает количество дошедших до нас памятников ацтекской лирики, их насчитывается несколько сотен, причем не исключена и возможность находки новых произведений¹⁹. Большинство их анонимно, но опять-таки в отличие от других народов Месоамерики и народов Древнего Востока имена многих ацтекских поэтов известны. Среди них Шайакамачан из Уэшодинко, Ашайакацин Ицкоатль — шестой правитель Теночтитлана, Кауальцин, сын Ицкоатля, Чальчиутлатонак из Чалько, Макуильшочитль, Мотеуэацин из Тлашкалы, знаменитый правитель Тескоко Несауалкойотль, его сын Несауалпилли, Текайеуацин из Уэшодинко, Тотокиуацин из Тлакопана, Шикотенкатль из Тлашкалы и др. Одаренными поэтами были и Мотекусوما Шокойоцин (Монтесума времен конкисты), и Тетлепанкепанацин, верный друг Куаутемока, правитель Тлакопана, повешенный вместе с ним Кортесом в лесах Гондураса.

Все приведенные выше имена принадлежат представителям знати, в большинстве своем правителям городов-государств Мексиканского нагорья. Это свидетельствует прежде всего о том, что поэтическое дарование считалось почетным, а сочинение стихов — занятием, равным по важности государственным делам. Об этом же, в сущности, говорит и существование в ацтекском обществе института «тлапискацин» — хранителей, задачей которых было тщательное обучение песням, вошедшим в традицию, проверка и оценка новых сочинений. Главой их являлся жрец Эпкоуа Тениктотон («Перламутровая змея» — один из эпитетов и одна из ипостасей бога дождей Тлалока). Во многих дворцах ацтекской знати существовали специальные залы — «куикалли» или «папалокальтек», где происходили состязания в песнях. Известен случай, когда приговоренный к смерти зять Несауалкойотля заслужил прощение тестя

песней, сочиненной перед свершением казни. Все это, конечно, не означает, что сочинение стихов было привилегией только знати. Просто, если поэма сочинялась (или приписывалась) известному историческому лицу, то у нее было больше шансов сохраниться и сохранить имя ее творца. Поэтому можно, очевидно, утверждать, что анонимные произведения принадлежали не знатым по рождению поэтам.

Тематика стихотворений на первый взгляд кажется довольно ограниченной. Основные сюжеты — дружба и радость беседы между друзьями, размышления о краткости жизни и о потустороннем пребывании, восхваления Ипальнемоа — творца мира, тайна смерти, военные подвиги, любовь к семье. Встречаются и чисто эротические произведения. Впрочем, необычная для современного читателя метафорика ацтекской поэзии может привести к неправильным выводам — то, что сегодня представляется грубым эротизмом, какой встречается только в произведениях Гиппократа или Сотада, может иметь серьезный смысл.

Можно наметить несколько разновидностей лирических произведений, следуя за классификацией самих науа. Первые поют название «шочикуикатль» — «песня цветов» и «икнокуикатль» — «песня печали» или «песня сострадания». В первой группе воспеваются прелесть расцветающих цветов, кратковременность жизни, призыв наслаждаться весной и цветами, постоянно упоминаются очарование Тлалокана — рая Тлалока и таинственного Тамоапчана — местопребывания божеств, в частности богини Шочикеаль, места, откуда приходят души родившихся и куда уходят души умерших. Вот характерный пример:

Распускаются свежие цветы,
Они становятся все краше и краше,
Они открывают свои венчики.
Из них выходят цветы песни.
Ты их выплескиваешь на людей,
Ты их разбрасываешь,
Ты — певец! [II] ²⁰

Или другое стихотворение:

Только лишь здесь, на земле,
Сохраняются благоухающие цветы
И песни, составляющие наше счастье!
Наслаждайтесь же ими, овайя, овайя! [II] ²¹

Во второй группе стихотворений подчеркиваются краткость и эфемерность жизни на земле, одиночество, сомнения, что человеческие чувства могут перешагнуть порог смерти:

Полные печали
остаемся мы здесь, на земле.

Где та дорога,
 что ведет нас в Миктлан,
 в место нашего спуска,
 в страну лишенных плоти?
 Есть ли там действительно жизнь
 в этой стране загадок?
 Верит ли в это мое сердце?
 Прячет нас Ипальнемоа
 в погребальные ткани, в покровы мертвых.
 Правда ли, что там я смогу увидеть
 Лицо моей матери, моего отца?
 Уделят ли они мне
 Хотя бы одну песню, хотя бы одно слово?
 Я сойду туда,
 Ни на что не надеясь! [II] ²²

Почти такие же слова обращает поэт и к неверному другу:

Пусть откроется твое сердце!
 Пусть обратится ко мне твое сердце!
 Все равно, ты мучишь меня,
 Ты желаешь мне смерти!
 И когда я уйду туда,
 Где я погибну,
 Разве ты заплачешь обо мне хоть раз?
 Разве будешь обо мне печалиться? [II] ²³

Следующую многочисленную группу составляют три вида стихотворений, известные под названиями: «куаукуикатль» — «песня орлов», «йаокуикатль» — «военная песнь» и «теуккуикатль» — «песня правителей». Во всех произведениях этого рода воспеваются подвиги воинов и правителей на войне, их доблесть и бесстрашие, «война цветов» (т. е. война, ведущаяся с целью захвата пленных, предназначенных для принесения в жертву богам), презрение к смерти. Важно отметить, что благодаря богатой и изощренной метафорике народов науа многие стихотворения, казалось бы посвященные сугубо мирным занятиям, в действительности оказываются восхвалением кровавой битвы:

Звучит перезвон колокольчиков,
 Веет ветерок, кружа пыль,
 РадуетсЯ Ипальнемоа,
 Раскрывают цветы щитов свои венчики...

Лишь слово «щиты» указывает здесь на военную тему, ибо даже упоминаемое божество — Ипальнемоа — означает «Тот, которым мы живем», или «Податель жизни». Но в следующих строчках картина становится ясной:

Здесь владычествует страх,
Весь мир дрожит,
Здесь, посреди равнины,
Место посвященных цветочной смерти.

И заканчивается стихотворение чисто воинским кличем:

Посреди равнины
Наше сердце жаждет смерти,
От обсиданового ножа
Жаждет наше сердце смерти,
Смерти на войне! [II] ²⁴

Наиболее яркой поэмой, выражающей военную идеологию вер-хушки Теночтитлана, является «Ночная песнь» большой трилогии из «Мексиканских песен»:

Вечной славой покрыт
Наш город Теночтитлан.
Никто в нем не боится смерти, —
Вот в чем наша слава!
Вот повеление нашего бога!
Помните это, о знатные,
Не забывайте никогда!
Кто может завоевать Теночтитлан?
Кто осмелится сотрясти основание небес?
Нашими стрелами,
Нашими щитами
Существует город!
Встал навеки Теночтитлан! [II] ²⁵

Но существовали и иные направления в лирике народов науа. Возможно, некоторые из них связаны с именем знаменитого правителя Тескоко, поэта и философа Несауалькойотля (1402—1472). Его имя окружено множеством легенд, и поэтому далеко не все стихотворения, где он называется автором, являются его произведениями. Положение осложняется еще тем, что его прозвище Йойонцин было именем другого поэта. Именно так считает известный исследователь литературы науа А. М. Гарибай ²⁶. Однако с уверенностью можно сказать, что некоторые песни о дружбе, о вечности поэтического слова принадлежат именно ему:

Я, Несауалькойотль, спрашиваю:
Разве не так мы живем на земле?
Не вечны мы на земле, и все не вечно!
Вот нефрит, но он разламывается,
И золото разрушается,
И перья кецаля рвутся!
Не вечны мы на земле, и все не вечно!
Постоянно лишь цветущее дерево дружбы... [II] ²⁷

Эта тема развивается после Несауалкойотля и другими поэтами, в частности Куакуацином:

Да здравствует дружба,
Узним друг друга.
Лишь только цветами
Может восхитить наша песнь!
Мы уйдем в дом Ипальнемоа,
Но наши слова, наша песня
Будут жить здесь, на земле!
Мы уйдем, оставив после себя, овейе,
Нашу печаль; нашу песню!
Этим мы будем известны,
Останется истинной песня!
Мы уйдем в его дом,
Но наши слова, наша песня
Будут жить здесь, на земле! [II] ²⁸

Несауалкойотль, по-видимому сыграл необычайно большую роль в духовной жизни народов Мексиканского плоскогорья в последнее столетие перед испанским завоеванием. Из-за недостатка источников и противоречий в имеющихся невозможно проследить это влияние в полной мере. Несауалкойотль был крупным государственным деятелем, удачливым полководцем и дипломатом, мудрым законодателем, талантливым строителем и инженером (по его плану строилась плотина, защитившая Теночтитлан от наводнений). Большой интерес вызывают его философские взгляды. Несауалкойотль отрицал человеческие жертвоприношения и создал культ Ипальнемоани — явная попытка своеобразного пантеизма. Частое упоминание имени этого божества в антологиях «Мексиканские песни» и «Романсы сеньоров Новой Испании» наглядно показывает влияние философских идей этого мыслителя на последующие поколения.

Несомненно, что поэтическая школа Тескоко формировалась под влиянием произведений и взглядов Несауалкойотля. Характерно и то, что друг Куаутемока, знатный ацтекский воин Темилоцин, незадолго до испанского завоевания пишет поэму, повторяющую поэтическое кредо Несауалкойотля. Этот факт показывает, что даже в Теночтитлане, твердыне жестокого культа крови и насилия (по крайней мере среди некоторых, наиболее широко мыслящих людей), распространялись и укреплялись гуманные идеи великого сына Тескоко. Не случайно поэтому, что и в современной Мексике Несауалкойотль пользуется широкой популярностью (его именем, в частности, назван город-спутник столицы Мексики).

Существовали и другие виды лирики, например чалькакункатль — «песня в стиле чалько» или отонкункатль — «песня в стиле отоми». (От песен «в стиле отоми» следует отличать собранные исследователями уже в XX в. подлинные памятники поэзии отоми, народа другой языковой семьи.) Об этих разновидностях, в сущ-



Несауалкойотль с приближенными. Кодекс Тлоцпи. Культура науа

ности, ничего не известно. По содержанию они ничем не отличаются от перечисленных выше, но возможно, что в их названиях отразился характер сопровождавшей песню музыки, как это имело место в Древней Греции (ср. песня на фригийский лад, песня на дорийский лад и т. д.). Выше уже упоминались куэкуэчкуикатль — песни чисто эротического содержания. Другие названия явно указывают на исполнителей или на круг слушателей, для которых были предназначены такие произведения: «снуакуикатль» — «песня женщины», «пилькуикатль» — «песня детей» и др.

Наконец, следует упомянуть об одном совершенно уникальном явлении в поэзии науа — поэме Текайеуацина, правителя Уэшоцинка, сочиненной, вероятно, около 1490 г. Это произведение представляет собой своеобразный переход от чисто лирической к драматической поэзии. В нем описывается действительное или воображаемое собрание поэтов и мудрецов, состоявшееся в доме Текайеуацина. Принимавшие в нем участие семнадцать человек расположились в тени большого мексиканского кипариса в саду хозяина дома. Слуги подали чаши с взбитым шоколадом и табак. Темой беседы или диспута был вопрос об истинном значении и назначении поэзии. Начинает сам Текайеуацин. Он приветствует своих гостей и выражает желание узнать, что они думают о значении цветов, то есть песен, поэзии, искусства. Возможно ли, спрашивает он, узнать их происхождение, истинны ли слова, сказанные поэтом, или это лишь плоды его воображения, каково назначение поэта.

В ответ гости произносят длинные или короткие стихотворения. Старший из них Айокуан, правитель одного из городов плоскогорья, выражает мнение, что поэзия и искусство — дары богов, но выражает сомнение в долговечности песен; хотя песни останутся как память об их сочинителе на земле, он не знает, будут ли они существовать в том, другом мире после смерти их творца. Он спрашивает себя и присутствующих, существуют ли на том свете радость, дружба, поэзия.

Акиауцин (возможно, второе имя правителя — поэта Шайакамачана) избегает прямого ответа на вопрос о происхождении поэзии. Он говорит, что цветы и песни для него — это обращение к Ипаль-немоани, богу, который иногда являет свой лик в изобразительном искусстве. Но в большинстве случаев мы можем только сказать, что ищем его среди цветов, как ищут друга. Подлинный источник искусства — божество, и оно иногда посылает вдохновение творцу-поэту.

Поэт Куаутенкостли (кроме этого произведения, он нигде не упоминается) высказывает еще более пессимистическую точку зрения: он сомневается в действительности всякого искусства, в том числе поэзии. Если смертен человек, то смертны и все его произведения: может быть, все созданное нами и окружающее нас — иллюзии и само существование человека — тоже иллюзия?

Текайеуацин и другие поэты возражают Куаутенкостли, говоря, что произведения искусства помогают преодолевать горечь жизни и именно они-то и являются радостью и богатством человека на земле.

Эту же мысль, в сущности, развивает и Шайакамачан из Тлашкалы, но в ином ракурсе. Он сравнивает поэзию и изобразительное искусство с грибами, обладающими галлюциногенным действием (такие грибы употреблялись при богослужении и на пирах). Ведь тот, кто пьет настой из грибов, видит чудесные видения, многоцветный мир, более реальный, чем действительная жизнь. А когда он пробуждается от приятного сна, все окружающее кажется ему скучным и нереальным. Такова и задача искусства — увести от повседневности в мир грез.

Высказываются и другие мнения. Молодой Моменкауцин утверждает, что он собирает цветы-песни, только чтобы украсить свой дом, находящийся около дома с росписями. Но под этим, казалось бы, простым и жизнеутверждающим образом кроется совершенно иной смысл, ибо дом с росписями — это символ Тлалокана, заоблачного рая Тлалока.

Всего высказываются десять человек. Итог диспуту или поэтическому состязанию подводит хозяин дома. Он продолжает утверждать, что искусство поэзии — это единственная возможность говорить на земле правду. Но так как Текайеуацин видит, что не все согласны с его взглядами, он выдвигает еще одно положение, которое удовлетворяет всех собравшихся: искусство, и в частности поэзия, делает возможным и необходимым объединение друзей.

Это произведение интересно не только тем, что обнаруживает различие взглядов на происхождение и цель поэзии у поэтов древней Мексики, но и своим построением. Возможно, перед нами шаг к созданию драматической поэзии — такого произведения, где действуют и высказываются различные лица. Несомненно, в этой поэме существуют и сольные и хоровые отрывки, к сожалению, в рукописи они никак не выделены. На то, что поэма Текайеуацина является

единым целым, указывает прежде всего вступление и заключение автора, а кроме того, и наличие у народов науа чисто драматургических произведений.

Драма. Драма в древней Мексике развивалась по двум направлениям, и что примечательно, по тем же, в сущности, что и драматическое искусство в Древней Греции. Одно из них имело начало в ритуальном действе-обряде, где основными действующими лицами были страдающие, но затем побеждающие божества в лице их имперсонаторов и их протагонисты — враги и жрецы. И миф о рождении Уицилопочтли, и обряды праздника в честь этого божества позволяют увидеть в излагавшейся эпической поэме полное мистериальное действо, сопоставимое с Элевсинскими мистериями греков или с мистериальным театром Древнего Египта и Вавилона. Следующий шаг, совершившийся в Греции, — отрыв мифа от обряда и театрализация его содержания (хотя первоначально греческий театр — тоже священное место, да и само представление трагедии связано еще с определенными культовыми требованиями) — у народов науа до испанского завоевания еще не был сделан. Но некоторые данные показывают, что это явление уже назревало и, не будь трагических событий конкисты, оно могло бы осуществиться.

Второй вид драмы также развился из обрядовых действий, но из ритуалов, связанных с культом божеств плодородия и умирающих и воскресающих божеств. Здесь характер действия требовал смеха (по изначальному своему значению — сакрального) и общенности. Естественно, что путь развития данной группы обрядов вел к возникновению комедии. Из-за конкисты дальнейшее развитие этого жанра было прервано. Примечательно, однако, что у науа уже имелись произведения, которые христианские миссионеры называют фарсами и «неприличностями».

Условно можно называть первый вид произведений мистериальной драмой или «прототрагедией». В целом виде подобных произведений сохранилось сравнительно немного. Среди них в первую очередь надо назвать драму об уходе Кецалькоатля из страны тольтеков. Ацтеки и другие современные им народы науа считали Кецалькоатля не только божеством, но и реальным историческим лицом, именно поэтому драма об его уходе была ближе (с точки зрения ацтеков) к трагедии, чем к чисто мистериальной драме. Она построена на чередовании поэтических и мимических (танцевальных) частей. Поэтические куски, в свою очередь, делятся на диалоги и переключки солирующего певца с хором. Можно восстановить содержание этого балета-драмы следующим образом.

Вначале певец описывает дом-дворец Кецалькоатля — Накшита *, воздвигнутый в Толлане, и упоминает о его уходе оттуда. Хор подхватывает песню: он поет о скорби тольтекских вождей, об исчезновении Кецалькоатля в стране Тлапаллан.

* Накшит — одно из табуированных имен Кецалькоатля во время его пребывания на земле.

Опять вступает певец, он поет о пребывании Накшита в Чолуле, о его странствованиях в различных местностях. Хор снова повторяет ту же строфу о печали тольтеков. В заключение идет танцевальная часть, хор поет без слов, сопровождая танец тольтекских вождей (которые, очевидно, изображают путешествие Кецалькоатля) ритмическими восклицаниями: «вай», «айай», «овайе» и т. д.

Вторая часть представляет собой диалог между вождем Инкечолли и правителем Толлана Матлакшочитлем, преемником Кецалькоатля. Первый рассказывает о своих странствиях вместе с Накшитом, Матлакшочитль скорбит об ушедшем правителе.

Последняя, третья часть представляет собой песнь солиста, описывающего прежний Толлан, роскошь его природы и строений. По временам его прерывает хор, повторяющий двустипхи: «Как опустели все твои дворы! Как опустели все твои дворцы (о, Толлан)! Увы, мы остались сиротами, здесь в Толлане и там в Ноноалько!»²⁹

Уже чисто исторического содержания была другая драма (также сохранившаяся лишь фрагментарно) о событиях, предшествовавших военным действиям Уэшоцинко против Тлашкалы. Посол Уэшоцинко прибывает в Теночтитлан, чтобы просить помощи у Мотекусома II. В драме участвуют три лица: посол, Мотекусом и певец, который вводит действующих лиц и комментирует их слова, т. е. в данном случае исполняет роль хора.

То, что мы называем протокомедией, а миссионеры фарсами, также сопровождалось танцами. Иногда мимическая часть в них занимала первенствующую роль. Такова, например, сохранившаяся в «Мексиканских песнях» «Поэма переодеваний (или изменений)». В ней действует какой-то актер, быстро сменяющий маски. Вначале актер говорит, что он пришел сюда, чтобы заставить людей смеяться. Затем он надевает голову оленя, далее — кролика (символ бога вина), дрозда с красной грудкой, кецаля, попугая, сопровождая каждую смену маски стихами. Наконец, он снимает маску мудрого попугая и заканчивает представление следующими словами:

Теперь я могу петь,
мой голос свободен,
Цветок раскрылся.
Прислушайтесь к моей песне:
«О похититель песен, о мое сердце,
Где ты сможешь найти их?
Вы нуждались, но, подобно рукописи,
Быстро схватывающей чернила,
Теперь вы, может быть, будете
менее несчастными...» [II] ³⁰

Все эти произведения древнего происхождения исполнялись и после завоевания Мексики испанцами.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Peñafiel A. Cantares mexicanos: cantares en idioma mexicana, impresos según el manuscrito original que existe en la Biblioteca Nacional. Colección de documentos para la Historia Mexicana. México, 1899, t. 2, f. 14 v.*
Здесь и далее переводы осуществлены автором главы с языка науатль.
- ² *Alvarado Tetzozómos F. Crónica Mexicáyotl / Ed. de A. León. México, 1949, p. 4—6.*
- ³ *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia / Ed. F. del Paso y F. Frutos. Madrid, 1907, vol. VIII, f. 192 v.*
- ⁴ *Peñafiel A. Colección de documentos para la Historia Mexicana. México, 1897, t. I, p. 17—18.*
- ⁵ *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyendas de los Soles / Ed. F. Velázquez. México, 1945, f. 3—4.*
- ⁶ *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain fray Bernardino de Sahagún / Ed. by Ch. E. Dibble, A. J. C. Anderson. Santa Fe, 1976, vol. V, p. 43—48; Garibay K. A. M. Huchuetlatolli, Documento A. Tlalocán, 1943, t. 1, p. 31—53; 81—107; Colóquios y doctrina christiana con que los doce primeros frailes de San Francisco... convirtieron a los indios de la Nueva España / Ed. Vargas Rea. México, 1944.*
- ⁷ *Florentine Codex... vol. 6, fol. 74 v.*
- ⁸ *Garibay K. A. M. Historia de la Literatura Náhuatl. México, 1953, vol. 1, p. 434.*
- ⁹ *Garibay K. A. M. La poesía lírica azteca. México, 1937, p. 39—40.*
- ¹⁰ *Fray Bernardino de Sahagún... von E. Seler. Stuttgart, 1927, II Teil, S. 271.*
- ¹¹ *Garibay K. A. M. Veinte himnos sacros de los Náhuas: (Informantes indígenas de Sahagún). México, 1958, p. 26.*
- ¹² *Garibay K. A. M. Veinte himnos..., p. 187.*
- ¹³ *Garibay K. A. M. Historia de la literatura Náhuatl, vol. 1, p. 134.*
- ¹⁴ *Códice Matritense, vol. VII, fol. 278 r.*
- ¹⁵ *Fray B. de Sahagún... von E. Seler. II Teile, S. 268—292.*
- ¹⁶ *Chadwick R. Native Pre-Aztec History of Central Mexico — «Handbook of Middle American Indians», vol. II, Austin, 1971, p. 474—504; López Portillo J., Sodi D., Díaz Infante F. Quetzalcoatl. 2-a ed. México, 1979.*
- ¹⁷ *Lehmann W. Die Geschichte von der Königreiche von Colhuacan und Mexico. Stuttgart; Berlin, 1938, S. 322—327.*
- ¹⁸ *Códice Chimalpopoca..., f. 75—76.*
- ¹⁹ *Основные собрания ацтекской поэзии: «Cantares mexicanos»; «Romances de los Señores de la Nueva España», «Manuscrito de Juan Bautista de Pomar». Tescoco, 1582; Garibay K. A. M. Poesía Náhuatl. México, 1964, vol. 1.*
Из источников поэзии науа и других индейских народов на русском языке см.: Кецаль и голубь. Поэзия науа, майя, кечуа. М., 1983.
- ²⁰ *Peñafiel A. Cantares mexicanos..., f. 35 v.*
- ²¹ *Idem., f. 61 v.*
- ²² *Idem., f. 14 r.*
- ²³ *Idem., f. 26 r.*
- ²⁴ *Idem., f. 19 v., 20 r.*
- ²⁵ *Idem., f. 9 r.*
- ²⁶ *Garibay K. A. M. Historia de la Literatura Náhuatl, vol. II, p. 389.*
- ²⁷ *Peñafiel A. Cantares mexicanos..., f. 17 r.*
- ²⁸ *Romances de los Señores de la Nueva España, f. 27 v.—28 r.*
- ²⁹ *Peñafiel A. Cantares mexicanos..., f. 26 v.*
- ³⁰ *Garibay K. A. M. Poema de Travesuras. — Tlalocán, México, 1952, N 2, p. 142—146.*

ЛИТЕРАТУРА НАРОДОВ МАЙЯ

Иероглифическое письмо засвидетельствовано у майя начиная с последних трех-четырёх веков до н. э. Его памятники можно разделить на две группы. К первой, очень многочисленной относится, по приблизительной оценке, более 5 тысяч текстов, вырезанных на монументальных скульптурных памятниках и вылепленных или гравированных на деталях архитектурных сооружений. Знаки в этих текстах отличаются тщательностью, иногда даже вычурностью выполнения. Ко второй, менее значительной по размерам группе относятся надписи красками на фресках, расписных сосудах и четыре сохранившиеся до нашего времени майяские рукописи. Они отличаются по внешнему виду от надписей первой группы, существует определенная разница и в их содержании.

Надписи второй группы были дешифрованы советским ученым Ю. В. Кнорозовым, который перевел все четыре иероглифические рукописи. Хотя, по свидетельствам испанских хронистов, у майя имелись рукописи исторического содержания, все сохранившиеся относятся к области мифологии и культа. Таков, например, отрывок из «Дрезденской рукописи»:

Падающая звезда появляется [бога неба] Ицамна, владыки мира. 19 [дней до] II [числа].

Падающая звезда появляется [бога смерти] Йум Цек, грозящего гибелью. 13 [дней до] II [числа].

Зрелую девушку посещает [бог грозы] Тох могучий. 7 [дней до] I [числа].

Зрелую девушку посещает [бог] Пес, [несущий] зло. 7 [дней до] VIII [числа]¹.

Кроме такого рода текстов, в рукописях имеются и таблицы астрономическо-астрологического содержания.

В последнее время началась дешифровка и надписей, сопровождающих изображения на расписных сосудах классического периода. Тематика их оказалась очень разнообразной. Кроме мифологической, обрядовой и календарной тематики, здесь обнаружены и военные и поминальные тексты, являющиеся древнейшими образцами поэтического искусства майя². Господствующим размером является хорей.

Совершенно иное, чисто историческое содержание заключено в текстах памятников первой группы. Для их понимания решающий шаг сделали гватемальский ученый Г. Берлин и североамери-

канская исследовательница Т. Проскурякова. Им удалось доказать, что на стелах и алтарях переданы основные события из жизни правителя того или иного города-государства (даты его рождения, восшествия на престол, юбилея, родословная, победы над другими правителями, участие в наиболее важных ритуалах и др.). Благодаря этому теперь известны генеалогия и основные деяния правителей крупнейших городов-государств майя классического периода Тикаля, Копана, Пьедрас-Неграс, Паленке, Йаша и некоторых других (I—IX вв. н. э.). Можно с уверенностью предполагать, что эти тексты также написаны ритмизированной прозой.

В IX в. число эпиграфических памятников первой группы резко сокращается (см. гл. 4). Очевидно, что происходящие в этот период глубокие социально-общественные перемены нашли отражение и в литературе, хотя судить об этом можно лишь косвенно, по более поздним произведениям, отражающим древние традиции.

Очень распространенным видом повествовательной прозы в постклассический период являются предания о возникновении и последующих странствованиях тех или иных племен или истории отдельных знатных родов, т. е. своего рода хроники. В них мифические элементы причудливо переплетаются с подлинными историческими фактами.

Этот жанр хроник пользовался у майя широкой популярностью. По свидетельству испанского хрониста Педро Санчеса де Агиляра, «индейцы на своих собраниях читали книги исторического содержания»³, т. е. происходила публичная рецитация исторических произведений, возможно с целью закрепить в сознании присутствующих основные события истории данного племени. Этот факт говорит, с одной стороны, о сравнительно малом количестве людей, знавших в ту пору иероглифику, с другой — о некоторых особенностях рукописей, которые служили только основой и руководством для последовательного и полного изложения пространного повествования.

Эпические произведения, безусловно, существовали у древних майя, как и у народов Центральной Мексики, однако они до нас не дошли. Причины этого явления остаются невыясненными. Исключение составляет лишь эпос гватемальских майя-киче «Пополь-Вух», который известен в записи на латинице, осуществленной в XVI в.⁴ Возможно, этой записи предшествовала иероглифическая рукопись.

«Пополь-Вух» содержит и мифологический, и исторический материал. Согласно большинству исследователей, текст делится на четыре части, из которых две первые и значительная часть третьей посвящены рассказу о сотворении мира и о подвигах божественных героев, остальное занимает описание скитаний киче после их отправления из Тулана, их прибытие на территорию северо-западной Гватемалы, создание государства и другие события, уже имеющие вполне исторический характер. Видимо, совмещение мифологиче-

ского эпоса и исторической хроники было осуществлено автором рукописи на латинице. Здесь будут рассмотрены основные сюжетные моменты мифологического эпоса, каким он мог быть в предполагаемой оригинальной иероглифической рукописи.

В эпосе киче «Пополь-Вух» представлено несколько мифологических циклов. Они разного происхождения; вероятно, не одинаково и время их возникновения. Часть их создавалась еще в эпоху древнемайяской протообщности, до разделения ее на отдельные народы, и поэтому имеет корни в первой мифологической системе (см. гл. 1). Другие если и возникли достаточно давно, то в более позднее время, когда народы майя пришли в соприкосновение с народами науа. Наконец, третья группа мифологем имеет определенные переклички с мифологией народов Промежуточной зоны и даже Андского региона. Причины этого явления и время его возникновения еще не выяснены исследователями.

Большая часть сохранившегося в «Пополь-Вух» мифологического материала относится к первой группе и повествует о происхождении и героических деяниях божественных близнецов — Хун-Ахпу и Шбаланке. Их рождение было необычным. Отец и дядя, отправившись играть в мяч с владыками царства мертвых Шибальбы, были там предательски убиты. Голову одного из них — Хун-Хун-Ахпу — владыки Шибальбы поместили на дерево, к которому пришла девушка Шкик, дочь правителя подземного мира. Голова плюнула ей в ладонь, и она забеременела. Изгнавшая из Шибальбы, Шкик нашла приют у будущей бабки близнецов. Когда Хун-Ахпу и Шбаланке выросли и узнали об участии их отца и дяди, то отправились отомстить за них. После различных испытаний и даже временной смерти братья обманом победили владык Шибальбы, уничтожили их, а сами стали Солнцем и Луной. Кроме этого основного своего подвига, близнецы совершили много других чудесных деяний (борьба со старым солнцем, уничтожение бога землетрясений и др.).

Этот миф, в своей первоначальной форме повествовавший о происхождении Солнца, Луны и утренней звезды — Венеры, имел очень широкое распространение почти у всех народов Месоамерики и у некоторых племен Промежуточной зоны и Андского региона. У киче, однако, он был значительно переработан и смягчен благодаря удалению наиболее грубых эпизодов.

Другой миф повествует о создании мира и человечества. Творцами вселенной были богиня Тепев и боги Кукумац («Пернатый змей») и Хуракан (божество ветра). После создания земли, растений и животных они решают создать и человека. Первые две попытки (из глины и дерева) оказываются неудачными, тогда боги решают использовать в качестве исходного материала кукурузу. Созданные люди оказались столь разумными и проницательными, что Хуракан навеял на их глаза туман, после чего многое в мире стало для них тайным и непонятным. Во время их глубокого сна боги создали четырех женщин, ставших подругами первых людей.

Этот миф, безусловно, уже связан с религиозными представлениями тольтеков, так как имя богини Тепев заимствовано из языка науа, да и имена Кукумац и Хуракап являются кальками на языке майя с имен Кецалькоатля и Тескатлипоки. Однако в нем можно видеть и черты исконной мифологии майя. Следовательно, перед нами памятник религиозного синкретизма, отражающий в опосредованном виде исторические события IX—X вв. на территории горных майя.

Мифологический эпос юкатанских майя почти не сохранился; известны только небольшие отрывки из него (например, сказания «Борьба богов», «Создание виналя», т. е. двадцатидневного месяца), причем мифологемы изложены нарочито сложным и туманным языком, изобилующим намеками на известное только посвященным. Характерным образцом может служить миф о борьбе богов 13 небес — Ошлахун-Ти-Ку с богами подземного мира — Болоп-Тику, т. е., в сущности, та же ситуация, которая в эпосе киче разыгрывается между Хун-Хун-Ахпу и Вукуб-Ахпу, с одной стороны, и владыками Шибальбы — с другой:

Тогда спустилось пламя,

Тогда спустился канат,

Тогда спустились камни и палки.

Тогда началось избивание палками и камнями.

Тогда были захвачены [боги] Ошлахун Ти-Ку.

Были пробиты их головы,

Были избиты их лица,

Они были искалечены

И опрокинуты на спину.

Тогда они были лишены скипетра и черной краски на лице⁵.

От древних майя почти не сохранилось образцов и других видов поэзии: гимнов богам, молитв, военных песен и лирики, хотя до испанского завоевания все эти жанры, несомненно, существовали. Известны лишь одна эпическая песня и несколько лирических стихотворений юкатанских майя.

Текст первой, известной под названием «Песнь ица», дошел в испорченном виде. Очевидно, переписчик XVIII в. (имеется всего лишь одна копия) уже не очень хорошо понимал язык произведения; кроме того, в тексте имеются отдельные тольтекизмы — вполне понятное явление для той эпохи:

О, что достойно нас?

Драгоценная подвеска на груди.

О, что украшает доблестных людей?

Мой плащ, моя повязка.

Не боги ли [так] повелели?

Что тогда оплакивать?

Таков и каждый {из нас}.

Молодым юношей был я в Чичен-[Ица].

Когда пришел захватывать страну злой предводитель войска,
 Они здесь!
 В Чичен-[Ица] теперь горе.
 Враги идут!
 О! В день 1 Имши
 был схвачен владыка у Западного колодца:
 О! Где же ты, бог?
 О! Это было в день 1 Имши, сказал он.
 В Чичен-[Ица] теперь горе.
 Враги идут!..⁶

В рукописи авторство этой песни приписывается известному правителю города-государства Чичен-Ицы Хунак Кеелю; в действительности это не так. По-видимому, песня была сложена в X—XI вв. н. э., во время одного из походов племени ица, и приравана воодушевлять воинов, «спутников владыки Мискита». Певец (т. е. автор песни) указывает, что юношей он был очевидцем взятия Чичен-Ицы войсками коалиции Майяна, Ицамаля и Ушмаля. Упоминается битва у Чикин-Чеена («Западный колодец»), когда был взят в плен верховный жрец в Чичен-Ица Хапай-Кан, в дальнейшем казненный в Ушмале. Спустя 222 дня войска подошли к Чичен-Ице и взяли его. На следующий день победители устроили праздник, на котором принесли в жертву знатных пленников. Структура произведения достаточно сложна; по всей видимости, она представляет своеобразную переключку солирующего победителя и ответных возгласов побежденных. Здесь же включены и пророческие мотивы, говорящие о будущем отмщении. Разделить, однако, партии хора и певца представляется затруднительным; возможно даже, что порядок отдельных строк перепутан.

Определенную художественную ценность представляют собой пророческие тексты и заклинания. Последние, сохранившиеся в основном только в составленном на латинице в XVI в. сборнике «Ритуал Бакабов» («Ritual de los Bacabs»), судя по языку и архаическим ритуально-мифологическим формам, восходят к весьма отдаленной эпохе; иероглифический первоисточник их несомненен.

Весьма многочисленны пророчества в составленных также в XVI в. на латинице книгах «Чилам-Балам» (книги пророка Балама). Они подразделяются на прорицания о катуках (двадцатилетний период) и тунах (год); имелись также предсказания по дням, по ним определялась будущая судьба новорожденных.

Те пророчества, что позднее воспринимались как указание на пришествие испанцев, очевидно, представляли собой переработку более древних пророчеств, относившихся ко времени тольтекского завоевания:

... [В день] тринадцатого владыки закончится двадцатилетие.
 Это время придет для людей ица,
 Это время придет для пригородов, о отцы!

Знак небесного единого бога,
Появится Вахом-Че,
Покажется живущим,
Осветится мир, о отцы!
Начнутся распри,
Появится зависть,
Когда придут несущие знак
Жрецы, о отцы!
Они уже в одном переходе от вас

Идут наши господа, о люди ица!
Идут наши старшие братья, люди Тангун!
Принимайте ваших гостей, бородатых людей восточных стран,
Несущих знак бога, о отцы!⁷

Большая загроуженность пророчества мифологическими образами затрудняет его понимание. Возможно, что определенная туманность изречений является здесь сознательным приемом, призванным создать многозначность предсказания, а тем самым расширить возможности его применения. Подобные свойства пророческих текстов хорошо известны, например по изречениям Дельфийского оракула.

Сравнительно недавно знания о литературе юкатанских майя, в частности о поэзии, обогатились благодаря находке в селении Цитбальче рукописи некоего Ах-Бама, потомка должностного лица (ах-кулеля) в этом селении. Сборник носит название «Книга танцев древних людей, которые исполнялись здесь, в селениях, до прихода белых». В конце заглавия указано, что тетрадь написана (т. е. составлена) в 1440 г., т. е. примерно за столетие до появления на Юкатане испанских завоевателей.

Содержание «Песен из Цитбальче» («El libro de los cantares de Dzitbalché») ⁸, как назвал этот сборник его издатель А. Баррера Васкес, очень разнообразно. Среди пятнадцати произведений, находящихся здесь, имеются и культовые песни, исполнявшиеся при определенных ритуалах, и чисто лирические.

Открывается сборник песней об обряде школомче; об этом танце-обряде упоминает в своей книге «Сообщение о делах в Юкатане» епископ Д. де Ланда ⁹, но, по его описанию, этот танец имел вполне невинный характер и являлся чем-то вроде спортивного упражнения в ловкости. Совершенно иное вырисовывается из первой песни сборника, созданного в Цитбальче. В начале ее описываются стройные ряды сильных юношей, вступающих на центральную площадь, чтобы показать свою ловкость и умение в стрельбе. Посредине площади находится каменная колонна, к которой привязан мужчина; тело его раскрашено синей краской — цвет жертвы. Он весь засыпан благоухающими цветами, ими украшены его руки, ноги и все тело.

Следующий куплет этой песни (очевидно, исполнявшейся хором, поделенным на две половины) обращен непосредственно к связанной жертве: «Смягчи свою душу, прекрасный муж, ты отправляешься на небо, чтобы увидеть лицо своего отца (подразумевается бог солнца. — *Авт.*). Тебе не надо возвращаться сюда, на землю, в облике маленького колибри или прекрасного оленя, ягуара или фазаненка. Обрати душу и мысль исключительно к своему отцу. Не бойся, нет плохого в том, что тебя ожидает!»

В следующем куплете описывается прибытие на площадь должностных лиц соления. Затем следует новое обращение к жертве: «Смейся, хорошенько смягчи свою душу, потому что ты будешь тем, кто принесет голос твоих земляков нашему прекрасному владыке, находящемуся там, на небе...»¹⁰.

На этом песня о школомте обрывается, но в том же сборнике под № 13 находится «Песня стрелка из лука», являющаяся, по нашему мнению, продолжением описания того же обряда. Здесь хор обращается к исполнителям жертвоприношения, состоявшего в том, что танцующие по кругу вокруг жертвы стрелки стреляли в нее. Задачей их являлась медленная смерть приносимого в жертву, ибо капающая с него кровь оплодотворяет землю.

В начале песни идет обращение к опытному охотнику, приглашение ему принять участие в охоте на лесной опушке. Уподобление совершающего обряд охотнику, приносимого в жертву — дичи, а обрядового танца — охоте восходит к очень древним временам и очень характерно для поэтического языка народов древней Америки (да и не только Америки). Далее идет восхваление охотника и описание самого жертвоприношения, данного в форме паставлений охотнику: «Соверши три быстрых пробега вокруг раскрашенной каменной колонны, той самой, к которой привязан мужествен-



Божества пантеона майя

Слева направо: Иум-Кааш — молодой бог маиса; Ах-Нуч — бог смерти, владыка подземного мира; Кукулькан — бог ветра, творец и покровитель культуры



Божества пантеона майя

Слева направо: Ицамна — владыка мира, бог неба; Чак — бог дождя

ный юноша, незапятнанный, целомудренный человек. Сделай первый круг (не стреляя), на втором — схвати свой лук, наложи стрелу и прицелься ему в грудь. Не следует вкладывать всю силу, чтобы сразу поразить его, (не нужно) наносить ему глубоких ран. Надо, чтобы он страдал медленно и понемногу, потому что так пожелал прекрасный владыка (бог солнца). На следующем круге, который ты будешь делать вокруг этой голубой каменной колонны, на следующем круге пусти стрелу второй раз. Это ты должен совершить, не переставая танцевать, потому что именно так делают хорошие воины-щитоносцы, которые выбираются, чтобы порадовать нашего молодого владыку-бога»¹¹.

Среди других стихотворений сборника можно отметить гимны, содержащие описание утренней зари и восхваление восходящего солнца, т. е. связанные с солярным культом, или песнопения в честь других божеств. Особую группу составляют стихотворения, связанные с женскими культовыми действиями, о которых почти нет упоминаний в других источниках, а также со свадебным обрядом. Некоторые из них воспринимаются современным читателем как лирические любовные песни. Образы в них просты и поэтичны:

Чиста и белым-бела твоя одежда, девушка.

Приди и порадуй нас своим смехом!

Пусть будет нежным твое сердце...¹²

Интересно отметить, что именно в этих стихотворениях появляются попытки воссоздания пейзажа, окружающего героев и созвучного их душевному настроению. Это явление, уникальное для древней литературы вообще (может быть, только древнеегипетские

поэты и Санфо в какой-то мере приблизились к этому в своей лирике), поражает своим стадиальным рывком вперед. В то же время следует иметь в виду, что современный читатель, обогащенный опытом последующего развития литературы, при чтении древнего памятника часто невольно привносит от себя чувства, которых на самом деле не испытывал древний автор. Так, например, происходит при чтении пейзажей в «Одиссее».

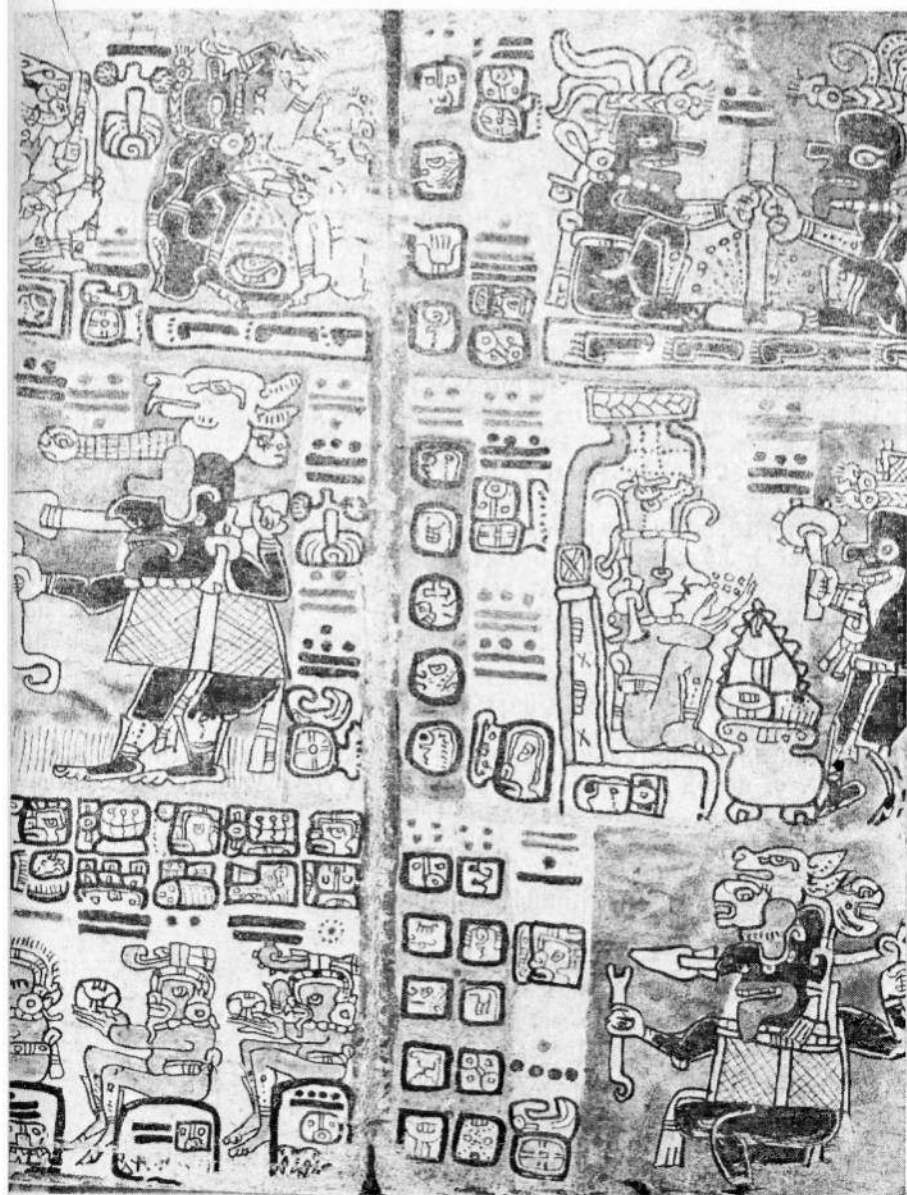
Из других произведений привлекают внимание своей выразительностью культовые песнопения, исполнявшиеся во время обрядов, сопровождавших новогодние празднества. Здесь надо иметь в виду, что последние пять дней уходящего года у майя считались несчастливыми. Трогательна жалобная песня мальчика-сироты, оплакивающего свою тяжелую судьбу.

Если не все, то по крайней мере подавляющее большинство стихотворений сборника из Цитбальче принадлежат к хоровой лирике, где хор перекликается с солистом (солисткой), и поэтому тесная связь их с культом и обрядом вполне естественна; известно, что именно этот вид поэзии главным образом и обслуживал их. Язык произведений простой, ясный и образный; характерно частое употребление параллелизмов — явление, свойственное вообще древней поэтике. Сила эмоции в этих стихотворениях сочетается с прямотой и яркостью выражения, с четкой и наглядной образностью. Ритмика стиха пока не определена, очевидно, в произведениях было использовано несколько размеров. Ясно лишь одно: столь распространенный в ацтекской поэзии трохаический тетраметр в «Песнях из Цитбальче» отсутствует. Может быть, немалую роль сыграла в этом специфика майяских языков по сравнению с на- уатль.

Драматическое искусство пользовалось у древних майя большим признанием и любовью. Подавляющее большинство драматических произведений было тесно связано с танцами и представляло собой своеобразные песенно-танцевальные действия. Представления давались в естественных амфитеатрах, на городских площадях или на специальных сооружениях в виде каменных платформ и длились иногда очень долго. В доиспанское время, безусловно, существовали актеры-профессионалы (ах-бальцам, ах-таах). Непременными атрибутами их были специальные костюмы и маски, иногда изображавшие животных или птиц.

Д. де Ланда, описывая празднества юкатанских майя, сообщает: «До первого дня (месяца) Йашкин ходили комедианты эти пять дней по домам знатных, представляя свои фарсы и собирая приношения, которые им делали. Все это они приносили в храм, а когда проходило пять дней, делили дары между сеньорами, жрецами и танцорами»¹³.

Содержание пьес могло быть как мифологическим, легендарным или историческим, так и бытовым. Из всех этих произведений сохранилась в более или менее целом виде только драма киче «Ра-



Фрагмент из Мадридского кодекса. Культура майя

биналь-ачи». О других драмах горной Гватемалы имеются лишь отрывочные сведения, а о драматургии юкатанских майя известно и того меньше.

Хотя драма «Рабиналь-ачи» была записана в 1850 г., это, несомненно, литературный памятник киче доиспанского времени. Об этом убедительно свидетельствуют, помимо самого содержания произведения (где не имеется никаких упоминаний об испанцах и христианстве), также и данные достаточно архаического языка, позволяющие сближать эту драму с «Пополь-Вух» и другими древнейшими памятниками киче.

На древнее, доиспанское время создания «Рабиналь-ачи» указывает и сама структура драмы. Действие ее развивается в форме диалога только двух персонажей, каждый из которых является, в сущности, представителем определенной индейской общины, а не каким-то индивидуальным лицом, так как даже их личные имена остаются неизвестными. Рабиналь-ачи означает «муж, герой, воин из селения Рабиналь», а Кавек-Кече-Винак, или Кече-ачи, как чаще именуется этот персонаж, — «человек киче из рода Кавек», или «муж, герой, воин киче». Таким образом, спорят представители Рабиналя и захваченный в плен представитель киче. Хор, окружающий спорящих, молчит, выражая свои чувства тапцами. Другие лица (правитель Рабиналя Хобтох, рабыня Рабиналя-ачи), подающие небольшие реплики героям, участвуют в действии лишь формально.

Если внимательно всмотреться в текст, то можно заметить, что каждая сцена является агонией (употребляя греческий термин) двух противников: Рабиналь-ачи — Кече-ачи; Кече-ачи — Хобтох и т. д., т. е. перед нами форма, стадийно соответствующая ранней форме древнегреческой трагедии. Очень характерен и распространенный в драме прием: речь каждого героя начинается с повторения предшествующих слов его противника. Вот, например, самое начало пьесы, перед поединком соперников:

Воин киче

Иди сюда, владыка несправедливый,
Владыка, омерзительный своим пороком!
Неужто будешь первым ты, чьи корни,
Чей ствол я не смогу навечно истребить?
Ты — вождь людей Чакаха и Самана;
Каук из Рабиналя! Вот даю я клятву
Пред небесами, пред землей! И больше
Я не скажу ни слова! Небо и земля
С тобой да будут, самый самый храбрый
Из всех могучих, воин Рабиналя!

Воин Рабиналя

Эй, эй, отважный воин, вождь людей Кавска!
Вот что сказал ты пред землей и небом:
«Иди сюда, владыка ненавистный,
Владыка, омерзительный своим пороком!
Неужто будешь ты единственным, чьи корни,
Чей ствол я не смогу навечно истребить?
Я — вождь людей Чакаха и Самана;
Каук из Рабиналя». Иль не сказал ты это?
Да! Да! Сказал ты это безусловно!
Свидетелями будут небо и земля!
Сдавайся же скорей моей стреле могучей,
Сдавайся силе моего щита, моей палице,
И топору-яки и сети — моему оружию,
Моей земле для жертвы и моей траве могучей. —
Склонись перед моей магической травой — табачным корнем,
Перед моею мощью, пред моей отвагой!
Так будет или нет, но пред землей и небом
Клянусь, что я свяжу тебя моим арканом!
С тобой да будут небо и земля,
Отважный воин, пленник мой, моя добыча!¹⁴

Реальное действие в «Рабиналь-ачи» охватывает очень небольшой отрезок времени и ограниченное количество событий: слушатель вводится прямо в центральный момент происходящего столкновения. Все предшествующее излагается в речах основных действующих лиц, причем в достаточной степени запутанно (от близкого по времени к далекому) или намеками. Основные происшествия, имевшие место до начала драмы, и дальнейшее развитие действия представляются следующим образом.

В горах юго-западной Гватемалы неподалеку друг от друга расположены два небольших города-государства: Кунен, в котором живут киче со своим правителем Баламом-ачи, и Рабиналь, в котором правит старец Хобтох. Между обоими государствами существует давняя вражда.

Сын Балама-ачи молодой герой Кече-ачи встречается в поединке с сыном Хобтоха Рабиналем-ачи. Последний после схватки побеждает война киче, привязывает его к дереву и перечисляет победителю все его проступки против Рабиналя. Выслушав все эти обвинения, Кече-ачи пытается подкупить победителя, но Рабиналь-ачи отвергает его предложения и сообщает, что он направляется к Хобтоху с сообщением о победе, тот и решит судьбу пленника.

Правитель Рабиналя сообщает сыну, что он намеревается привлечь Кече-ачи на свою сторону, предложив ему стать приемным сыном рабинальцев. Рабиналь-ачи просит освободить его в таком случае от обязанностей полководца войск Рабиналя. Хобтох убеж-



Скульптурный портрет
из Храма солнца в Паленке.
Мексика. Культура майя

дает сына не делать этого. Рабиналь-ачи обещает повиноваться отцу.

Когда Рабиналь-ачи передает пленнику предложение Хобтоха, тот отказывается и грозит оскорбить действием владыку Рабиналя и Рабиналя-ачи. Освобожденный от пут, он пытается броситься на своего победителя, но рабыня Рабиналя-ачи удерживает его.

Кече-ачи предстает перед Хобтохом, который снова перечисляет все его проступки. Пленник признает содеянное и говорит, что он совершил все это из зависти. Кече-ачи понимает, что его ждет смерть, и высказывает различные пожелания, соответствующие его высокому званию и подвигам (еда, питье, одежда из богатых тканей, танец с девушкой — невестой Рабиналя-ачи, военный танец). Все желания пленника выполняются. Он просит об отсрочке на 260 дней и ночей, никто не

отвечает на эту просьбу. Кече-ачи прощается с виднеющимися вдали горами — его родиной и заявляет, что готов к смерти. «Воины-орлы» и «воины-ягуары» приносят в жертву пленника на алтаре. Торжественным танцем победителей над телом Кече-ачи и заканчивается драма.

Итак, основное содержание произведения составляют борьба сына повелителя Рабиналя с представителем знати киче и смерть последнего на жертвенном алтаре. Несмотря на то что Кече-ачи обрисован в драме смелым и благородным человеком, все симпатии автора на стороне противников. Но интересно отметить, что именно воин киче и по своей роли в пьесе, и по яркости обрисовки характера является в большей степени героем произведения, чем Рабиналь-ачи. Поэтому название драмы, данное ей французским ученым Э. Брассером де Бурбур, в XIX в. нашедшим ее рукопись, не очень удачно. Ее следовало бы скорее назвать «Пленник Рабиналя».

Уже по прорабинальской ориентации произведения, даже если бы список драмы был найден в каком-нибудь другом селении Гватемалы, можно было бы бесспорно установить, что место возникновения пьесы — Рабиналь. Рабинальцы знали и помнили историческое

событие, легшее в основу данного драматического произведения. Об этом же говорит и вступление к «Рабиналь-ачи», принадлежащее Бартоло Сису, жителю селения Рабиналь, со слов которого Э. Брассер де Бурбур записал драму. Можно с уверенностью говорить, что в память этого события и был учрежден торжественный обряд-танец, обросший впоследствии текстом и превратившийся в ту драму, которая дошла до нас. О первоначально сакральном характере этого обряда-танца убедительно свидетельствуют слова одного жителя Рабиналья, который, отвечая в 1930-х годах на вопрос немецкого исследователя Ф. Термера, почему больше не исполняется «Рабиналь-ачи», сказал, что индейская община воздерживается теперь от этого, так как после каждого исполнения один из танцоров должен умереть¹⁵. Если вспомнить, что драма заканчивается смертью воина киче, то вполне возможно допустить, что в доиспанское время исполнитель роли Кече-ачи действительно умирал на жертвеннике. На это же косвенно указывают и документы инквизиции из этих районов Гватемалы¹⁶.

По своей форме драма «Рабиналь-ачи» достаточно близка мистериальным действиям Древнего Египта и Вавилона или древнейшим греческим трагедиям. Известно, что содержанием последних часто являлось изложение сказаний о героях, их судьбе, страданиях и смерти. С этой точки зрения Рабиналь-ачи представляет собой, в сущности, растянутую прощальную песнь героя перед его смертью на вражеском жертвеннике. В диалоге одновременно участвует не более трех человек, время и место действия драмы ограничены и т. п. Связь с танцами, столь характерная для начальных форм древнегреческой драматургии, в памятнике киче лежит на поверхности: участники драмы, произнося свои речи, непрерывно тапцуют, да и она сама на языке киче называется «шахох тун», т. е. «танцевание под барабан».

Наблюдаемые аналогии интересны не только как косвенное доказательство древности возникновения «Рабиналь-ачи», но также и тем, что показывают наличие определенных строгих закономерностей в развитии искусства драмы. С другой стороны, между греческой трагедией и драмой киче есть и некоторые различия: «Рабиналь-ачи» имеют сюжетом историческое событие или легенду (что не характерно для тематики греческих трагедий, за исключением «Персов» Эсхила), хор в ней играет совершенно иную роль, специфичны ритмика текста драмы киче, его параллелизмы и т. д.

Рассматривая «Рабиналь-ачи» в плане исторического развития жанра драмы, нельзя не отметить высокого уровня композиции произведения. В сущности, эта драма стоит уже на пороге эсхиловой трагедии — явление, чрезвычайно знаменательное, учитывая самостоятельность развития. Значительна и разработка индивидуальности образов. И воин из Рабиналья, и пленник предстают живыми людьми со своими понятиями о долге и чести, колебаниями, сомнениями и переживаниями. Интересно отметить, что в отличие от

обычных индейских представлений о долге пленного — умереть, не скорбя о своей участи, — Кече-ачи испытывает к смерти отвращение. Но, поставленный перед выбором изменить своему народу или быть принесенным в жертву, он избирает смерть. Эта попытка дифференциации человеческой личности говорит уже о многом. Такого пути от обрядовой драмы до трагедии на историческом материале не проделал в древней Америке ни один другой народ, да, пожалуй, и среди памятников художественного творчества Древнего Востока можно назвать лишь древнеиндийскую драму.

Язык драмы «Рабиналь-ачи» торжествен и патетичен. Монологи основных героев, как правило, очень пространны. Отдельные эпитеты и метафоры напоминают нам о языке «Пополь-Вух». Следует также учитывать, что дошедший до нас текст, несомненно, дефектен и в действительности произведение было значительно интереснее и богаче в художественном отношении. Проводившиеся розыски других вариантов записи текста, однако, не дали пока каких-либо удовлетворительных результатов.

До нашего времени дошли упоминания еще о двух драмах на языке киче, имевших, по всей вероятности, также историческое содержание. Первая из них, «Шахох киче-виак» («Танец людей киче»), по свидетельству Э. Брассера де Бурбур, исполнялась в его время¹⁷. Текст драмы не сохранился, но французский исследователь излагает ее содержание. О втором драматическо-танцевальном представлении — «Алит» — известно лишь его название, имя главной героини (индейская царица Алит-Сиспуа) и место действия — Рабиналь¹⁸.

Значительно меньше мы знаем о памятниках древней драматургии у юкатанских майя. По отрывочным сведениям в словарях можно заключить лишь, что у них имелись и трагедии, и комедии. Названия некоторых из последних известны: «Считающий циновки», имеющая пояснение — интермедия, что указывает, очевидно, на краткость пьесы; «Продавец диких индюков»; «Продавец кувшинов» (интермедия); «Продавец перца», «Продавец плохо сделанных вещей»; «Носильщик холмов» (возможно, какой-то сценический вариант мифа о Сипакне и Кабракане, изложенного в «Пополь-Вух»); «Жонглеры» («Вертуны»); «Ткачиха, ткающая ткань с огненными попугаями», и наконец, «Садовник, выращивающий какао»¹⁹.

Судя по этим названиям, можно предполагать, что упомянутые комедии (кроме «Носильщика холмов») имели бытовой характер. Косвенным подтверждением тому может служить и высказывание Д. де Ланды о талантливости майяских актеров: «...Комедианты представляют с большим изяществом, настолько, что испанцы принимали их для того, чтобы они видели шутки испанцев с их служанками, супругами и с самими (индейцами) по поводу хорошего или плохого прислуживания, и затем они это представляли с таким искусством, как настоящие испанцы»²⁰.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Кнорозов Ю. В. Иероглифические рукописи майя. Л., 1975, с. 25.
- ² См.: Сое М. D. *Maya. Scribe and his World*. New York, 1973; Ершова Г. Г. Липка древних майя. — Латинская Америка, 1982, № 9.
- ³ Sánchez de Aguilar P. Informe contra idolos cultores del obispado de Yucatán. — Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía. México, 1892—1900, vol. VI, p. 98.
- ⁴ Пополь-Вух: Родословная владык Тотоникапана / Пер. с языка киче Р. В. Кинжалова. М.; Л., 1959.
- ⁵ Кнорозов Ю. В. Письменность индейцев майя. М.; Л., 1963, с. 97.
- ⁶ Там же, с. 84—85.
- ⁷ Там же, с. 93.
- ⁸ Barrera Vázquez A. El libro de los cantares de Dzitbalché. México, 1965.
- ⁹ Ланда Диего де. Сообщение о делах в Юкатане, 1566 г. / Пер. со старонспанского, вводная статья и примеч. Ю. В. Кнорозова. М.; Л., 1953, с. 143—144.
- ¹⁰ Barrera Vázquez A. El libro de los cantares de Dzitbalché, N 1.
- ¹¹ Ibid., N 13.
- ¹² Ibid., N 15.
- ¹³ Ланда Диего де. Указ. соч., с. 190.
- ¹⁴ Перевод с киче автора главы. Brasseur de Bourbourg Ch. E. Collection de documents dans les langues indigenes pour servir à l'étude de l'histoire et la philologie de l'Amérique ancienne. Paris, 1862, vol. II, p. 5—8.
- ¹⁵ Termer F. Zur Ethnologie und Ethnographie des nördlichen Mittelamerika. — In: Ibero-Amerikanische Archiv. Berlin—Bonn, 1930, Bd. IV, 3, S. 442.
- ¹⁶ Uchmany de la Peña E. A. Cuatro casos de idolatria en el área maya ante el tribunal de la inquisición. — In: Estudios de Cultura Maya. Mexico, 1967, vol. VI, p. 267—300.
- ¹⁷ Brasseur de Bourbourg Ch. E. Histoire des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique Centrale durant les siècles antérieurs à Christophe Colomb. Paris, 1857—1858, t. II, d. 543—545.
- ¹⁸ Barrera Vázquez A. Idioma quiché. — Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, vol. I, p. 1945, p. 187.
- ¹⁹ Асuña R. Farsas y representaciones escénicas de los mayas antiguos. México, 1978.
- ²⁰ Ланда Диего де. Указ. соч., с. 143.

МИФОЛОГИЯ, УСТНОЕ ТВОРЧЕСТВО НАРОДОВ
ОБЛАСТЕЙ ПРОМЕЖУТОЧНОЙ, ОКОЛОКАРИБСКОЙ
И ЮЖНОАМЕРИКАНСКИХ НИЗМЕННОСТЕЙ
И НАГОРИЙ

ПРОМЕЖУТОЧНАЯ ОБЛАСТЬ

Большинство народов Промежуточной области говорило на языках семьи чибча. Это ассимилированные в колониальный период собственно чибча, или муиски плоскогорья Кундинамарка (Колумбия, район Боготы), а также сохранившиеся до сих пор пйэс и гуамбиа (Центральная Кордильера в Колумбии), йхка и кóги (Колумбия, Сьерра-Невада-де-Санта-Марта), тунебó и барí (Сьерра-де-Периха и север Восточной Кордильеры на венесуэло-колумбийской границе), кúна (юго-восточная Панама), гуаймí (северо-западная Панама), кабéкар, брибrí и борúка (Коста-Рика), ра́ма (Никарагуа) и др. Венесуэльские Анды были населены тимотó, нижнес и среднее течение Магдалены, видимо, занимали карибы (из них сохранились только йóко), на северо-западе Колумбии живут карибы-чокó, жители п-ва Гоахи́ро говорят по-аравакски.

Для Промежуточной зоны и Карибского бассейна были характерны так называемые «вождества», т. е. мелкие и мельчайшие политические образования, хотя и не превратившиеся еще в государства, но отличавшиеся заметным социальным неравенством (знать, общинники, слуги или рабы). Наиболее развитые общества к приходу испанцев сложились у куна (во времена конкисты известных как куэва), синú и тайрóна на Карибском побережье Колумбии, у муисков и, может быть, тимотэ. Наряду с очагами сравнительно высокой культуры сохранялись и районы, населенные отсталыми племенами (из перечисленных это гоахи́ро, юко, бари, тунебо, вероятно, рама и чоко). Экономической основой вождеств было интенсивное земледелие.

Хотя и в гораздо меньших масштабах, чем древние перуанцы или мексиканцы, индейцы Промежуточной области применяли искусственное орошение, возводили террасы на склонах гор, насыпали среди болот высокие гряды. Им было известно множество культурных растений, из которых следует прежде всего назвать кукурузу, фасоль, маниоку (в низменностях) и картофель (в горной Колумбии). Выращивались технические культуры (хлопчатник) и различные красители и стимулянты, имевшие ритуальное значение и часто упоминаемые в мифах. Из них в Центральной Америке ведущую роль играли бобы какао, напиток из которых пили шаманы, а в горной Колумбии — кока. Народы Промежуточной зоны не знали

скотоводства, и лишь кое-где в горной Колумбии в домах держали морских свинок.

Среди ремесел высокого развития достигли ткачество, изготовление украшений и предметов культа из золота и его сплава с медью, а в Центральной Америке — гончарство. В отличие от народов Мексики и Перу индейцы Промежуточной зоны (за исключением отчасти тайрона и каких-то задолго до конкисты исчезнувших племен в южной Колумбии) не возводили зданий и пирамид из камня и глины. Для строительства применяли только дерево и тростник, а в плане дома были большей частью круглые или овальные, т. е. как в Амазонии. Сравнительно редко воздвигались и монументальные каменные статуи (они характерны главным образом для культур Сан-Агустин в южной Колумбии и Лас-Мерседес в Коста-Рике). Повсюду в Промежуточной зоне процветала торговля, особенно золотом, солью, рабами (предназначавшимися почти исключительно для жертвоприношений) и тканями. Многие племена отличались воинственностью, а среди некоторых был распространен ритуальный каннибализм.

Среди прочих народов Промежуточной зоны принято выделять муисков. Накануне испанского завоевания несколько муисских вождей, благосостояние которых покоилось на земледелии и торговле, стояли на пороге объединения в единое государство. Исключительное положение муисков объясняется, однако, не только их высокой культурой (ремесла и строительная техника обитателей плоскогорья Кундинамарка были значительно менее развиты, чем, например, у тайрона), но и стечением обстоятельств. Знакомство испанцев с муисками стало возможным из-за относительно слабого сопротивления, которое они оказали конкистадорам, тогда как те же тайрона сражались, пока не были истреблены. Некоторые обычаи индейцев плоскогорья вызвали пристальный интерес завоевателей, и это также способствовало тому, что в исторических хрониках они уделили муискам несомненно больше места, чем любой другой группе индейцев Промежуточной зоны.

Самое большое внимание привлекли ритуалы, связанные с почитанием горного озера на землях небольшого владения Гуатавита. Муиски верили, что в его водах жила могущественная богиня, время от времени появлявшаяся над поверхностью и предсказывавшая будущее. Ей жертвовали золото, изумруды и другие ценности. В дни одного из праздников местный касик надевал свои украшения и в сопровождении приближенных плыл на тростниковом плоту к середине озера. Там его осыпали золотой пылью, после чего он совершал жертвоприношения божеству. Стоявшие на берегу подданные, видя, как тело их повелителя сверкает в лучах солнца, должны были, по-видимому, увериться в происхождении Гуатавиты от дневного светила.

Рассказы о Позолоченном человеке (исп. El Dorado), обрастая преувеличениями, стали известны испанцам, что способствовало



Мужская фигура. Золото.
Колумбия. Культура кимбайя

быстрому захвату плоскогорья в 1536 г. Так как золота в стране муисков в действительности оказалось мало и оно было низкого качества, возникла легенда о том, что настоящее Эльдorado находится где-то дальше. Еще несколько десятилетий европейцы искали сказочную страну во внутренних районах континента.

Хотя муиски оказались единственным народом Промежуточной зоны, о чьей культуре эпохи конкисты можно составить целостное представление по документам XVII в., сведения испанских источников по каждому из конкретных вопросов все же очень общи и фрагментарны. Фольклор и мифология не составляют здесь исключения. Почти все сведения по данной теме восходят к хроникам Педро Симона и Лукаса Фернандеса де Пьедраиты¹. Оба они использовали рукописи периода конкисты и, вероятно, устные сообщения своих старших современников. В трудах Симона и Пьедраиты содержатся достаточно связанные пересказы лишь пяти-шести сюжетов. Большая часть мифологического наследия

муисков безвозвратно утрачена. Отрывочные сообщения хронистов приобретают более твердую историческую основу при сравнении их с записями этнографов, работавших среди современных индейцев Промежуточной зоны и прилегающих районов Амазонии². Особенно близкие аналогии содержатся в мифах родственных муискам чибча-язычных племен горной Колумбии. Правда, фольклор ныне живущих индейцев тоже изучен недостаточно. В частности, все сведения касаются только двух жанров — собственно мифов и сохраняющих мифологическую основу легенд о священных горах и озерах. Песенное народное творчество и другие жанры в доступных источниках не отражены.

Симон и Пьедраита упоминают довольно много муисских божеств, но половина этих имен приложима к одним и тем же глав-

ным персонажам, а другая к таким, о которых информация ничтожно мала. Функции божеств дублировались, переплетались, не различались четко имя божества и его описательные прозвища. Муиски не были политически едины, и их религия также не приобрела статуса общегосударственной и не подверглась какой-либо унификации. В XVI в. в мифологии жителей плоскогорья сосуществовали разные традиции, хотя и влиявшие друг на друга, но далеко не слившиеся. отождествить и сопоставить персонажей разных традиций было не просто не только испанцам, но, наверное, и местным жрецам — хеке.

По хроникам ясно, что упоминаемые в них персонажи являлись объектами культа. Некоторые не только почитались всеми, но еще и выделялись особо как покровители отдельных социальных групп: Бочика — правителей, Чибчачум — торговцев и земледельцев, Ненкатакоа — ткачей. Однако в мифах часть этих божеств выступают как враждебные людям существа, олицетворяющие силы разрушения и хаоса, в то время как оценка других всегда положительна. Объясняется это тем, что в пантеоне муисков, как и у других народов древности, соединились образы, восходящие к разным источникам: одни — к духам-хозяевам первобытной мифологии, представителям внешних, природных сил, другие — к героям-первопредкам. Божеством первого типа являлся хтонический Чибчачум, второго — солнечный герой и творец культуры Бочика. Сложнее других образ женского божества, прародительницы, связанной с землей, горами, водами и луной. Роль ее в разных мифах не одинакова. В своей положительной ипостаси она часто была известна как Бачуэ, в отрицательной — как Чиа (луна), но выступала и под многими другими именами.

Муиски не создали сколько-нибудь подробного мифа о сотворении мира. Рассказ Симона о Чиминигагуа — то ли создателя, то ли хранителя, то ли источнике первичного света — краток и не ясен. В фокусе мифической истории лежат два события, оба связанные с важной темой утверждения нынешних социальных норм: создание первых людей и восстановление страны муисков после потопа. Оба эти сюжета известны в нескольких вариантах.

Героями одной версии о создании людей являются вожди-касики (очевидно, основатели соответствующих династий) Согамосо и Тунха, из которых первый приходился второму дядей. Они вылепили мужчин из желтой глины, а женщины сделали из полых растительных стеблей, после чего решили подняться на небо и стать луной и солнцем. Сюжет о деяниях пары героев, превращающихся в конце своего земного пути в светила, известен многим индейцам Америки. Он перекликается с мифом ацтеков о появлении луны и солнца. отождествление культурных героев с основателями династий характерно для коги и ихка Сьерра-Невады.

Иначе происхождение людей объяснено в мифе о Бачуэ. Муиски показывали горное озеро близ селения Игуаке, из которого некогда

вышла эта богиня в сопровождении трехлетнего мальчика. Когда тот вырос, она взяла его в мужья. Переселяясь с места на место, божественная пара всюду оставляла потомство, в конце концов заселившее землю. Бачуэ научила людей законам и правилам ритуального поведения (особенно формам почитания разных божеств), а затем она и ее супруг превратились в гигантских змей и снова скрылись в озере. Впрочем, как пишет Симон, богиня являлась потом людям в других местах. Культ прародительницы, связанной со снежными вершинами и горными озерами, распространен и у современных чибчаязычных народов Колумбии, особенно у гуамбиа и у индейцев Сьерра-Невады. У последних мужские культурные герои, аналогичные касикам Согамосо и Туиша, считаются ее сыновьями.

Герой мифа о потопе — самый почитаемый бог муисков Бочика, пробивший золотым жезлом дорогу запруженным водам. В результате земля вновь стала пригодной для жизни, а на реке Фупса образовался водонад Текендама. Бочика почитался как основоположник культурных норм, научивший людей ткать, и ассоциировался с солнцем-Зухэ (тем самым он сопоставим и с упомянутым выше касиком Туиша). Не исключена и его связь с громом и молнией. У гуамбиа молния — это золотой жезл, который бросает живущий на облаках старец. В мифе муисков Бочика пробил дорогу водам, спустившись с неба на радуге (а она, как известно, часто следует за грозным ливнем).

В версии мифа о потопе, изложенной Симоном, противником Бочики, запрудившим воды с целью уничтожить людей, выступает Чибчачум. В наказание Бочика заставил его поддерживать на плечах землю (откуда, быть может, и имя, означающее «опора чибча»). С тех пор, когда Чибчачум шевелится, происходят землетрясения. Миф о хтоническом мужском божестве, движения которого сотрясают землю, известен почти всем колумбийским индейцам, особенно чибчаязычным, причем у гуамбиа соответствующий рассказ включает и мотив потопы. Некогда, рассказывают гуамбиа, появился Педро де Урдималес (имя, конечно, позднее) и затопил землю. Взяв тамбурин, он посадил в него мужчину и женщину, а также по паре животных и сохранил им жизнь. От них происходят нынешние обитатели земли. Когда Педро де Урдималес состарился, он велел себя зарыть, привязав за ноги крепкую лиану и оставив наружу конец. Но люди благоразумно взяли тоненькую травинку и привязали ее к мизинцу старца, а самого его положили в прочный каменный гроб. Если бы они сделали точно так, как просил Педро де Урдималес, он перевернул бы землю, а теперь лишь раскачивает ее. У паис аналогичный персонаж зовется Чаутэ. Он создал нынешних животных и птиц, превратив в них древних людей. Из-за его козней люди удалили Чаутэ в страну, где заходит солнце. Там он лежит в гробу и, когда двигается, сотрясает землю. Согласно представлениям тунебо, землетрясения вызывает висящий в гамаке под

землей человек, к которому после смерти попадают души шаманов. Кабекар причиной землетрясений считает «дьявола», которому бог Сибу велел двигать землю.

Те же темы потопа и землетрясений связаны у колумбийских индейцев и с женским божеством. В мифе чоко (группа чами) рассказывается о двух сестрах, одна из которых провалилась под землю и теперь колышет ее, а вторая стала сиреной — хозяйкой рыб. У мунсков легенда о возникновении водопада Текендама в изложении Пьедраиты немного отличается от записанной Симоном. Запруживает реку и устраивает потоп не кто иной, как Чиа (луна), в другом месте отождествленная Симоном с Бачуэ. История с потопом в этом варианте — завершающий эпизод мифа о противоборстве Бочки и женского божества, изложенного обоими авторами. После того как Бочика научил людей правилам поведения, в стране мунсков появилась женщина редкой красоты, ставшая склонять индейцев к дурному. Ее проповедь имела успех, так как от последователей нового учения требовалось прежде всего пить и веселиться. Возмущенный Бочика (Немкетхеба, Зухэ, Чимисагауа) превратил нарушительницу спокойствия в сову, а по словам других, поместил на небо, где она стала луной — женой солнца (т. е. при тождестве героя мифа с Зухэ — самого Бочки). От некоего Ваки у Чии-луны была дочь, вышедшая замуж за главу демонов, по следовавший в связи с этим длинный рассказ в хрониках опущен.

То обстоятельство, что луной, согласно мунскам, становится в одном случае мужской персонаж (карик Согамосо), а в другом — женский, не случайно и связано, видимо, не только с происхождением мифов из разных местностей. Двойственность именно ночного светила (при том, что солнце всегда описывается как мужчина) — черта, характерная для многих индейских мифологий, особенно в Центральной и на северо-западе Южной Америки. Причины этого пока не вполне ясны.

Ряд особенностей предания о Чии заставляет подозревать, что его сюжет хотя бы отчасти восходит к широко распространенному в Южной Америке мифу о свержении «матриархата» или о неудавшейся попытке женщины захватить власть над мужчинами. В истории о наказании Бочикой «проповедницы дурного» много сходного с подобными мифами огнеземельцев и араукашцев, особенно со сказаниями, записанными в XX в. у индейцев юго-восточной Колумбии. Чиа (она же Бачуэ) весьма напоминает Роми-Куму — отождествляемую с Плеядами богиню-прародительницу племен тукано, которая, после того как мужчины отняли у нее и ее сподвижниц власть, перегородила реку и устроила потоп³.

Прямых аналогий история Чии у современных чибчаязычных племен не имеет, но антиженская направленность сохраняется в некоторых записанных в 50-х годах XX в. текстах паэс. В одном из них герой и покровитель племени Лывап собирается мстить полумифическому народу пихао за смерть брата. Он просит мать по-

дать ему коньсметалку, но та видит вместо нее змею. Лыван берет оружие сам, а матери и сестре велит спрятаться. Так как они замешкались, их поразила молния. Представления о сакральных, запретных для женщины предметах, один взгляд на которые грозит им смертью, тоже широко распространены в Амазонии.

Возвращаясь к мифу о Чи, которая, согласно одним вариантам, была превращена Бочикой в лулу, а другим — в сову, отметим и аналогии между данным сюжетом и мифом чоко о жене верховного божества, превращенной им в сову за страсть к наслаждениям и неверности. Эта тема широко распространена в фольклоре индейцев как Промежуточной области, так и северо-западной Амазонии, а также Парагвая и Аргентины. Вместо совы бывает упомянута любая другая почная птица (например, козодой), которая кричит при свете луны и как бы жалуется на свою судьбу.

Чи, как указывалось, олицетворяет в основном отрицательную ипостась богини-праматери муисков, тогда как Бачуэ — положительную. Хотя последняя в XVI в. почиталась всеми муисками, раньше культ персонажа с данным именем имел, по-видимому, локальный характер. Скорее всего, это был район селения Игуаке, упомянутого как место первоначального обитания Бачуэ. В других селениях та же богиня могла почитаться под иными именами. Нетрудно уловить сходство, порой почти тождество, ряда мотивов в истории Бачуэ и в самом, пожалуй, известном муискском мифе о жене касика Гуатавиты. Ведь именно эта женщина превратилась, по словам индейцев, в божество, которому жертвовал золото Позолоченный человек — «Эль Дорадо». Она — явная ипостась Бачуэ.

Симон рассказывает, что когда-то любимая жена касика Гуатавиты изменила ему. Разгневанный правитель приказал умертвить любовника, а жену заставил съесть интимные части его тела. Поданным Гуатавита велел повсюду распевать песни об этой истории. Не перенеся позора, женщина бросилась в озеро вместе со своей новорожденной дочерью и служанкой. По просьбе касика шаман (хеке), кинув предварительно в воду раскаленные камни, спустился на дно, а вернувшись, рассказал, что жена Гуатавиты живет там в прекрасном дворце у змея и не желает возвращаться. Гуатавита попросил шамана вернуть хотя бы дочь, но тот выплыл, неся мертвую девочку, и ее пришлось возвратить змею. Бывшая жена Гуатавиты стала могущественной богиней, от которой зависит судьба индейцев. Иногда она поднимается над водой и пророчествует.

Миф этот имеет множество аналогий не только по всей Колумбии, но и в других районах Южной Америки. Индейцы разных племен рассказывают, как жена вождя (или вообще все женщины селения) стала изменять мужу с тапиром, змеем или иным животным. Когда мужчины убили любовника, а женщинам дали съесть его мясо, те бросились в реку и превратились в рыб или водных духов. Чисто антропоморфный облик любовника жены Гуатавиты в исто-

рии, переданной Симоном, объясняется, скорее всего, недостаточной информированностью и подготовленностью испанского автора, увидевшего здесь романтический сюжет на европейский манер. Даже в современных перуанских и колумбийских легендах в соответствующих случаях упоминается змей, лишь на время принимающий образ мужчины. Скорее всего, хозяин озера, во дворце которого оказалась женщина, и ее любовник — разные воплощения одного персонажа. Это особенно вероятно, если сравнить текст Симона с очень похожим мифом паэс. Однажды в окрестностях селения появился неизвестный молодой мужчина, ставший любовником местной девушки. Мать выяснила, что в действительности ее дочь соблазнил змей. Когда родился ребенок, из его тела стали выходить маленькие змейки. Как только бабка их выбросила, младенец умер. Мать с горя бросилась в озеро и стала жить в нем с тем человеком, который был ее любовником на земле. Бабка обратилась к шаману, и тот, бросая в воду магические предметы, заставил обитателей озера покинуть его: они вознеслись в черном облаке и переселились на новое место, а озеро после этого высохло.

У индейцев Промежуточной зоны встречаются и другие мифы о том, как земная женщина стала хозяйкой вод. Один такой текст (чами) был уже упомянут. Гоахиро рассказывают о девушке, не желавшей выходить замуж (мотив, близкий мотиву измены: отказ от обычного брака ради сверхъестественного). Она погрузилась в море и стала женой акулы, хозяйкой рыб и крокодилов. Видимо, подобные мифы, как и сюжет о попытках женщин захватить власть, исключительно древние. Они записаны на разных концах Американского континента (у эскимосов и огнеземельцев) и, возможно, восходят еще к периоду, предшествовавшему заселению Нового Света.



Идол. Золото.
Колумбия. Культура кимбайя

Как было сказано, наиболее близкие аналогии мифам мунсков зафиксированы у чибчаязычных народов горной Колумбии. У индейцев североколумбийских низменностей и Центральной Америки их меньше, зато там отмечено много сюжетов, отсутствующих у Симона и Педраиты. Пожалуй, самый интересный — о происхождении земли (первоначальном или после потопа), заставляющий вспомнить евразийско-североамериканский миф о пыряльщиках — персонажах, достающих со дна океана или из преисподней маленький кусочек земли, который растет и превращается в сушу. На большей части Южной Америки этот сюжет не известен. В мифах брибри и кабекар рассказывается, как в начале времен возвышалась только скала и к ней прилетала летучая мышь. Создатель Сибу заметил растения, укоренившиеся на экскрементах мыши, и понял, что та пьет кровь ребенка-земли, заточенного в камне. Этот ребенок был в то же время маленький ягуар, которого охраняла его мать или бабка. Сибу удалось достать младенца из скалы, отвлечь внимание ягуарихи (та занялась измельчением или варкой какао) и сделать из плоти или крови ее сына (внука) землю.

У чоко (группа эмпера) мотив «пыряльщиков» связан с потопом. Бог вместе с животными и птицами (бывшими в то время людьми) оказался на острове посреди затопленной суши. Рыба-меч стала пилить его подножие, и всем угрожала гибель. Сперва по очереди пыряли птицы, но никто не смог достать рыбу, пока, наконец, это не удалось нутрии. Она выплела добычу наверх, вода начала спадать. Поимка чудовищной рыбы описывается в данном случае примерно так, как в североамериканских и сибирских мифах попытки достать горсть земли со дна океана.

Мотив ребенка, которого нужно отнять у матери, чтобы дать людям необходимое для поддержания жизни, в пределах Промежуточной зоны встречается также у ихка, у которых речь, правда, идет не о земле, а о солнце. Эти индейцы рассказывают, что прежде жили в темноте. Мать ребенка-солнца сидела, не выпуская его из рук. Тогда Серанкуа (основатель одной из четырех жреческих династий) стал так красиво петь, что богиня заслушалась и не заметила, как младенец выскользнул от нее и поднялся на небо. По другой версии, строй на музыкальных инструментах люди выманили мать солнца и луны из пещеры — сюжет, очень близкий известной японской легенде о появлении богини солнца Аматерасу. В Южной Америке за пределами Промежуточной области миф о матери, скрывающей от людей своего ребенка, записан в XVII в. в центральной Перу⁴ (в нем богиня в качестве выкупа за украденное у нее дитя дает людям культурные растения — явная перекличка с мифом брибри и кабекар, у которых добытая Сибу земля есть прежде всего плодородная почва).

Сказанным известная мифология индейцев Промежуточной зоны не исчерпывается, однако некоторые сюжеты (о героях-мстителях,

о мировом древе, о демонах, убивающих нарушителей ритуального запрета, и пр.) целесообразнее рассмотреть далее в связи с творчеством народов Южноамериканских низменностей и нагорий.

ОКОЛОКАРИБСКАЯ ОБЛАСТЬ

В континентальной части Околокарибской области (т. е. на севере Венесуэлы) к приходу европейцев жили карибы и араваки. Эти племена давно вымерли или ассимилированы, и об их мифологии сведений практически нет. Население Больших Антиль (Куба, Гаити, Пуэрто-Рика, Ямайка), а также Багамских островов составляли араваки, переселившиеся туда с континента примерно на рубеже нашей эры. На западе Кубы и Гаити сохранились остатки более древнего населения, проникшего на острова несколькими тысячелетиями раньше. На Малых Антилах жили индейцы, называвшие себя карибами, но говорившие на аравакском языке; то были потомки настоящих карибов, прибывших на острова в XIII в., и араваков. Последние относились к другой группе, нежели араваки Больших Антиль. Еще одна отличная от прочих группа араваков занимала остров Трипидад.

Прародиной всех индейцев этого района была Южная Америка, так что культура этих племен, в том числе словесная, была одним из вариантов южноамериканской индейской культуры. Особенно близко сходство между культурой антильских карибов и народов Гвианы.

Основным занятием антильских индейцев было земледелие, занимались они также рыболовством и охотой, знали ткачество, драгоценные металлы. По уровню развития они находились на разных стадиях первобытнообщинного строя.

Уже в XVI в. большинство индейцев было уничтожено либо погибло от непосильного труда и эпидемий. Это касается прежде всего населения Больших Антильских островов. Потому сведений о творчестве индейцев Больших островов меньше, чем о фольклоре Малых Антиль. Но и там записи немногочисленны, и чем они ближе к нашему времени, тем обнаруживают большую степень смещения с мотивами фольклора негритянского населения.

О мифологии араваков можно судить по данным, относящимся к индейцам Гаити (таино) и собранным спутником Колумба Романом Пане⁵. Оригинал его текста не сохранился, а существующие переводы (на итальянский и латынь) не вполне точны, особенно в том, что касается названий.

Согласно представлениям таино, существовало невидимое и бессмертное верховное божество Хокчу Вагуэ Маорокоп, обитавшее на небесах. Известна также его мать, носившая пять имен, и брат Гуака.

К моменту появления европейцев на Гаити наиболее почитаемым местом поклонения аборигенов была пещера Гиоуоукуа, от-

куда, по их верованиям, появились солнце и луна. Первые люди вышли из двух других пещер, причем вышедшие днем были превращены солнцем в камни, деревья и животных.

Первое время люди жили в пещерах, но человек по имени Гуагунона уговорил женщин и детей выйти из пещер и увез женщин на остров Матинино (по-видимому, нынешняя Гваделупа), куда затем удалился и сам; детей же он отправил на другой остров — Гуанин, где они от голода постепенно превратились в лягушек.

Этот миф содержит также рассказ о том, как мужчины, оставшиеся на Гати, искали замену женщинам, как превратили в них бесполое существа, обитавшие на деревьях.

Миф о происхождении моря связан с историей человека по имени Гиаи, убившего своего сына (который, в свою очередь, хотел убить его) и повесившего калебасу (пустую тыкву) с его костями у себя в хижине. Кости эти в дальнейшем превратились в рыб. В отсутствие Гиаи четыре брата-близнеца, мать которых погибла при их рождении, явились к нему в хижину, стали есть рыбу, а услышав, что приближается хозяин, опрокинули калебасу, откуда и излились морские воды. Существует и миф о том, как у этих братьев родились дети от черепахи⁶. Четверем братьям (должно быть, тем же самым) приписывается введение культур маниока и табака, заимствованных ими у каких-то соседних народов. По-видимому, мифы тайно существовали как в повествовательной, так и в песенной формах.

Пантеон и мифология островных карибов представляются в следующем виде.

На небесах находится неизвестное по имени верховное существо или какая-то сила, наделенная бесконечным могуществом. Землю рассматривали как добрую мать, которой люди обязаны всем необходимым для их жизни. Все небесные тела — солнце, луна, звезды, по представлениям карибов, были антропоморфны. Солнце было мужского пола. Его считали повелителем звезд, с одной стороны, запретившим им светить в дневное время, с другой — согревавшим звезды, которые в противном случае заболевали; заболевали они и во время солнечных затмений. Луна считалась существом женского пола. Вначале она светила круглые сутки, но с появлением солнца устыдилась и стала появляться лишь ночью.

Важными мифологическими персонажами являлись некоторые звезды. Существовало несколько мифов о звездах. Одна из них — Ачиноин — повелевала дождем и ветром, другая — Куороумон — приливами, отливами, морскими бурями. Особое место принадлежало Савакоу — сначала это была птица, превратившаяся затем в звезду. Ее сфера действия — сильные ветры и гром. Существовали также мифы о других звездах и, кроме того, о радуге и кометах.

Первые воды на земле возникли из пота и мочи всех этих существ. Воды эти были соленые; пресными они стали только после

того, как вода впитала находившуюся в них соль (есть и другой вариант — см. ниже).

Легендарным предком людей (по некоторым вариантам — и создателем земли) считался Лоукоу. Первые люди появились из его пупка (другой вариант — из ноздрей или из надразов на бедрах). Лоукоу, спустившийся на землю с небес, принес людям маниок и научил их возделывать его, готовить пищу, строить жилища. В одном из вариантов он выступает и как создатель земли и рыб (материалом ему служили куски лепешек из маниока). Мыслился он как существо бессмертное: три дня спустя после своей смерти Лоукоу вознесся на небо.

Вначале земля была мягкой и плоской, гор не было совсем, но солнце заставило землю и небо затвердеть. Согласно этому же мифу, моря вначале не было, но затем верховное существо, разгневавшееся на людей, обрушило на землю потоки дождя. Все жители земли погибли, кроме нескольких человек, которые находились на высокой горе. После этого потопа на земле появились моря, океаны, острова и материка.

Некоторые мифы удалось записать на острове Доминика еще в XX в. Правда, при сохранении древних сюжетов эти тексты функционально уже приближаются к сказке, т. е. перестают быть священной традицией племени и приобретают чисто развлекательный характер. Таков рассказ о любовнике, навещавшем по почтам девушку и оказавшемся ее братом (это выяснилось, когда мать выпачкала его лицо соком местного плода, оставляющего темные следы). Юноша после этого удалился на небо и стал луной, сохранив эти темные пятна навсегда. Сын его, Хнали, стал родоначальником карибов. Когда он вырос, то с помощью колибри поднялся с ним на небо к отцу. За это птица получила награду — красивые перья и хохолок на голове. Подобные сказки широко распространены в Южной Америке. Другой миф повествует о ссоре между зятем и тещей, в результате которой зять убивает тещу и бежит с женой на небо, превратившись в созвездие Ориона. Наконец, еще один сюжет — о женщине, родившей от удава ребенка с человеческой головой и телом змеи, который стал опасен и от которого она попыталась избавиться; в результате сын превратился в часть созвездия Скорпиона.

Еще одна история связана со змеей «собачья голова» (один из видов удава). Если эту змею окурить табачным дымом, ее начинает тошнить и она превращается в юношу, который может научить колдовству тех, кто вызвал его к жизни. Сделавшие это герои в старости отправились на Ориноко (известно, что предки карибов происходят именно из этих мест Южной Америки), где, следуя советам змеи, смогли снова стать молодыми. Здесь интересно упоминание о табаке, игравшем важную роль в религиозном ритуале карибов, и об искусственно вызываемой при этом рвоте после приема внутрь настойки табака.

В предании о Духе Скалы рассказывается о волшебном цветке, дающем власть над любым живым существом. С его помощью обиженная мужем индейка бежала от него с детьми и укрылась в пещере, а преследовавший ее муж превратился в птицу⁷.

Многие сюжеты, распространившиеся в более поздние времена, также связаны с народным творчеством доколумбового периода. Такова, например, сказка о девочке, которую перенесла через бурный поток Матерь Вод (повелительница рыб) и которая вопреки своему обещанию выдала ее. Важную роль в сказке играет Фу-фу (колибри); она должна была проследить за девочкой, но не сделала этого, так как девочка из трех волшебных семечек вырастила три рощи и колибри все время высасывала сок из появившихся у нее на пути цветов. То же можно сказать и о другой сказке — о муже, обнаружившем, что жена его — птица-оборотень, он заставил ее выдать себя и убил.

Эта связь ощущается и в бытовых сказках, хотя здесь гораздо значительнее более поздние наслоения.

ЮЖНОАМЕРИКАНСКИЕ НИЗМЕННОСТИ И НАГОРЬЯ

К числу важнейших этнических групп в рассматриваемой части Южной Америки принадлежат тупи-гуарани (побережье Бразилии, долины Амазонки и ее южных притоков, ряд местностей в Парагвае и восточной Боливии) и некоторые племена, связанные с тупи более отдаленным родством (муцируку в бассейне Тапажоса, тупари в Мато-Гроссо и др.); араваки (Гвиана, бассейны Ориноко, Риу-Негру, Журуа, Пурус, восточная Боливия, верховья р. Шингу); карибы (Гвиана, Венесуэла, верховья р. Шингу); уитото (юго-восточная Колумбия); тукана и ягуа (район близ стыка границ Перу, Бразилии и Колумбии); пиароа, родственные почти вымершим салива (верховья Ориноко); варрау (устье Ориноко); яноама (верховья Ориноко и правых притоков Риу-Негру); тукано (юго-восточная Колумбия); хиваро (восточный Эквадор и северо-восток Перу); пано (перуанская Монтанья и сопредельные районы Бразилии), которым родственны такана (северо-восточная Боливия); же и, вероятно, родственные им бороро (саванны восточной Бразилии и Мато-Гроссо); намбикуара (Мато-Гроссо); карака (огромный речной остров Бапаналь на Арагуае); ботокудо (район Рио-де-Жанейро); гуайкуру, самуко и другие общности племен Чако; она, яганы и алакалуф (Огненная Земля) и др.

Несмотря на этнолингвистическую дробность, в культуре индейцев Южноамериканских низменностей и нагорий много сходного, что отчасти объясняется единством происхождения, отчасти взаимовлияниями, роль которых была особенно велика ввиду частых миграций. В поисках плодородных земель, узкими полосами тянувшихся по долинам крупных рек, и под латинском соседей племена совершали частые и далекие переселения. Как правило, культура обитате-

лей долины была выше, чем у племен, вытесненных к водоразделам, где природные условия менее благоприятны и для земледелия, и для охоты и рыболовства.

С культурными растениями была знакома большая часть южноамериканских племен, живших к приходу европейцев севернее Ла-Платы. В некоторых районах Колумбии, Венесуэлы, восточной Боливии и Амазонии благодаря интенсивному земледелию возникли общества с довольно сложной социальной организацией.

Поскольку у южноамериканских народов не было своей письменности, об их устном творчестве в доколумбов период можно судить лишь по записям европейцев, сделанным в единичных случаях в XVI—XVIII вв., в основном же в XIX—XX вв. К этому времени индейская культура уже несколько столетий подвергалась европейскому влиянию. Прямые заимствования от европейцев в индейском фольклоре сравнительно немногочисленны и обычно легко определяемы, но в результате общего упадка коренного населения словесное творчество значительно обеднело к тому времени, когда его начали изучать фольклористы. Следует поэтому иметь в виду, что в доколумбову эпоху фольклор и мифология индейцев были богаче, сложнее, чем в наше время.

В первобытных индейских обществах различные сферы культуры взаимопроникали друг в друга и сосуществовали в нерасчленившем единстве. Фольклорно-мифологическая, словесная культура была в известном смысле утилитарна. Передача мифов от поколения к поколению играла у индейцев важную роль в деле сохранения норм социальной жизни и обеспечения хозяйственной стабильности. В то же время повседневная хозяйственная деятельность была ритуализована. Каждое сколько-нибудь значительное действие ориентировалось на примеры из мифологии, повторяло воспроизводившиеся образцы и включалось в общую картину мифологического видения мира.

Словесная культура индейцев соответствовала уровню их социально-экономического развития. Она характеризуется синкретизмом, слабой расчлененностью жанров и, как и другие стороны их жизни, была насыщена мифологией. Помимо собственно мифов, среди жанров индейского фольклора следует упомянуть ритуальные песни, заклинания, сказки о животных и былички.

Песни были непременной частью «театрализованных» действий, разыгрывавшихся во время праздников. Обряды инициации мальчиков и девушек, церемонии, совершавшиеся в то или иное время года с целью способствовать плодородию растений и благополучию членов общины, охотничьи праздники, обряды «запугивания» мужчинами женщин — все эти массовые ритуалы, для совершения которых обычно собирались вместе сотни людей, как правило, включали танцы, хоровое пение и появление группы участников в костюмах и масках, изображавших духов, предков и демонов. Пение заключалось в громком и ритмичном скалдировании небольшого числа

повторяющихся фраз, в которых упоминался эпизод из подходящего к случаю мифа или цитировались слова героя мифа. Некоторые слова таких песен становились малопонятными самим исполнителям и превращались в ритуальные формулы. В отдельных случаях хоровое пение было основным видом ритуальной деятельности во время праздника⁸.

Обряды инициации и «запугивания» у большинства племен сопровождались игрой на священных музыкальных инструментах — горнах и флейтах, которые считались воплощениями духов. Мужчины, игравшие на них, сами как бы становились этими духами. Детям и женщинам видеть инструменты запрещалось (часто под страхом смерти).

Музыкальный фольклор южноамериканских индейцев был связан и с трудовой деятельностью. Например, у одного из племен уитото в песне описывался весь процесс выращивания, сбора и обработки клубней маниока. Песню исполняли во время праздничных церемоний. Начиная вождь, задавая риторический вопрос: «Я стар и слаб, брюхо мое голодно, кто посадит маниок на участке?» (Далее — «кто выкопает клубни» и т. д.). Ему отвечала жена, которой вторил хор женщин⁹.

Поскольку охотничьи и земледельческие навыки связывались с верованиями, многие трудовые песни также насыщены мифологией. Особенно строгими табу регламентировалась охота на крупных животных. Индейцы тукано отправлялись убивать тапиров лишь раз в году, распевая при этом песню «Мы идем к жилищу предков» (крупные животные мыслились людьми, изменившими свой облик после смерти)¹⁰.

Танцами, песнями и декламацией сопровождались также другие события, например постройка общинного дома (малоки), возвращение из военного похода. Встречались и полусхематичные импровизации: так, к появившемуся в селении европейцу могли обратиться с песней, в которой на разные лады повторялся вопрос, откуда пришел этот человек и каково его имя. Обычно песни исполнялись коллективно, а темы их имели общественный интерес. Более «интимные» формы фольклора, такие, как любовные или колыбельные песни, у индейцев к востоку от Анд встречались редко. Одно из немногих исключений — хиваро, у которых любовная лирика очень развита¹¹, но современная культура этого племени вообще выделяется своим «индивидуализмом» и до контактов с европейцами могла быть иной.

Важным хранителем фольклорно-мифологической традиции в индейских обществах был шаман. Шаманы делились на несколько категорий. Деятельность высших (которых иногда, пожалуй, правильнее называть жрецами) имела более «теоретический» характер (руководство ритуальной жизнью общины), низших — более «практический» (лечение больных, насылание «порчи» на врага и т. п.). Приняв наркотические средства, шаман вступал в контакт с духами

и переносился в другие миры. При этом он произносил традиционный набор заклинаний и сакральных текстов.

В шаманских заклинаниях раскрываются мифологические представления, характерные для той или иной группы индейцев, однако под специфическим углом зрения. Главное внимание уделяется предметам, которые проникают в тело больного и якобы вызывают болезнь, мифологическим персонажам, благорасположением которых шаман старается заручиться, «топографии» загробного мира. Вот типичный отрывок из заклинания шамана тукано, в котором описываются подводные жилища Хозяина Животных:

«После Дома из Кварца следует Каменный Дом лягушки. После Дома из Зеленого Камня следует Дом из Кварца. В этом доме он (Хозяин Животных) украшен ушными подвесками, которые как бледный огонь. По своим свойствам кварц — как бледный огонь, да. Схватив его, они (шаманы) лишают его этой способности. Схватив его, они поворачивают его и заставляют его сесть. Он сидит, повернувшись, и они дают ему калексасу с напитком из маниока. Схватив его, они его усыпляют и заставляют его все забыть»¹².

Заклинания иногда размеренно декламируются, иногда поются. По свидетельствам очевидцев, это пение бывает весьма мелодичным (например, у шаманов яноама)¹³.

Сказки о животных представляют наиболее «интернациональный» фольклорный жанр. Некоторые характерные сюжеты известны едва ли не всем народам мира. К числу их относится рассказ о том, как слабое, но умное существо обманывает и приводит к гибели сильного, но малосообразительного противника¹⁴. В Амазонии в этих ролях часто выступают черепашонок и ягуар. Индейцы ягуа, например, рассказывают, как ягуар увидел черепашонок, собиравшего ягоды, и попросил нарвать их и для него. Черепашонок полез на дерево и велел ягуару закрыть глаза, потому что с ветвей могут посыпаться ядовитые муравьи. Забравшись, черепашонок бросился вниз и острым краем панциря отсек ягуару голову.

Неудивительно, что впоследствии бразильский фольклор широко заимствовал сюжеты и мотивы индейской сказки о животных. Черепаха (жаботи) стала популярнейшим персонажем устного народного творчества¹⁵. Следует отметить, однако, что у самих индейцев сказка о животных еще не отделилась резко от мифа. Например, многие эпизоды из той же истории о ягуаре и черепахе являются не чем иным, как слегка видоизмененными отрывками мифа о героях-мстителях, о которых будет сказано далее. Во многих сказках сохранились этиологические концовки.

Также связана с мифом и быличка, т. е. рассказ о якобы недавнем, достоверном и личном опыте того или иного человека, обычно о его встрече с демонами и духами. Типична, например, история о том, как предусмотрительный и здравомыслящий человек, часто шаман, предупреждает соплеменников не совершать какой-нибудь поступок, скажем, не есть мясо найденного в лесу и неизвестно кем

убитого животного; не останавливаться на ночлег вблизи озера, в котором обитают духи. Его совет оставлен без внимания. Ночью появляются демоны и убивают или ослепляют нарушителей запрета. Лишь предусмотрительный шаман остается невредим¹⁶, утверждая тем самым свой авторитет.

Былички и мифы на сюжеты такого рода разнятся лишь в одном. В мифах важен этиологический финал, повествующий, скажем, о том, как ослепленные люди наутро попадали в воду и превратились в первых лягушек или рыб или же поднялись в небо и стали громами. Тем самым время действия относится к эпохе творения. В быличках подобной концовки нет, рассказ ведется о как бы недавнем происшествии.

Единственный почти полностью демифологизированный фольклорный жанр представляют у индейцев некоторые аморфные по своей структуре рассказы о войнах с иноплеменниками и о недавних миграциях.

Основу всей культуры составляли мифы. Изложение мифа всегда есть в какой-то мере акт священнодействия, для которого требуется соответствующая обстановка. Нередко шаман рассказывает миф во время совершения очередного обряда. Самое подходящее время знакомства подростков со священной традицией — период инициаций, длящийся по многу месяцев, а то и лет. Вечерами в особой ритуальной хижине, у огня, старшие сообщают молодым о деяниях предков. Но мифы могут рассказываться и в менее торжественной обстановке, когда члены общины вернулись с охоты или с поля, а до сна еще много свободного времени. То, что слушателям все истории хорошо знакомы, не снижает их интереса к повествованию. Речь рассказчика довольно эмоциональна и дополняется жестами. Часто встречаются эротические эпизоды, вызывающие неизменный смех слушателей. Изложение событий лишено сентиментальности, как правило, в нем нет поэтических ухищрений, зачинов, повторов и т. п. Текст не фиксирован строго, каждый рассказчик излагает содержание своими словами. По форме эти рассказы противоположны ритуальным песням и шаманским заклинаниям с их заставшими магическими формулами.

В мифах много эпизодов, отличающихся жестокостью или противоречащих более поздним нормам поведения, например, часто описывается инцест. Слушатели относятся к подобным фактам как к должному, поскольку действия предков не подлежат оценке с точки зрения обычных морали и права. Действие в мифах, как правило, разворачивается в местностях и урочищах, хорошо знакомых слушателям. Исключение составляют кардинальные точки пространства (центр земли, подножия небесных опор по краям света, места восхода и захода солнца). Однако и эти идеальные пункты чаще всего ассоциируются с реальными природными объектами. Например, гора Рораима — высшая точка Гвианского нагорья — почиталась племенами этого района за пень от срубленного мирового дерева.

Варрау отождествляли два холма, расположенные к северу и к югу от дельты Орриноко, с двумя опорами неба¹⁷.

Многие особенности южноамериканской мифологии связаны с тем, что у большинства племен священные сказания не являлись исключительной собственностью замкнутой социальной группы (жрецов), а потому не подверглись субъективному осмыслению и упорядочению. У тех же народов, у которых жреческое сословие достаточно обособилось и канонические мифы стали передаваться внутри жреческих династий, характер изложения изменился. Появились стандартные поэтические обороты, длинные описания сюжетно незначительных эпизодов, героям стали чаще придавать чисто человеческий, а не полуживотный облик. Примером может служить мифология североколумбийского племени коги (см. прим. 2), по тенденции к развитию «ученой» мифологии прослеживаются и в некоторых текстах, записанных в Амазонии — у араваков, восточных тукано и тупи.

Восприятие индейских мифов, а в какой-то мере даже сказок о животных затруднено тем, что в них постоянно упоминаются «экзотические» растения и животные. Фауна птиц и беспозвоночных и особенно флора Южной Америки необычайно богаты, и индейские рассказчики в полной мере использовали эту сокровищницу образов. Для читателя, не имеющего специальной ботанической или орнитологической подготовки, смысл многих эпизодов остается попросту непонятен. Что же касается роли в мифах млекопитающих, то здесь между культурами Старого и Нового Света прослеживаются некоторые параллели. Например, в тех ситуациях, в которых в евразийских мифах действует бык, в южноамериканских фигурирует тапир — животное, по размерам и образу жизни менее других отличное от быка. С тапиром ассоциируется, в частности, созвездие Тельца. Волку и медведю соответствует ягуар. Довольно сходно отношение к лису как к плуту, способному на каверзы и подвохи. Что касается насекомых, и в частности пчел (которые в Америке принадлежат к видам, не имеющим жала), то их роль в южноамериканских мифологиях более значительна, чем в евразийских. Тема вина скорее находят соответствия в мифах об обретении наркотических средств, а не ферментированных напитков из продуктов земледелия.

Для южноамериканской мифологии характерны особые представления о времени и пространстве. Земля имеет форму диска. Ниже и выше ее расположены другие ярусы мироздания. Их соединяет вертикальная мировая ось, отождествляемая с деревом или горой. Перпендикулярно ей (по линии запад-восток или север-юг) проходит горизонтальная ось, представляемая в виде реки (на земле) и Млечного Пути (на небе). Впрочем, сам Млечный Путь обычно воспринимается как река или как дерево. Менее явно выражена третья (тоже горизонтальная) ось, перпендикулярная двум первым. Все эти идеальные линии моделируются во время обрядов. В центре квадратной площадки устанавливается шест с крестом наверху,

ориентированным по сторонам света, или же с осями мира отождествляются столбы и стропила жилища.

Горизонтальная и вертикальная координаты обратимы. Например, в мифах индейцев Колумбии и Венесуэлы срубленное мировое дерево, падая, превращается в реку. В мифе тукуна плывущая по реке солнечная лодка оказывается поднявшейся на небо. Горизонтально лежащее бревно «гуму» в общинном доме тукуано отождествляется с вертикальной мировой осью¹⁸.

Небесный и подземный миры иногда мыслятся во всем подобными земле, но чаще — «обращенными», «перевернутыми». Огонь там холодный, а жители не имеют отверстий в теле и питаются запахами. Небесный мир необязательно имеет положительные, а преисподняя отрицательные ассоциации. Для представлений индейцев вообще не характерен оценочный момент. Судьба души на «том свете» часто мало зависит от поведения человека в этой жизни.

Время, к которому отнесено действие в мифах, — это особая эпоха творения, преобразования мира. Мир тогда был населен людьми-животными, зоо- и антропоморфная природа которых поразному реализуется в разных эпизодах. О происхождении этих первых обитателей земли ничего не сообщается. В мифах карибов вайвай рассказывается, например, о том, что раньше жили люди-обезьяны, люди-кузнечики и т. п. Как-то раз женщина-черепаха заблудилась и попала в жилище людей-ягуаров. Их бабушка имела человеческий облик, но тело ее было покрыто шерстью, а из рта выступали клыки. Прячась от возвращавшихся с охоты сыновей старухи, женщина превратилась в настоящую черепаху¹⁹.

Переход от мифологического к историческому времени связан с истреблением, удалением или метаморфозой людей-животных. В мифах ботокудо, например, люди-животные превращаются в настоящих животных после того, как куница перессорила их и научила соответствующим повадкам. Видовые особенности зверей и птиц — результат личных особенностей их предков-полулюдей (каменный топор дятла-колдуна превратился в его клюв и т. п.). Переход к пышной эпохе связан в некоторых мифах с мировой катастрофой (пожар, потоп, затмение светил), хотя такая привязка этого мотива и необязательна. В мифах тоба (одно из племен гуайкуру в Чако) спрятавшиеся от пожара люди-животные выходят из пещеры после того, как пламя угасло. Те из них, кто сразу открыл глаза, стали животными разных видов, а брат и сестра, не открывавшие долго глаз, — предками людей²⁰.

Мифам индейцев свойствен устойчивый набор типичных персонажей. Ведущим является культурный герой, уничтожающий чудовищ, добывающий различные феномены (полезные растения, огонь, сон, ритуальные песни и пр.), создающий, порождающий или выпускающий из-под земли людей. Поскольку качества героя проявляются лишь в действии, он немыслим вне сравнения с другими персонажами — противником, с которым он борется или который



Слева — сосуд. Бразилия; справа — сосуд. Санто-Доминго, культура таино

одаряет его, и с неудачником, который неумело предваряет или повторяет его действия, тем самым оттеняя положительные свойства героя. В мифе юракаре, например (восточная Боливия), отец и мать героя Тири гибнут, растерзанные ягуарами, он же этих ягуаров побеждает. Когда утонул его брат Кару (пролив сосуд, жидкость из которого залила весь мир), Тири оживил его и т. п.

Противником героя часто является Хозяин Животных или какое-нибудь его частное воплощение (лесной или водный демон, царь стервятников и пр.). У индейцев сложилась богатая демонология. Очень распространены истории о человеческой голове, покинувшей свое тело и преследующей людей и животных, чтобы присосаться к ним. Другой демон прыгает на одной ноге, вторую же, лишённую ступни, использует как пику, заострив торчащую кость. Среди зооморфных существ хтоническими и демоническими свойствами особенно часто наделены жабы (у же, варрау, тукано и др.). Преимущественно для индейцев же характерны мифы о чудовищном орле, похищавшем людей. Всех этих демонов герой побеждает не столько силой, сколько хитростью²¹.

У современных метисов и подвергшихся ассимиляции групп индейцев в результате деятельности миссионеров образы культурных

героев и божеств в основном забыты и вытеснены образами христианской мифологии. Гораздо более устойчивыми оказались представления о демонах и духах-хозяевах, широко проникшие в бразильский фольклор. К их числу относятся Каапора — хозяин леса в мифологии тупи, и Яра — хозяйка вод, превратившаяся в персонаж, близкий европейской русалке²². Во многих районах Амазонии долго сохранялись, возможно живы и до сих пор, предания о Сеуси (женщине, воплощающей созвездие Плеяд), представляемой то юной красавицей, то злой старухой.

В отличие от создателей древних цивилизаций Месоамерики у южноамериканских индейцев не было мифов о становлении мира в целом. Такой вопрос либо вовсе не ставился, либо утверждалось, что все сущее создало то или иное божество, без уточнения — как именно. Происхождение отдельных объектов, стихий, явлений, знаний описывалось как их перемещение или метаморфоза. Так, согласно мифам карибов, орнамент был на шкуре гигантского змея. После встречи с чудовищем один человек научил соплеменников украшать корзины и сосуды. В других мифах брошенные в воду черепки превратились в пороги, пойманные в реке рыбы стали людьми, упавшие в воду люди, наоборот, рыбами.

У всех земледельческих народов Америки распространены мифы о происхождении культурных и полезных диких растений, прежде всего тех, которые занимали главное место в питании (маис, маниок) или были связаны со сферой магии, культа (табак, лесные растения, содержащие наркотические вещества; растения, содержащие красящие пигменты). Особенно часто встречаются три мотива: растения появляются из тела или из могилы живого существа (как правило, ребенка или старухи); добываются героем у их первоначального хранителя или хранительницы; отыскиваются на дереве, представляющем одну из форм мирового дерева. В мифе племени аруа в восточной Бразилии девушка зачала ребенка от человека-оленья. Ее возлюбленный стал приносить ей маниок, маис, бататы, а когда родился мальчик, он показал ему дерево, на котором все это росло. В мифе уитото у женщины-луну и водяного змея родился сын, который на четвертый день превратился в дерево со зреющими на ветвях плодами — маником, арахисом и всеми прочими культурными растениями. Срубив это дерево, люди завладели плодами.

Повалить волшебное дерево часто оказывается непросто, так как благодаря чарам того или иного существа надрубленный ствол к утру зарастает. Этот мотив встречается в мифах же, различных племен Колумбии (куна, чоко, чимила, гуахибо). Возможно, он связан с тем, что рубка леса считалась главным, самым трудоемким занятием в цикле земледельческих работ (индейцы практиковали подсечно-огневое земледелие и поэтому каждые несколько лет бывали вынуждены расчищать новый участок для посева).

Многие племена (же, хиваро, уитото, араваки и др.) полагали,

что до того, как в распоряжении людей оказались культурные растения (или огонь, чтобы жарить мясо), им приходилось есть гниющую древесину или землю.

Мифы о происхождении огня (точнее, огня в очаге) почти повсеместно повествуют о похищении у хозяина огня головни или искры. Нередко похитителем либо первоначальным владельцем оказывается лягушка. Иногда герою требуется похитить огонь у стервятников. Для этого он принимает облик мертвого животного. Когда птицы слетаются на запах падали, он хватается искру или самого царя стервятников, требуя в качестве выкупа огонь (гуарайю, бакайри, каража и др.). Сходный эпизод бывает включен в мифы, повествующие о похищении не огня, а иных ценностей, например меда.

Мифы о происхождении воды имеют в виду ее конкретные формы: реки, море, дождь, влага внутри тех или иных растений. Море или река вытекают из разбитого сосуда, из ствола срубленного дерева (обычно того самого, на ветвях которого растут все плоды), образуются из небольшого водоема, края которого расходятся. В мифах карибов вытекшие из ствола воды первоначально вызывают всемирный потоп. Чтобы спастись, Сигу, сын главного божества, собрал всех зверей на вершине другого дерева, а тех, кто не мог лазить, запер в пещере. Ночью (вместе с наводнением настала тьма) Сигу бросал вниз семена и, когда понял по звуку, что они больше не падают в воду, спустился. В мифе гуарани герой вместе с братом решили погубить ягуаров, убивших их мать. Они заманили ягуаров на мост и обрушили его, после чего берега реки начали расходиться и она превратилась в море. В мифе тукуна человек поспорил с птицами, что он перепрыгнет лужу, но лужа превратилась в Амазонку, а он так и остался стоять, опираясь на противоположные края и став гигантским фикусовым деревом с нависшими над водой воздушными корнями. В мифе огнеземельцев боа филин и его внук колибри победили колдунью, которая держала у себя всю воду. Ту ее часть, в которую попала кровь старухи, колибри зачерпнул и выплеснул на север, где теперь болота и соленые озера. Метая камни, он расколол землю, и образовались проливы и острова.

Происхождение солнца и луны, как правило, связано с метаморфозой антропоморфных героев. Например, огнеземельцы рассказывали, что некогда эти светила жили на земле и были мужем и женой. В то время женщины обмалывали мужей, уверяя, что с ними находится дух, требующий от мужчин повиновения. Узнав об обмане, мужчины во главе с солнцем свергли господство женщин, предводительницей которых была луна, и с тех пор сами стали стращать своих жен именем того же духа. Преследуя жену, солнце загнал ее на небо и до сих пор пытается там настичь. Следы этого мифа сохранились и у чилийских арауканцев²³.

Мифы о свержении «матриархата» или о наказании женщин за

попытку проникнуть в тайну мужских обрядов записаны не только на крайнем юге Южной Америки, но и у индейцев верховьев Шингу, Чако (чамакоко), Мато-Гроссо (иранше), юго-восточной Колумбии, у мундуруку, тукуна, араваков Гвианы. Вероятно, они были и у индейцев Промежуточной области (см. выше). Мифы призваны объяснить происхождение ритуалов антиженской направленности, которые у индейцев весьма близки соответствующим обрядам пауасов и австралийских аборигенов и, скорее всего, восходят к эпохе палеолита. Патроном этих ритуалов считается женское (так у огнеземельцев — чамакоко, видимо, пиароа) или мужское (типологически это более поздняя форма) хтоническое божество. На северо-западе Амазонии метисы называли подобного демона Юрупари, откуда это имя попало в этнографическую литературу. Сами индейцы именуют его по-разному и отождествляют, в частности, с ленивцем и муравьем²⁴. Следует особо подчеркнуть, что мифы о былом господстве в обществе женщин (как и тесно связанные с ними предания об амазонках) никоим образом не могут быть использованы для доказательства реального существования «матриархата» в прошлом. У такана отмечена любопытная инверсия данного сюжета — о свержении «патриархата» (мужчины прятали от женщин охотничью добычу; узнав об обмане, те истребили мужей; когда подросло новое поколение, охотники стали отдавать мясо женам и матерям и поступают так до сих пор)²⁵.

Мифы всех племен уделяют внимание происхождению лунных пятен. Обычно это отметины, полученные персонажем еще на земле, например следы побоев мужа-солнца на лице луны. В этой связи очень широко распространен мотив incestа брата с сестрой. Ягуа, например, рассказывают, что к одной девушке кто-то приходил по ночам. Решив опознать своего любовника, та вымазала ему лицо темным соком плода генипа. Это оказался ее брат. Не сумев отмыть пятна (заметные на его лице до сих пор), он от стыда поднялся на небо и стал луной. Когда родившийся от этой связи сын подрос, он встал на горящий костер и превратился в солнце (ср. выше очень похожий миф у карибов Доминики).

В других случаях индейцы видят на луне силуэт фантастического ягуара, который убежал на небо, спасаясь от героя (у юракере) либо преследуя луну (у чиригуано). Нападением космического чудовища объясняют и затмения светил. Иллюстрации этого мотива получили распространение в современном народном искусстве (например, вышивки на рубашках индейцев народности купа в южной Панама²⁶). Фазы луны — это ее открывающийся и закрывающийся глаз (у хиваро) либо чрево, насыщающееся и худеющее, поворачивающееся с боку на бок (у тоба), бережное и разрешающееся от бремени (у хиваро, у южнобразильских куташо).

Звездная мифология связана с календарным циклом. Появление над горизонтом тех или иных созвездий оповещает индейцев о том, что пришла пора охотиться на определенных животных, ловить

рыбу, собирать те или иные фрукты или дикий мед. В мифах эта связь небесных объектов с растениями или животными находит свое фантастическое объяснение.

Особенно часто в мифах упоминаются Орион и Плеяды. Широко распространен рассказ о том, как группа охотников, преследуя добычу, оказалась на небе. При дележе мяса одного человека обделили, и он в отместку сжег дерево, служившее связующим звеном между землею и небом. Охотники так и остались на небе, превратившись в созвездие Плеяд. Перемещение на небо часто связано с расчленением тела персонажа на земле. Так, в одном из карибских мифов рассказывается о женщине, покинувшей своего мужа с любовником-тапиром. Чтобы муж не смог ее преследовать, она отрезала ему ногу. Все же человек догнал беглецов и, в свою очередь, отрубил тапиру голову. Все персонажи оказались на небе. Женщина превратилась в Плеяды, голова тапира — в Гиады (Альдебаран — его глаз), а человек без ноги — в созвездие Орiona.

Независимо от интерпретации отдельных созвездий звезды вообще могут восприниматься как глаза некоего существа или существ, как души предков, как цветы на ветвях мирового дерева или, напротив, дырочки в его густой кроне, сквозь которые пробивается свет. У индейцев Чако и Бразильского нагорья очень популярны истории о женщине-звезде, спустившейся на землю к одинокому юноше.

Мифы о происхождении ночи и дня повествуют обычно о том, что некогда на земле царил вечный (длинный) день либо вечная (длинная) ночь. Действия героев приводят к тому, что темные и светлые часы начинают размеренно чередоваться. Мотив длинной или первой ночи (а также солнечного затмения) связан с мотивом «бунта вещей» — оживлением предметов, угрожающих людям. В мифе тупи, например, рассказывается, что некогда ночи не было. Чтобы достать ее, жена одного индейца послала троих слуг к своему отцу, великому змею, который хранил ночь в орехе, в глубине вод. На обратном пути слуги из любопытства вскрыли орех. Тотчас наступила тьма, и различные предметы превратились в зверей и птиц (корзина — в ягуара, рыбак с лодкой — в утку и т. п.). Дочь змея отделила день от ночи, а слуг превратила в обезьян.

Важное место в индейской мифологии занимает тема происхождения людей и социальных институтов. Большинство эпизодов о происхождении людей распределяется по трем главным версиям: превращение в людей части древних людей-животных (или же их порождение героем, который сам происходит из числа первых обитателей земли, имевших неопределенную природу); спуск или подъем людей на землю из другого мира; изготовление или вылавливание в реке первых человеческих существ культурными героями. Тукано полагают, что первые люди приплыли с низовьев реки, отождествленных с подземным миром, в больших лодках-змеях. Согласно мифам тупари Мато-Гроссо, люди вышли на свет через

отверстие в земле. Они представляли собой уродливые, звероподобные существа — кинно, пока герои их не «доделали». Когда вымрут последние индейцы, оставшиеся под землей кинно снова поднимутся и заселят землю. Варрау утверждают, что люди жили в прошлом на небе. Пущенная однажды стрела пронзила твердь, и люди увидели землю. Они стали спускаться вниз по веревке. Одна беременная женщина застряла в отверстии, поэтому самые мудрые из людей спуститься вниз не смогли.

Тема происхождения смерти (короткой жизни) связана с двумя основными мотивами: «роковой прецедент» и «ложная весть». Например, в мифе тулари умирает сын главного героя, а его брат мешает воскресить мальчика; с тех пор люди после смерти не ожидают. В мифе санема (северные яноама) Омао хотел сделать людей из прочной древесины, но нетерпеливый Соао выбрал мягкую, поэтому жизнь людей коротка. В мифе тупиязычных шипая некий персонаж решил сделать людей неуязвимыми. Для этого он стал пускать в них стрелы, запретив на время вступать в связь с женщинами. Стрелы отскакивали от тел, не причиняя вреда. Один человек нарушил запрет, поэтому стрела пробила его грудь и люди остались уязвимы.

Мотив «ложной вести» заключается в том, что слова божества, требующего сменить кожу, чтобы сохранить молодость, не слышат или не понимают люди, но слышат змеи, пауки и деревья с опадающей корой, которые с тех пор меняют кожу и молодеют. Этот мотив особенно распространен в Монтанье, по берегам Амазонки и в Гвиане.

У некоторых племен мотив нерасслышанных или неверно понятых слов встречается и при объяснении, почему животные, которые должны были быть хищниками (олень, тапир), стали питаться травой. У бороро, напротив, травоядные животные и птицы верно слышат обращенные к ним слова героев Бакороро и Итубори и отныне перестают есть людей.

Чрезвычайно своеобразны южноамериканские мифы о происхождении окраски птиц. Украшения из пестрых перьев играли в культуре индейцев такую огромную роль, которую можно сравнить разве что со значением золота и самоцветов у народов Европы. Ношение украшений из перьев обуславливалось множеством правил и табу. Яноама, например, остерегаются употреблять перья слишком яркой окраски, так как это может вызвать гнев божества, имеющего облик попугая огненно-красного цвета. Когда однажды люди, забыв осторожность, убили множество ярких птиц и, как безумные, начали надевать на себя все новые и новые блестящие наряды, это привело к пожару, во время которого сгорел весь мир²⁷.

В мифах индейцев Амазонии, Гвианы, Чако, Монтаньи, восточной Бразилии рассказывается о том, как некогда люди-птицы убили огромную змею или иное существо и раскрасили свои тела, кто красной кровью, кто синей желчью, кто желтым жиром, так что

с этих пор оперение у всех стало неодинаковым и многоцветным. Из некоторых мифов ясно, что убитая змея не что иное, как радуга. Эта тема бесконечно варьируется, например, сами птицы могут возникать из частей тела убитого существа или из пожелтевших, позеленевших и т. п. трупов людей, утопленных радужным змеем. У камаюра верховьев Шингу речь идет об окраске рыб, а не птиц.

К. Левин-Строс очень точно заметил, что спектр радуги и птичьего оперения в «зрительном коде» индейских мифов превращается в хроматическую гамму в «слуховом коде»²⁸. Если в одних текстах рассказывается о происхождении птичьей окраски, то в других — голосов. Отсюда переход к еще одной теме: в мифе хиваро убитые змея люди-животные расходятся с праздника каждый со своим языком. Весьма вероятно, что в ходе дальнейшего развития на основе данного сюжета сложился бы миф о разделении человеческих языков (типа истории о Вавилонской башне). К моменту появления европейцев этого, однако, не случилось. Индейская мифология оставалась настолько архаичной, что проблема этнических различий между людьми была в ней едва затронута. Главное внимание уделялось теме выделения людей из мира животных. Иноплеменики не рассматривались как полноценные люди, а скорее сближались с животными или демонами.

Этиологическим мифам у индейцев противопоставлены эсхатологические, повествующие о будущей гибели земли в результате мирового пожара, потопа, нападения чудовищ или иной катастрофы. Предполагается, что, как и после уже случавшегося потопа, в будущем спасутся лишь избранные. Представления о грядущей гибели мира были особенно разработаны у тупи-гуарани. Их шаманы-пророки утверждали, что лишь те, кто в момент катаклизма окажутся в «стране без зла», смогут его пережить. В этой стране не существует смерти и не надо работать. Имелись три главные версии того, где находится «страна без зла»: в зените неба, за океаном, в центре земли. Для того чтобы взлететь к небу, необходимо было обрести легкость во время многочасовых и даже многодневных танцев. Те, кто надеялся обрести «землю без зла» за океаном или внутри материка, снимались с мест и совершали переселение за тысячи километров в поисках этой блаженной страны²⁹.

Не только отдельные мотивы, но и сюжеты индейских мифов сходны у множества разноязычных племен, хотя набор мотивов в них варьируется от племени к племени. Таков, например, миф о герое, попавшем в дом демона и спасшемся благодаря связи с его дочерью (в ослабленной форме: герой просто вступает с ней в контакт). У варрау, например, охотник Нохи-абасси увидел на берегу реки великаншу, ловившую рыбу. Великанша поймала его и унесла к себе, чтобы съесть. Нохи-абасси, однако, поправился ее двум дочерям, и те уговорили мать пощадить его. Младшая дочь вышла за него замуж и помогла бежать. Близок к этому сюжету другой миф, в котором действуют герой и его брат-неудачник. Последний гибнет

от руки демона, герой же обманывает того или успешно с ним борется и оживляет брата. Так происходит в мифе гуарани, в котором рассказывается, как людоед Чарна убил и съел младшего брата, луну. Старший, солнце, собрал его кости и оживил его, а затем, дав Чарна свою огненную корону под видом украшения из перьев, сжег людоеда. Широко распространен и рассказ о супружеской неверности: какой-либо персонаж, часто брат (у тукапо), иногда сын (у араваков кампá) протагониста пытается соблазнить его жену; протагонист наказывает преступников. Все эти сюжеты, как и те, о которых пойдет речь дальше, насыщены этнологическими эпизодами. В упомянутом мифе варрау, например, герои превращаются в созвездия (Плесьды, Гиады и пояс Ориона), у гуарани же из пепла сгоревшего Чарна возникают жалящие насекомые, а его борьба с братьями вечно повторяется на небе во время солнечных и лунных затмений.

Среди более длинных и сложных сюжетов прежде всего следует выделить миф о героях-мстителях, почти повсеместно распространенный не только в Америке, но и в Евразии. В первой части мифа мать и отец героев (или кто-нибудь один из родителей) гибнут от руки антагониста — иноплеменика, демона или зверя, во второй — сын или сыновья убитых, выросшие в доме антагонистов и случайно узнавшие о судьбе родителей, мстят за них. У обитателей южноамериканских лесов и саванн в роли мужского антагониста почти всегда выступает ягуар. С ним вместе находится демонический женский персонаж — его мать или жена, которая может быть не только ягуарихой, но и лягушкой, оленихой и пр. Один из антагонистов более, другой менее свиреп: он (или она) сохраняет близнецам жизнь и воспитывает их. В мифах тупи-гуарани, карибов и некоторых других племен мать героев пускается на поиски оставившего ее мужа и теряет дорогу в лесу. Ягуары пожирают ее, а в животе находят младенцев. Когда близнецы вырастают, они не только убивают антагонистов, но и добывают принадлежавшие тем блага (растения, огонь). В некоторых мифах одно и то же лицо выступает и в роли отца (или матери) героев, и в роли антагониста. Так, в мифе тоба женщина превращается в ягуара, убивает своего мужа и преследует своих детей. Это преследование завершается ее гибелью.

В конце мифа герои обычно удаляются с земли, например превращаются в светила. Перед описанием этого финального события бывают вставлены другие эпизоды, например те истории о неверной жене и о герое и его брате-неудачнике, которые упоминались выше как самостоятельные сюжеты. Сын главного героя считается первым человеком, первым вождем (у тукуна), а если ребенок одного из братьев умирает (у юракаре, гуарани), то именно с ним связывается мотив происхождения смерти («роковой прецедент»). Такого рода мифологические циклы, когда различные мотивы и эпизоды связываются с деяниями одного «клана» персонажей на протяже-

нии нескольких поколений, у южноамериканских индейцев не бывают оформлены в связный эпос. Для создания его необходима письменная фиксация текста, выполненная каким-то одним лицом. В данной ситуации таковым может быть лишь этнограф. Французский исследователь М. де Сиврьё проделал интересный опыт: сгруппировав разрозненные мифы макиритаре (Венесуэла) в целостное повествование, он прочитал индейцам получившийся текст, и те внесли в него необходимые уточнения. Так родился великолепный эпос «Ватунна»³⁰.

К мифу о героях-мстителях сюжетно близок миф «о сыновьях змея». В нем рассказывается о том, как женщина стала любовницей змея или, сама того не ведая, зачала от него магическим образом. Ее сын или сыновья еще до рождения выходят у нее из утробы, забираются на дерево, достают для нее плоды, а потом возвращаются в материнское чрево. Узнав о происхождении, люди убивают змеенышей, но из их тел вырастают индейцы-иноплеменники и мстят с той поры людям племени, к которому принадлежит рассказчик. Согласно другому варианту, люди убивают змея-отца, поэтому родившиеся от женщины змеи всевозможных видов отныне кусают людей. Известны и другие варианты сюжета, в той или иной форме распространенного по всей Америке. Например, в мифе яганов, живущих на Огненной Земле, где почти нет ни змей, ни плодовых деревьев, младенец выходит из чрева матери, превращается на время во взрослого мужчину и бросает ей с вершины дерева древесные грибы.

Юрупари, упомянутый выше в связи с ритуалами антиженской направленности, тоже считался по некоторым версиям сыном змеи. В страхе перед колдовскими способностями ребенка люди сожгли его, но из праха демона выросла огромная пальма. Из ее коры и древесины были сделаны священные горны и флейты, сохранившие голос Юрупари. Из пепла возникли также москиты и змеи³¹. Подобные версии известны и в иных вариантах.

Еще один миф, широко известный в Южной Америке, получил условное наименование «о разорителе гнезд». Согласно первому варианту сюжета, герой (обычно подросток) оказывается в ловушке на вершине дерева или скалы, откуда он не может слезть без посторонней помощи. Он попадает туда по вине старшего родственника или свойственника, который велит ему достать из птичьего гнезда птенцов или яйца. Рассердившись на героя по незначительному поводу, родственник отбрасывает от дерева лестницу и уходит. Во второй части мифа герой попадает к существам, наделяющим его различными благами: огнем, культурными растениями, умением охотиться на крупных животных, знанием ритуалов. Сверхъестественный покровитель помогает герою сперва освободиться из ловушки, а затем вернуться домой. Кроме того, он защищает его от других обитателей «иного мира». Данный вариант сюжета (с несколькими модификациями) представлен главным образом у племен

же и у карибов юго на севере Колумбии. Покровителем подростка чаще всего является ягуар — хозяин огня.

Второй вариант мифа распространен в различных областях Южной Америки (он известен также народам Северной Америки и центральной Сибири). В основе сюжета лежит ревность: спутник героя отбрасывает лестницу от дерева, обрезает веревку, по которой тот спустился в пещеру, и т. п., так как желает овладеть его женой или, напротив, стремится отомстить за оскорбление. Мифологические существа (например, обладающие магическими знаниями хищные птицы) приходят герою на помощь, исцеляют его, если он был болен, и наделяют своим шаманским искусством. Вернувшись к людям, герой мстит сопернику.

Также по всей Америке распространены мифы о «волшебной жене». В них рассказывается о том, как молодой мужчина встретился с прекрасной женщиной — хозяйкой растений, рыб и т. п. Та дарит свои блага, но после того, как ее обижают, уходит от людей и иногда мстит им. В мифе хиваро, например, охотник встретил водную богиню Цунги. Она привела его в свой дом, где было изобилие рыбы. Затем они пошли в дом охотника, но, так как Цунги опасалась ревности его первой жены, она пряталась днем в корзине, принимая облик змеи. Женщина нашла змею и бросила в огонь, после чего начался потоп. Спасся только охотник с дочерью, и от этой пары произошли люди. В мифе тупи молодой вождь Ару овладел спавшей на берегу женщиной. Это оказалась Сеуси, мать всех растений. Ару и его соплеменников она превратила в жаб. В мифах же волшебная жена — это звезда, принесшая людям культурные растения, а затем удалившаяся на небо, в мифах гоахино и варрау — хозяйка меда, которой достаточно опустить в воду палец, чтобы получился вкусный напиток.

Распространенную категорию индейских мифов составляют такие, где герой или героиня отправляется в путешествие, во время которого встречается с разнообразными животными и демонами. Мифы, записанные у племен восточной Бразилии, обязательно включают в этом случае рассказ о переправе через реку на спине крокодила (жакарé). Крокодил провоцирует седока на оскорбительное высказывание с тем, чтобы иметь моральное оправдание его проглотить. Видя, что это не удастся, он готов сожрать героя и без оправданий, но тот разгадал его замыслы. Схватившись за нависавшую над водой ветку, герой вовремя оказывается на берегу и кричит оттуда крокодилу все, что о нем думает.

В мифах индейцев Боливии этот мотив трансформировался: вместо героя действует неудачник и плут, а путешествие происходит не в горизонтальной, а в вертикальной плоскости. Оказавшись на небе, лис или оцелот спускается по веревке на землю. Он дразнит пролетающих мимо попугаев, но когда те грозят обрезать веревку, отрекается от своих слов. В конце концов терпение попугаев кончилось, они порвали веревку клювами, и лис разбился.

Всякого, кто предпринимает исследование индейской мифологии, не может не поразить ее сходство (на уровне как мотивов, так и сюжетов) с мифологиями Старого Света. Это сходство способствовало влиянию индейского фольклора на креольский, а с другой стороны, облегчало в процессе аккультурации восприятие индейцами библейской мифологии и распространение занесенных из Европы сказочных сюжетов.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Fernández de Piedrahita L.* Historia general del Nuevo Reino de Granada. Bogotá, 1942, t. 1, p. 31—34; *Simón P.* Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales. Bogotá, 1882/1892, t. 2, p. 242—323.
- ² Далее приводятся некоторые важнейшие источники по народам: бари (*Villamañán A. de.* Cosmovisión y religiosidad de los Bari. — *Antropológica*, 1975, N 42, p. 3—27); роахпо (*Perrin M.* L'extraordinaire et le quotidien. Mythe ou fantasmes goajiro? — *Antropológica*, 1976, N 44, p. 59—115); гуамбиа (*Hernández de Aíba G.* Nuestra gente «namuy misaq». Tierra, costumbres y creencias de los indios guambianos. Popayán, 1965. 127 p.); ихка (*Lucena Salmoral M.* Informes preliminares sobre la religión de los Ijca. — *Revista Colombiana de Antropología* (далее: RCA), 1966/1969, vol. 14, p. 221—260); кабакар и брибри (*Bozzoli de Wille M. E.* Symbolic Aspects of Brihri roles on the occasion of birth and death. — In: Sex roles and social change in native Lower Central America. Urbana, 1982, p. 142—165; *Stone D.* The Talamancan tribes of Costa Rica. — *Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology*, 1962, vol. 43, N 2); коги (*Reichel-Dolmatoff G.* Los Kogi, vol. 2, Bogotá, 1951. 318 p.; *Preuss K. T.* Forschungsreise zu den Kagaba. Mödling bei Wien, 1926. 423 S.); куна (*Nordenskiöld E.* An historical and ethnological survey of the Cuna Indians. Göteborg, 1938. 686 p.; *Holmér N. M.* Cuna chrestomathy. — *Ethnologiska Studier*, 1951, vol. 18. 192 p.); наэс (*Nachtigall H.* Tierradentro. Archäologie und Ethnographie einer kolumbianischen Landschaft. Zürich, 1955. 327 S.); пана (*Loveland F. O.* Watch that pot or the Waksuk will eat you up: an analysis of male and female roles in Rama Indian myths. — In: Sex rôles, p. 124—141); тунебо (*Stoddard D. R.* Myth and ceremonial among the Tunebo Indians. — *Journal of American Folklore*, 1962, vol. 75, p. 147—152); чоко (*Chávez M.* Mitos, tradiciones y cuentos de los Indios Chami (Chocó). — *Boletín de Arqueología*, 1945, vol. 1, t. 2, p. 133—159; *Wassen S. H.* Estudios chocoes, I. — *Ethnologiska Studier*, 1963, vol. 26, p. 7—78); юко (*Wilbert J.* Yupa folktales. Los Angeles, 1974. 191 p.).
- ³ *Bidou P.* Représentations de l'espace dans la mythologie Tatuyo (Indiens Tucano). — *Journal de la Société des Américanistes* (далее: JSA), 1972, t. 61, p. 67.
- ⁴ *Torero A.* El quechua y la historia social andina. La Habana, 1980, p. 225—226.
- ⁵ *Fouchard J.* Langue et littérature des aborigènes d'Ayiti. P., 1972. 172 p. Раздел «Околокарибская область» написан А. Д. Дридзе.
- ⁶ *Александренков Э. Г.* Индейцы Антильских островов. М., 1976, с. 198—201.
- ⁷ Легенды и сказки индейцев Латинской Америки. М.; Л., 1963, с. 242—246.
- ⁸ *Pinton S.* Les Bari. JSA, t. 54, N 2, 1965, p. 247—333.
- ⁹ *Whiffen T.* The North-West Amazons. London, 1915, p. 199—200.
- ¹⁰ *Reichel-Dolmatoff G.* Desana animal categories. — *Journal of Latin American Lore* (далее: JLA). Los Angeles, vol. 4, N 2, 1977, p. 289.
- ¹¹ *Harner M. J.* The Jivaro. People of the sacred waterfalls. Garden City, 1973. 233 p.

- ¹² *Reichel-Dolmatoff G.* Desana curing spells: an analysis of some shamanistic metaphors. — *JLAL*, 1976, vol. 2, N 2, p. 177.
- ¹³ *Barandiarán D.* Mundo espiritual y shamanismo Sanema. — *Antropológica*, 1965, N 15, p. 17.
- ¹⁴ См.: Прodelки хитрецов / Сост. вступит. ст. и общая редакция текстов Г. Л. Иермякова. М., 1977.
- ¹⁵ *Tastevin P. C.* A lenda do Jabutí. — In: *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, 1927, vol. XV, p. 387—427.
- ¹⁶ *Chávez M.* Mítica de los Siona del alto Putumayo. — In: *Miscelánea Paul Rivet*, México, 1958, t. 2, p. 141—142; *Soares Diniz E.* O xamanismo dos Índios Makuxi. — *JSA*, 1971, t. 60, p. 85.
- ¹⁷ *Ogilvie J.* Creation Myths of the Wapisiana and Taruma. — *Folklore*, 1940, vol. 51, N 1, p. 64—67; *Wilbert J.* Geography and telluric lore of the Orinoco delta. — *JLAL*, 1979, vol. 5, N 1, p. 129—150.
- ¹⁸ *Reichel-Dolmatoff G.* Amazonian Cosmos. Chicago; London, 1971, p. 104—110.
- ¹⁹ *Waiwai Fock N.* Religion and Society of an Amazonian Tribe. — In: *Nationalmuscets skrifter, Etnografisk Roekke*, Copenhagen, 1963, t. VIII, p. 39—46.
- ²⁰ *Palavecino E.* Notas sobre la mitología chaqueña. — Homenaje a F. Márquez-Miranda. Madrid, 1964, p. 287; *Karsten R.* Indian tribes of the Argentine and Bolivian Chaco. — *Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanorum Litterarum*, 1932, vol. IV, N 1, p. 213.
- ²¹ Ввиду огромного количества изданий, в которых опубликованы индейские мифы, невозможно каждый раз указывать использованные источники. Изданные нескольких сотен текстов, принадлежащих индейцам Южной Америки к востоку от Анд, см.: *Lévi-Strauss C.* *Mythologiques*. P., 1964—1968, t. 1—3. Довольно подробный перечень мифологических мотивов содержится также в кн.: *Métraux A.* *Ensayos de mitología comparada sudamericana*. — *América Indígena*, México, 1948, vol. 8, N 1, p. 9—30.
- ²² *Santa-Anna-Nery J. de.* Folk-lore brésilien. P., 1889.
- ²³ *Dowling Desmadryl J.* Religión, chamanismo y mitología mapuche. Santiago de Chile, 1973, p. 125; *Gusinde M.* Männerzeremonien auf Feuerland und deren kulturhistorische Wertung. — *Zeitschrift für Ethnologie*, 1926, Bd. 58, H. 3—4, S. 264—270, 278—282, 287—288.
- ²⁴ *Hugh-Jones S.* The palm and the Pleiades: initiation and cosmology in north-west Amazonia. Cambridge, 1979, p. 193; *Stradelli E.* La leggenda dell'Iurupari. — *Bolletino della società geografica italiana*, 1890, t. 27, p. 668—670.
- ²⁵ *Hissink K., Hahn A.* Die Tacana. Stuttgart, 1961, S. 369—370.
- ²⁶ *Hartmann G.* Molokana. Volkskunst der Cuna, Panama. — *Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde*, Berlin, 1980, Bd. 37, Taf. 69, 70.
- ²⁷ *Barandiarán D.* El fuego entre los indios Sanema-Yanoama. — *Antropológica*, 1968, N 22.
- ²⁸ *Lévi-Strauss C.* Op. cit., t. 1, p. 285—327.
- ²⁹ *Métraux A.* Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud. P., 1967, p. 11—41.
- ³⁰ *Civrieux M.* Watunna. An Orinoco creation cycle. San Francisco, 1980, 195 p.
- ³¹ *Arhem K.* Observations on life cycle rituals among the Makuna. — In: *Göteborg etnografiska museum*. Årstryck, 1978, Göteborg, 1980; *Saake W.* Die Yuruparilegende bei den Baniwa des Rio Issana. — In: 32 International Congress of Americanists. Copenhagen, 1958, S. 271—279.

МИФОЛОГИЯ, УСТНОЕ ТВОРЧЕСТВО НАРОДОВ АНДСКОЙ ОБЛАСТИ

ИНКИ-КЕЧУА

Государство инков-кечуа Тауантинсуйо (или «Четыре стороны света, соединенные между собой»), с которым встретились испанские завоеватели, было наследником древнейших цивилизаций. Это раннеклассовое государство, близкое по своим чертам древним восточным деспотиям, обладало сложной социально-политической структурой. Господствующие касты («инки по крови», «инки по привилегии», вожди племен и общин) существовали за счет эксплуатации и угнетения различных социальных категорий трудящейся части общества (в разной степени поработоченные общинники, рабы и т. д.).

Официальная инкская историческая традиция насчитывала 13 Единственных Инков, правивших страной до вторжения в нее испанцев. Особенно важное значение имело правление Инки Куси Юпанки, более известного под именем Инки Пачакутека (от «Пачакутичек», или «Тот, кто перевертывает мироздание», т. е. реформатор, преобразователь). С ним предание связывает победу инков-кечуа над своими главными соперниками в Центральном Андах — чанками. Победа над чанками в середине XV в. создала возможности для возникновения огромного инкского государства Тауантинсуйо. В момент вторжения в Тауантинсуйо испанцев страну раздирала междоусобная борьба между сводными братьями Атауальпой и Уаскаром, двумя претендентами на инкский престол.

Среди важнейших достижений культуры населения Тауантинсуйо, воспринявшего открытия своих предшественников, фигурировали высокий уровень организации государства и армии, проведение переписей населения в фискальных целях, земледелие с использованием грандиозных ирригационных сооружений, удобрений и искусственных насыпных террас по склонам гор, животноводство, широкое использование металлов для оружия и орудий труда (в частности, бронзы), развитые ткачество, архитектура и строительная техника, великолепные дороги и мосты, прекрасно налаженная почтовая служба с использованием «кипу» — оригинального коммуникативного средства («узелковое письмо»). Иероглифическое письмо имело крайне ограниченное распространение среди небольшой части инкской верхушки, жречества и знати. Календарь инков был основан на солнечном и лунном годе.

Культура инков — это поистине панперуанская культура, и не только потому, что она оказывала влияние на соседние народы, но и потому, что унаследовала все ценные элементы предшествующих

культур. Многочисленные факты свидетельствуют, что инки целенаправленно стремились включить в свой обиход все достижения предшествующих цивилизаций, даже проводили реставрационные работы древнейших памятников архитектуры, внося при этом элементы своей культуры. Нечто подобное характерно и для духовной культуры инков, в том числе мифологии и словесного творчества. Однако проследить их генезис и связь с духовной культурой древнейших андских цивилизаций Чавин, Паракас, Наска, Чиму, Тиауанако — задача едва ли выполнимая при современном уровне знаний.

Очевидно, до своего появления на исторической арене кечуа находились под сильным влиянием тиауанакской культуры. Уже в то время их предки могли поклоняться всемогущему тиауанакскому богу Уиракоче, отождествив его с образом своего древнего тотемного божества Инти (Солнце). Позже, встав во главе кечуанского союза племен и завоевав побережье, они берут в свой пантеон древнего бога этих мест «Творца мира и света» Пачакамака как еще одно из воплощений Уиракочи-Инти. Такая же судьба постигла древнего бога Тикси («Основа сущего») и бога воздуха «Кон» — «Творца людей». В результате возникает сложный образ Инти — Кон-Тикси-Пачакамак-Уиракоча. Поскольку он выступает в различных «видимых» на изображениях или в природе (солнце) ипостасях (упомянуты лишь пять основных из них), то, естественно, возникает представление о его другой, некой общей, невидимой сущности. Так в процессе перехода от политеизма к относительно монотеизму у инков и у других древних кечуа складывается официальная концепция «Единого Вездесущего, Всемогущего и Незримого Бога», по отношению к которому все иные многочисленные божества становятся в положение детей, жец, слуг и служанок.

Правящая династия инков по крови считалась отпрыском солнца, Единственный Инка — правитель его земным олицетворением; почитание Инки-солнца было центром религиозных культов. Помимо официального пантеона богов Тауантинсуйо, среди общинников-земледельцев сохранялись культы древнего земледельческого божества Пачамамы (матери-земли), матери-воды, Повелителя Гор, тотемические культы кондора, пумы.

Для отправления религиозных культов содержалась целая армия жрецов; человеческие жертвоприношения практиковались в исключительных случаях и в крайне ограниченных размерах.

Сведения о мифологии инков сохранились в неполном объеме.

Космогонические мифы древних кечуа объясняли появление земли как проявление воли богов (обычно Пачакамака или Уиракочи). Что же касается луны, планет и звезд, то им отводилась роль жены солнца, его сестер, родственников и слуг. Каких-либо мифов о происхождении самого солнца, подобных, например, месоамериканским, до нас не дошло.

Космологическая мифология инков воспринимала вселенную как единое целое, состоявшее из отдельных миров. Согласно официальной инкской догме, оказавшей свое влияние на все проявления инкского искусства, таких миров три: Хамаи Пача — Верхний, Звездный Мир, куда после смерти уйдут достойные и безгрешные, Урин Пача — Нижний Мир, обитель греха и соблазна, и Уку Пача — Внутренний Мир, заключенный в сердцевину земли, куда после смерти уходят дурные люди. Если в Верхнем Мире люди после смерти живут в праздности и спокойствии, то во Внутреннем Мире жизнь была очень тяжелой, полной тревог и недуг.

Имелись также ипые, неофициальные космологические концепции.

Эсхатологические мифы упоминаются хронистами весьма отрывочно. Тем не менее, исходя из этих данных, можно прийти к заключению, что счет времени, как и в древней Месоамерике, велся по «солнцам» (т. е. по эрам)¹, причем, каждая эра заканчивалась катастрофой (потоп, затмение солнца) и гибелью человеческого рода. Правда, в отличие от месоамериканских мифов здесь не говорится (а если и говорится, то крайне туманно) о гибели самого мира.

Господствующее положение, которое занимала в обществе каста инков, формально сохранившая черты родоплеменной организации, предопределило широкое распространение мифов о происхождении рода инков.

Согласно одному из них, из пещеры, расположенной в долине Апуримак, вышли четыре брата Айяр: Качи, Манко, Учу и Аука. Одетые в роскошные одежды, сопровождаемые своими женами, они шли в поисках места, где бы могли построить столицу великой державы. Самым сильным и ловким из братьев был Качи. Из своей украшенной золотом пращи он мог метать камни до самых облаков. Позавидовав силе и ловкости Качи, братья хитростью заманили его обратно в пещеру и замуровали вход. Три брата продолжали свой путь, как вдруг увидели в вышине гигантскую птицу с человеческим лицом, от которого исходило сияние. Качи (это был он) возвестил, что прощает братьям обиды и будет огнем их покровителем. Во время дальнейших странствований Учу превратился в камень. Аука и Манко достигли долины Куско и основали город. Через два года умер Аука, и Айяр Манко стал полноправным правителем города и основателем династии Единственных Инков (т. е. инкских правителей).

Хронисты зафиксировали различные варианты этого мифа², за которым, видимо, скрываются реальные события, связанные с внутрирегиональными миграциями древних племен кечуа, с борьбой против других групп, с их внутренними раздорами и, наконец, с образованием союза кечуанских племен во главе с инками.

Существовал и другой миф о происхождении инков, зафиксированный хронистами также в различных вариантах³. Отец-солнце

этот жезл в землю. Произошло это в долине Куско, где сын солнца первый Инка и его сестра и жена и основали свое царство.

Один из вариантов мифа прямо указывает на то, что первый Инка — Манко Капак выполнял волю какого-то могучего человека, появившегося в городе Тиауанако, центре великой цивилизации, непосредственной предшественницы инкского общества.

Сочетание собственно инкской мифологии с образами мифологии других народов Андской области, равно как и заимствование художественных приемов и их обогащение, привело к становлению четкой жанрово-тематической системы инкской словесности. Будучи порождением в конечном итоге канонизированной мифологии, эта система не во всем совпадала со своей прародительницей. Мифологические идеи, образы и сюжеты в эпоху расцвета Тауантинсуйо уже далеко не всегда выполняли функции объяснения мира, а служили в условиях усиливающегося процесса классовообразования средством выражения политических и художественных симпатий и вкусов тех или иных социальных слоев.

Можно проследить два основных пути возникновения социально разнородных культур в Тауантинсуйо. Один путь — это канонизация какой-то части мифологических образов и сюжетов жреческой прослойкой и затем вхождение их «сверху» в отпочковывающееся от мифологии словесное искусство. Другой путь — органическое бытование в народном творчестве тех образов и сюжетов, которыми жречество пренебрегало и которые тематически были связаны главным образом с трудовой деятельностью. Этот процесс, однако, не обрел, да и не мог обрести, всеобъемлющего характера. Целый ряд конкретных проявлений культуры был общим как для «хатунруа», т. е. широких народных масс, так и для «инкакуа», господствующих слоев, тем более что в «империи» инков в силу специфических условий исторического развития имелось много пережитков первобытнообщинного, доклассового общества — гораздо больше, чем в рабовладельческих деспотиях Старого Света.

Дети инкской знати постигали основы официальной идеологии, культуры и искусства, во многом носившего сакральный характер, в специальных школах, в которых преподавали мудрецы-амауты. Среди прочего занятия в таких школах предусматривали заучивание сакрализованной генеалогии инков, преданий (видимо, часто в поэтической форме). Однако ни династических хроник, ни мифологического, героического или исторического эпоса древних кечуа не сохранилось. О характере повествовательного искусства инков ничего не известно, так как хранившиеся в одном из залов инкского дворцового комплекса Кори-Канча в Куско полотна с иероглифическими письменами были уничтожены испанцами.

Сведения о характере поэтического искусства инков-кечуа более обширны. У инков существовало разделение профессий светского профессионального поэта (арауик) и авторов сакральной поэзии, в качестве которых выступали жрецы, знать и (во всяком случае,

<i>Мужчины</i>	Айяу хайли, айяу хайли! Где же прекрасная ньюста? Где семена для посевов?
<i>Женщины</i>	Славься, сеятель, славься!
<i>Мужчины</i>	Айяу хайли, айяу хайли! Солнце могучее! Отче! Благослови наши нивы!
<i>Женщины</i>	Славься же, Солнце, славься!
<i>Мужчины</i>	Айяу хайли, айяу хайли! Чрево самой Пачамамы, Жизнь и плоды нам дающей.
<i>Женщины</i>	Слава тебе, Пачамама! ⁶

Исключительным богатством отличался лирический по своему характеру музыкально-поэтический жанр арауи, включавший в себя несколько поджанров: харай арауи — песня любовного страдания; санк-ай арауи — песня прощения, искупления; коси арауи — песня веселья; сумак арауи — песня красоты; варихса арауи — песня изящества и т. д.

Ниже приводится фрагмент сумак арауи:

Ушла голубка, ушла родная.	Коса чернеет на белой шее
Голубка, где ты?	Моей подруги,
Тебя зову я, не уставая.	Бровей изгибы еще стройнее,
Но нет ответа.	Чем радуг дуги.
Звезда — моей неверной имя.	
На небе нашем	Найти слова для взглядов милой
Ее не спутаешь с другими,	Не в силах разум,
Она всех краше.	Как будто утром взошли над миром
Луна и солнце друг с другом	Два солнца разом.
	спорят, Ресницы милой разят, как стрелы,
Хотят светила	В них яд, в них чары.
Снять в горящем веселом зоре.	Чье сердце встать бы не захотело
Подруги милой.	Под их удары? ⁷

Произведения, принадлежавшие к жанру уауаки, обычно исполнялись на праздниках луны или во время охраны посевов от набегов животных. Известный боливийский писатель и литературовед-кечуолог Хесус Лара дает такую характеристику уауаки, включающего в себя элементы обрядовой поэзии и любовной игры: «Этот жанр, наполненный особым ароматом, пелся в форме диалога. Несколько развязное любовное чувство, отточенное страстью ухаживания, остроумие мужчин и едва заметная оборонительная позиция со стороны женщин наполняли его жизненной правдивостью»:

<i>Принцы</i>	Ты только при свете луны
	Да!
	Делаешь вид, что зовешь,
	Да!

Известны также два декламационных жанра — арануай и уанка. Арануай напоминает жанр басни, но мораль как таковая не формулируется, а подразумевается. Как и у европейцев, лиса — весьма частый персонаж. Только у древних (как и у современных) кечуа лиса — неудачник, простодушный и наивный, а в качестве хитреца выступает обезьяна. Живые и веселые арануаи исполнялись (в том числе в театрализованной форме) во время коллективных сельскохозяйственных, а также общественных работ, декламировались для воинов во время тяжелых походов.

Противоположностью юмористического насмешливого арануайя была элегическая уанка, выросшая, по всей вероятности, из плача:

Прохладная тень от дерева,
Дорога жизни,
Чистая струя водопада, —
Ты ушел.

В тебе, как в густой листве,
Мое сердце свило гнездо.
Под твоей благодатной сенью
Расцвело мое счастье.

Как же можно, чтоб ты уходил
Совсем одиноким.
Неужели ты никогда
Не откроешь глаза?

По какой же дороге пойдешь ты
Оставляя меня?
Неужели ты никогда
Не откроешь уста?

Какое же дерево нынче
Меня защитит своей тенью?
Какой водопад мне подарит
Прохладу и песню свою?

Как могу я остаться на свете
Совсем одинокой?
Вся вселенная стала теперь
Для меня лишь пустыней¹⁰.

Некоторые уанки отражали конкретные исторические события. С жанрами арануай и уанка, очевидно, связан генезис древнего кечуанского театра. Во всяком случае, об этом говорит тот факт, что именно этими терминами обозначались представления, которые

весьма приближенно можно сопоставить с европейскими понятиями трагедии и комедии. Спектакли разыгрывались обычно на открытых площадках — арануа, вокруг которых собирались зрители.

Отсутствие общедоступной системы письменности усиливало значение театральных представлений. Очевидно, что такие спектакли, строившиеся на основе сюжетов из мифологических или исторических преданий, носили импровизационный характер и в то же время следовали традиционному канону. Упоминания о театральном искусстве у инков-кечуа содержатся в ряде хроник XVI в., особый интерес представляют данные о том, что в 1555 г. во время празднеств в Потоси ставилось восемь спектаклей¹¹. Один из них воспроизводил историю происхождения Единственных Инков, восшествия на престол первого Инки Манко Капака, завоевания им десяти провинций, сцены Праздника Солнца (Инти-Райми) и т. д. Второй спектакль посвящался подвигам Единственного Инки (одиннадцатого по счету, согласно традиции) Уайна Капака.

Трагедия Уаскара и его близких, ставших жертвами жестокости Атауальпы, — содержание третьего спектакля.

Четвертый спектакль отражал актуальные для того времени события: вторжение испанцев и гибель «империи» инков. О содержании остальных четырех спектаклей хронист, к сожалению, умалчивает.

Но вполне достаточно изложения содержания первых четырех, чтобы понять их социальное предназначение — утверждение официальных концепций правящей верхушки о законности инкской царской династии, об истинности официального культа и т. п. Существовали сюжеты, выходившие за пределы официальной идеологии инков.

К такого рода произведениям относилась уанка «Апу-Ольянтай», известная в драматургической «транскрипции», выполненной на латинице в колониальный период (см. ч. IV, гл. II). В основе сюжета «Апу-Ольянтай» жизненные перипетии неустрашимого воина, вождя правителя Аптисуйо, одной из областей государства инков. Не являющийся «инкой по крови», он становится вождем народного восстания против деспотизма. Видимо, бунтарское содержание драмы ставило «Ольянтай» вне официального инкского репертуара.

Второй образец древнекечуанской драматургии, дошедший до наших времен и называющийся «Уткха Паукар», включает в себе все признаки арануая. В основе сюжета предание о двух братьях — Уткха Паукар и Уткха Майта. Оба они влюблены в прекрасную юную Има Сумах (в переводе с кечуа — «Какая красота!»). Стремясь избежать соперничества и ссоры между собой, братья одновременно просят руки Има Сумах, предоставляя ее отцу, правителю области, решить, кто из них более достоин этого. Отец решает отдать дочь тому, кто быстрее сможет изменить направление горного потока так, чтобы он протекал возле самого дома Има Сумах.

Паукар, будучи одним из военачальников в инкской армии, бро-

сает на выполнение этой работы тысячи подчиненных ему воинов. Младшему же брату, Майте, помогают лишь несколько друзей. Но дружба и любовь оказываются сильнее многотысячной армии. Через два месяца воды потока заплескались по каналу, проведенному Майтой и его друзьями. Престарелый курака (т. е. общинный вождь) выполняет свое слово.

Разъяренный поражением Паукар объявляет войну младшему брату. На клич Майты и его друзей собираются многочисленные дружины. Военное счастье улыбается то старшему, то младшему брату. Согласно традиции, оба брата в этом случае должны вступить в личное единоборство. Паукар пачного сильнее Майты, и, кажется, исход борьбы уже решен. Но в последний момент он подавляет свой несправедливый гнев, в благородном порыве признает права брата и примиряется с ним.

По художественным достоинствам и по социальному звучанию «Уткха-Паукар» уступает «Апу-Ольянтаю». Однако это произведение также свидетельствует о высоком уровне древнекечуанской драматургии и дает богатый материал для изучения жизни инкского общества, в частности его культуры.

Возникновение Тауантинсуйо было тесно связано с процессом становления единого для государства языка как средства общения между населением его различных районов, завоеванных инками.

В результате проведения специальной государственной политики инки достигли значительных успехов в деле быстрого распространения в завоеванных областях многих элементов своей материальной и духовной культуры, а также языка кечуа. В правление инки-реформатора Пачакутека изучение языка кечуа стало обязательным для всех жителей Тауантинсуйо¹². Постепенно на средства межплеменного общения «руна-сими» (т. е. кечуа) превращался в родной язык населения инкской державы, в язык многочисленной народности кечуа, вбравшей в себя разнородные этнические эле-



Пачакамак — бог — творец мира и света. Перу. Культура инков-кечуа



Сосуд—кero с предполагаемыми иероглифическими письменами.
Перу. Культура инков-кечуа

менты. Это, в свою очередь, способствовало распространению на всей территории Тауантинсуйо инкских критериев словесного творчества, системы жанров и конкретных произведений, хотя различные социальные группы и различные этносы покоренных территорий по-разному реагировали на ассимиляторскую политику инков.

КОЛЬЯ-АЙМАРА

Большую стойкость в сохранении своей этнической самобытности проявили скотоводческие племена колья (аймарá), населявшие обширные районы, ныне входящие в пределы Перу, Боливии и Чили. Сами формы хозяйственной деятельности у этих племен были таковы, что их повседневная жизнь слабо поддавалась контролю со стороны

инкского государственного аппарата, а воздействие земледельческой культуры кечуа не могло быть особенно эффективным ни в материальной, ни в духовной сфере. Не случайно, язык аймара занял в Тауантинсуйо второе место после кечуа по числу говорящих на нем. Однако в культуре колья и кечуа возник целый ряд общих черт и явлений, тем более что этническое слияние различных племен и народностей Тауантинсуйо представляло собой не односторонний процесс, сводящийся исключительно к кечуапизации, а взаимодействие между культурами различных этносов, в результате которого инки и другие кечуа неизбежно должны были испытывать влияние со стороны подчиненных племен. Общие моменты, наблюдались прежде всего в мифологии. Будучи подданными Единственного Инков, аймара должны были, хотя бы номинально, признавать мифологические версии о происхождении рода инков, о культурной миссии Манко Капака и Мамы Окльо, а также религиозные догмы кечуа. Но вопрос о взаимодействии культур древних кечуа и аймара следует рассматривать осторожно, так как некоторые общие сюжеты и образы в мифологии кечуа и колья могли появиться не только в результате заимствования, но и этногенетического родства этих двух групп. Кроме того, аймарасские мифологические сюжеты могли быть заимствованы кечуа, развиты и обогащены ими и возвращены впоследствии жителям страны Кольясуйо. Так, некоторые исследователи, касаясь мифа о происхождении рода инков, высказывают гипотезу об аймарасской этимологии самого имени «первого инки»¹³.

Среди собственно аймарасских мифов наибольшей известностью пользовалось сказание о жестоком и безжалостном правителе Макури и поборнике добра и братства между людьми «культурном герое» Тунупе, наделенном способностью творить чудеса¹⁴. Со временем (после завоевания Кольясуйо инками) миф о Тунупе, «слуге Уиракочи», стал известен в разных частях Тауантинсуйо¹⁵.

Если наличие тесной связи и взаимодействия между мифологией древних кечуа и аймара не вызывает сомнения, то значительно меньше известно о влиянии инкской жанрово-тематической системы на поэтическое творчество колья. Составленный в начале XVII в. словарь аймара позволяет строить предположения о самом факте влияния, однако его масштабы и конкретные формы не известны¹⁶.

МАПУЧЕ-АРАУКАНЦЫ

Иначе складывались отношения инков с их южными соседями — мапуче (араукадцами), сыгравшими значительную роль в истории и доколумбовой, и колониальной Америки. Стремлению инков установить господство в стране, называемой сегодня Чили, не дано было осуществиться, так как сопротивление мапуче оказалось непреодолимым. Тем не менее даже такая драматическая форма контактов, как война, привела к взаимодействию культур и к определенному влиянию инкской цивилизации на язык и духовную жизнь мапуче.



Главный счетчик и хранитель кину.
Рис. Ф. Гуамана Помы де Айалы. Перу

Мифология земледельческих и охотничьих племен мапуче наитеснейшим образом была связана с древнейшими формами религиозных воззрений и обрядов (анимизмом, магией и тотемизмом), основывалась на них и находила в них свое выражение. Каждое существо, явление и предмет (в том числе и предмет, изготовленный руками человека) были наделены особой духовной силой, которая оказывала решающее влияние на их судьбы и на их отношение к человеку¹⁷. Для воздействия на эту силу, дабы поставить ее в благоприятные или неблагоприятные к людям отношения, «калку» (шаман, связанный со злыми силами) и «мачи» (шаман, воздействующий, главным образом, на силы добра) должны были в совершенствовании владеть силой слова. Так, заклинания, творимые

мачи, призывы духов, содержащие часто образные и яркие описания нужд, страданий или надежд конкретного лица, семьи, рода, племени или народа, являют собой образцы поэтического мастерства.

Помимо индивидуальных магических действий, совершаемых рядовыми членами племени, калку или мачи, древним арауканцам были хорошо известны и коллективные магические обряды, на основе которых сформировались сложнейшие массовые празднества «тшавын», праздник благодарения, и «нгильятун», праздник мольбы к главному арауканскому богу, полное имя которого Чао Нгенечен (прародитель и правитель). Во время празднования тшавына и нгильтуна исполнялись заклинания, священные гимны, перемежаясь с трудовыми и военными песнями и другими видами народного словесного творчества.

Есть основания предполагать, что в глубокой древности Чао Нгенечен выступал в образе конкретного предка тотема, и лишь в результате длительных и сложных социально-этнических процессов рождается абстрактный образ божества — первого и главного персонажа, складывавшегося у мапуче межплеменного пантеона. Впрочем, это отнюдь не означало исчезновения тотемизма; к моменту появления в стране испанцев его общественная значимость была еще очень высока. Многие исследователи обращают внимание на роль тотемических воззрений и принципов в системе родства и социальной организации в целом¹⁸. Но тотемические воззрения пронизывали и арауканскую мифологию. Так, в наиболее ранних вариантах широко распространенного среди мапуче мифа о противоборстве сил добра и зла во время всемирного потопа бог Трентрен, спасший араукан от потопа, выступает в образе змеи¹⁹. Среди тотемов у мапуче фигурировали Небо, Солнце, Камень, Золото, Вода, Река, Море, Кондор, Пума, Волна, Тюлень, Чайка, Серая Цапля, Лисица, Попугай, Обсидиан, Снег, различные растения. Этот пантеон тотемов создавал широкую основу для художественного мифотворчества и находил в нем свое выражение, утверждение и развитие.

Интересен миф о происхождении мапуче, также основанный на тотемических верованиях. В незапамятные времена один житель равнин отправился в горы за дровами, захватив с собой своих малолетних детей — сына и дочь. Когда они уже достигли вершин, разыгралась стихия: море обрушилось на землю, реки вышли из берегов. Отец поскользнулся и был поглощен пучиной. Через мгновение к скале, на которой находились дети, прибило ствол огромного дерева, с которого спрыгнули пума и лисица. Когда стихия успокоилась и воды опали, голодные звери вознамерились пожрать детей. Однако горе и слезы малышей смягчили сердца хищников, и они стали заботиться о сиротах: добывать для них пищу, защищать от опасностей. Дети выросли и дали начало роду мапуче, унаследовавшему от пумы ее силу, а от лисицы — ее мудрость.

Космологические и теологические мифы мапуче представляли землю в виде квадрата, центр которого был населен самими мапуче.

Над земным миром такими же квадратными слоями располагались два «злых» и четыре «добрых» неба-мира. Самое верхнее из них было обиталищем четырех наиболее могущественных богов во главе с Нгенеченом. И хотя небеса по своим очертаниям и структуре точно повторяли землю («мапу»), они были прозрачны, с тем чтобы боги могли наблюдать за всем, что происходит в мирах, расположенных ниже, вплоть до земли. Ниже находилось небо, населенное четырьмя «лунными» богами, которые следили за плодovitостью живых существ и продолжительностью их жизни, а также за их питанием. Третье «доброе» небо находилось во власти Уэльелуэ (планета Венера), в подчинении у которого находились все звезды. Уэльелуэ помогает знахарям излечивать болезни. Самое нижнее «доброе небо» располагалось поверх туч. Здесь собирались вместе бог войны Уэйчафе, бог грома Тралкан, а также души военных вождей и воинов, погибших в сражениях за родное племя. Вожди и воины повторяют свои подвиги, совершенные ими когда-то на земле, и помогают своим живым соплеменникам в вознесении молитв к верховным богам. Злые боги жили в двух самых нижних небесах-мирах, расположенных между тучами и землей. Каждый из шести миров имеет свой цвет.

С другой стороны, у древних мапуче существовали также аграрные мифы с дуалистическим разделением вселенной на мать-землю и отца-небо, оплодотворяющего ее дождем.

В качестве одного из главнейших жанров словесного творчества мапуче выступало ораторское искусство. На это, в частности, указывают данные, касающиеся воспитания подрастающего поколения: «Он (юноша. — Авт.), — сообщает известный французский путешественник Д'Орбиньи, — должен в совершенстве знать историю своего народа, своего племени, своих вождей, а также своих врагов; географию мест обитания, а самое главное — он обязан понять важность сохранения чистоты языка и необходимость быть хорошим оратором. С этой целью мать или старцы с первых же лет жизни ребенка убаюкивают его, рассказывая о славных деяниях предков, с особым краспоречием описывая тех, кто как-то проявил себя в различных обстоятельствах... Ученики постепенно начинают овладевать искусством красноречия; они присутствуют на публичных церемониях и докладах, которые организуют их родители после возвращения с охоты или из военного похода. Можно нередко видеть двенадцатилетних детей... тренирующихся в произнесении панегириков или обращений. Взрослые, наблюдая за их успехами, всячески поощряют детей, постоянно повторяя, что дар слова — это главное отличительное качество человека»²⁰.

В другом месте Д'Орбиньи пишет: «...больше всего на свете они ценят дар слова; ведь, чтобы стать главными вождями, уважаемыми и любимыми всем народом, нужно обладать красноречием, пламенностью и прочувзованностью речи и особенно — способностью придать своим мыслям поэтическую форму с помощью воображения»²¹.

Об особом месте, которое занимало ораторское искусство в системе духовной культуры араукашцев и родственных им племен, имеются свидетельства в ряде сочинений²², в том числе и в знаменитой эпической поэме «Араукана» Алонсо де Эрсильи.

Несмотря на то что араукашское общество не знало расчленения на классы, имущественная и социальная дифференциация уже имела место, что содействовало появлению зачатков профессионального искусства. Общественное признание приходило к араукашскому поэту (энтулли) в том случае, если, обращаясь к печальной или грустной тематике, он мог вызывать у аудитории слезы, а воспевая удачный поход или какие-либо другие приятные события, — бурную радость. Прочитируем четверостишие из элегии на смерть погибшего вождя по имени Некоулантей:

Я оставил Некоулантея
В смертоносной земле Тильки.
На печальных холмах ее
Стал он тенью и мотыльком²³.

Основой поэтического искусства была импровизация с помощью клишированных приемов и средств. Искусство импровизации превратилось в стойкую традиционную черту культуры араукашского народа и живет до сих пор.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ de la Vega Inca Garcilaso. Comentarios reales de los Incas. Lima, 1939, T. 1, p. 149; Imbelloni J. Los vocablos «pachacuti» y «pachacutec». Buenos Aires, 1939.

² de la Vega Inca Garcilaso. Op. cit., p. 106—107; Montesinos Fernando de. Memorias antiguas historiales y políticas del Perú. Cusco, 1957, p. 5—6; Betanzos Juan de. Suma y narración de los Incas. Biblioteca Peruana. Lima, 1968, T. III, p. 210—214, etc.

³ de la Vega Inca Garcilaso Op. cit., p. 99—105; Phelipe Huamán Poma de Ayala. El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno. La Paz, 1944, p. 81—86; Cieza de León Pedro. El señorío de los Incas Yupanquiz y de sus grandes hechos y gobernación. Biblioteca Peruana. Lima, 1968, T. III, p. 33—34, etc.

⁴ Choy E. Desarrollo del pensamiento esclavista en la sociedad de los Incas. Lima, 1961, p. 99—100. Перевод здесь и далее выполнен автором главы с языка кечуа.

⁵ de la Vega Inca Garcilaso. Op. cit., t. I, p. 205—206.

⁶ Lara J. La literatura de los quechuas. La Paz, 1909, p. 194—195.

⁷ Ollantay. Cuzco, 1958, p. 38—39.

⁸ Lara J. Op. cit., p. 49—50.

⁹ Ibid., p. 52—53.

¹⁰ Ibid., p. 212—213.

¹¹ Ibid., p. 57—58.

¹² de la Vega Inca Garcilaso. Op. cit., t. II, p. 243.

¹³ Portugal M. Noticia arqueológica de la Provincia Manco Capac. — Khana, La Paz, 1954, vol. III, No 5 y 6, p. 49.

¹⁴ Guzmán A. Breve historia de Bolivia. La Paz—Cochabamba, 1960, p. 35—36.

¹⁵ Ponce Sanguines C. Tunupa y Ekako. La Paz, 1969.

- ¹⁶ *de Torres Rubio D.* Arte de la lengua aymara. Lima, 1966.
- ¹⁷ Наиболее полно этот вопрос освещен в труде чилийского исследователя Альваро Боркеса Скеуча «Предыстория и этнография мапуче» (*Borquez Squeuch A.* Prehistoria y antropología de los mapuches, p. 314—322).
- ¹⁸ В советской научной литературе этот вопрос достаточно подробно рассмотрен в работе: *Зиберт Э. В.* Арауканы. — В кн.: Народы Америки. М., 1959. Т. 2.
- ¹⁹ *Zapater H.* Notas de viaje por el País Araucano. — *Anales de arqueología y etnografía.* Mendoza-Argentina, 1959, t. XI, p. III; *Gregorio A.* Las piedras animadas y los espíritus dueños de los cerros, lagos y rios del Neuquén. — Cuadernos del Instituto Nacional de Investigaciones Folclóricas, t. 1, Buenos Aires, 1960, T. II, p. 177.
- ²⁰ *Dessalines d'Orbigny A.* Viaje a la América Meridional. — *Biblioteca Indiana*, Madrid, 1958, t. III, p. 486.
- ²¹ *Ibid.*, p. 495.
- ²² *Mac Cann Willam.* Viaje a caballo por la República Argentina. — *Biblioteca Indiana*, Madrid, 1962, t. IV, p. 544—545; *Guinnard A.* Tres años de esclavitud entre los patagones. — *Biblioteca Indiana*, 1962, t. IV, p. 11.
- ²³ *Dessalines D'Orbigny A.* Op. cit., p. 495.

Часть вторая

КОНКИСТА И ЗАРОЖДЕНИЕ ЛАТИНОАМЕРИКАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (XVI в.)

*Открытие Америки и судьбы
американских культур*

Пolemика о Новом Свете

*Генезис новых духовных
традиций*

*Испаноамериканская
литература XVI в.*

*Творчество народов Америки
в XVI в.*

*Первые памятники бразильской
литературы*



КОНКИСТА, СУДЬБЫ АМЕРИКАНСКИХ КУЛЬТУР И ПОЛЕМИКА О НОВОМ СВЕТЕ

Открытие и завоевание Америки стали крупнейшим катаклизмом мировой истории, повлекшим за собой на протяжении последующих столетий возникновение нового расово-этнического и культурного сообщества. Особенности этих всемирно-исторического значения событий обуславливались прежде всего огромным разрывом в общественном развитии встретившихся миров. Американские общества достигли раннеклассового уровня, Западная Европа находилась на переломе от Средневековья к новому времени — принципиально новому этапу в жизни всего человечества. Открытие Америки было одним из вершинных моментов Возрождения — всеобъемлющего процесса нового познания мира и самопознания человека, когда впервые, как писал Ф. Энгельс, произошло открытие Земли¹.

Атлантическим странам Испании и Португалии выпала роль совершить то, что было подготовлено всем ходом развития европейского общества, и не случайно иногда говорят, что Америку открыл итальянский Ренессанс, детьми которого были и Колумб, и картограф Паоло Тосканелли, и Веспуччи, и живший в Испании первый историк Нового Света Пьетро Мартире д'Ангьера (в испанской традиции — Педро Мартир).

Одной из важнейших причин, побуждавших к далеким экспедициям, являлась, как известно, острая потребность складывавшегося европейского рынка в имевших меновую ценность золоте, серебре, драгоценных камнях и т. п. На протяжении XV в. приоритет в поисках путей на Восток принадлежал Португалии, которая, соперничая с Испанией, освоила морской путь в Индию вокруг Африки и начала колонизацию африканского побережья. Это и явилось непосредственной причиной появления необычайного по своей смелости проекта Колумба найти торговые пути в Индию через западный «океан мрака», или Атлантический океан. Как известно, Колумб, осуществивший этот проект в 1492 г., до конца своих дней был уверен в том, что проложил путь в «Индии» (это название и закрепилось в испанской традиции за открытым материком на весь колониальный период), и только приблизительно к середине 10-х годов XVI в. письма Америго Веспуччи, широко распространившиеся по всей Европе, утвердили уже давно зреющую идею о том, что перед европейцами открылся неведомый Новый Свет.

Первые экспедиции Колумба к берегам «Индий» носили торговый характер (хотя уже и в первом плаваньи он официально проводил церемонию вступления испанских королей во владение открытыми островами), последующие положили начало завоеванию

повых земель. Используя о. Эспаньолу (Гаити) как базу, испанцы распространили свою власть на другие Антильские острова (Пуэрто-Рико, Ямайка, Куба) и одновременно на Панамский перешеек и на северо-восточное побережье Южноамериканского материка. В 1519—1521 гг. они завоевывают Центральную Мексику, а к концу 20-х годов — всю территорию от Мексиканского залива до Тихого океана и большую часть Центральной Америки. С 1530 г. португальцы, открывшие Атлантическое побережье Южноамериканского материка в 1500 г., начали более или менее планомерную колонизацию современной территории Бразилии, в 1531—1533 гг. испанцы захватили Перу и двинулись в 1535—1537 гг. в Чили, одновременно начались колонизация Ла-Платы и проникновение во внутренние области континента. К середине XVI столетия основные районы континента были завоеваны, хотя колонизация ряда областей затянулась на более длительный срок.

Важнейшее отличие испано-португальской экспансии состояло в том, что целью ее не было только физическое овладение чужими территориями. Не ограничиваясь простым обменом и грабежом, испанцы организовывали повсюду на завоеванных землях добычу драгоценных металлов. «... Золото было тем магическим словом, которое гнало испанцев через Атлантический океан в Америку, золото — вот чего первым делом требовал белый, как только он ступал на вновь открытый берег»², — так писал Ф. Энгельс, объясняя буржуазную природу заокеанской экспансии, но осуществлялась она в «феодальных и полуфеодальных формах»³. В этом явлении отражался переходный характер испанского и португальского обществ.

Испания, положившая начало экспансии, подошла к рубежу позевропейской истории сплоченным под властью «католических королей» Фердинанда и Изабеллы государством. В 1492 г. с падением Гранады, последнего оплота мавров на Иберийском полуострове, закончилась реконкиста — восьмивековая борьба испанцев за исконные земли. Самовластие феодалов было подорвано монархией, опиравшейся в борьбе с ними на города и на обладавшую мощной политической властью церковь. Однако испанский абсолютизм не стал покровителем буржуазных слоев, он сам остался самым крупным феодалом, ревностным блюстителем Средневековья не только в пределах своей страны, но и всей Европы эпохи Возрождения и Реформации. И потому, хотя открыло Америку европейское Возрождение, финансировали завоевание испанские, итальянские, немецкие торгово-финансовые кланы, осуществлял конкисту триумvirат короны, церкви и феодалов. Совмещение в политике Испании социально-экономических, идеологических, политических тенденций, методов, характерных для Средневековья, и принципиально новых — буржуазного характера — определяло особенности «идеологии конкисты».

Реконкиста, проходившая при активной поддержке римской церкви, рассматривалась как крестовый поход против «неверных»

мавров. Как продолжение «исторической миссии» христианской Испании рассматривалось и завоевание Америки. Ядро конкистадоров составляли идалго, оставшиеся не у дел после завершения борьбы с маврами, в каждом отряде рядом с солдатами шли священники и монахи различных католических орденов — идеологи завоевания. Римское папство, высшая правовая инстанция католического мира, формально выступало верховным властителем, передавшим Испании новооткрытые земли как божественный дар за героическую борьбу с неверными, папа Александр VI устанавливал географические границы владений Испании и Португалии и благославлял в булле «Интер септера» (1493 г.) на покорение неведомых народов с религиозно-цивилизаторской миссией «обратить их в католическую веру»⁴.

Идея христианизации, ставшая основой официальной идеологии конкисты, была связана с изначальными универсальными и космополитическими претензиями Римской церкви. Коррелятом ее в сфере государственно-политической была идея всемирной католической монархии во главе с Испанией, она освящала интересы короны в Новом Свете. Другим, уже неофициальным, но не менее важным компонентом идеологии конкисты были частные интересы конкистадоров, которые порождались и поддерживались политикой испанского абсолютизма. Корона рассматривала новые земли как свою собственность, но, оговаривая свои твердые доходы, устранилась от финансирования дорогостоящих экспедиций и предоставляла руководителям отрядов соответствующие юридические полномочия на их открытие, покорение и заселение. С этим обстоятельством, превратившим завоевание Америки во многом в частную инициативу, были связаны особенности «духовного климата» конкисты, который определялся огромным разрывом между официальными идеями и реальностью.

Испанский историк Ф. Лопес де Гомара вложил в уста Кортеса трошутое тошкой иронией высказывание, которое хорошо воссоздает духовный облик конкистадора: «Главная цель, во имя которой мы пришли в эти земли, состоит в возвеличении и распространении христианской веры, хотя рядом с ней следуют честь и польза, которые столь редко умещаются в одном мешке»⁵.

Идея подвига во имя веры и рыцарского долга, служившая моральной опорой в опасных и трудных походах по вновь открытым землям, в этом последнем «крестовом походе», проходившем на заре нового времени, не имела абсолютного значения. Золотая лихорадка превратила конкисту в колоссальное по своему размаху экономическое предприятие, в котором выветривались стереотипы патриархальных отношений, связанные со средневековым религиозно-светским духовным комплексом вассального служения богу-монарху, и рождалось новое, освобождавшееся от средневековых традиций сознание. На просторах девственного континента в героическом боре с природой выявлялась мощь физических и духовных творче-

ских сил освобождавшегося индивидуума, а в грабеже коренного населения с такой же силой обнаруживали себя разрушительные силы индивидуализма, ставившего во главу угла личную «пользу». «Алчный человек» (*hombre codicioso*) — эта формула, которой критики конкисты окрестили конкистадоров, возвещала о рождении нового общественного типа человека.

Разложение рыцарства было столь очевидным, что короля и Рим неоднократно оказывались вынужденными предпринимать различные меры, призванные ввести конкисту в рамки официальных установлений. Аналогичная картина складывалась и в португальской зоне конкисты, которая началась несколько позже и проходила как бы в тени грандиозных захватов Испании императора Карла V, ставшей в первой половине XVI в. не только самой могущественной европейской державой, ядром Священной Римской империи, но и первой мировой колониальной империей.

Завоевание и колонизация Америки — первый опыт европейского колониализма — породили массу сложнейших расово-этнических и историко-культурных проблем, на долгие столетия вперед определивших направление развития общественной, гуманистической мысли. Решающим обстоятельством, обуславливавшим характер взаимоотношений двух встретившихся миров, был огромный — в 3—4 тысячелетия и более — разрыв в их социально-историческом развитии. Поражение американских народов было предопределено подавляющим социально-экономическим превосходством европейцев. Но столкнулись не только деревянная дубинка с аркебузом, встретившиеся миры принципиально разпились и в духовном, человеческом, мировоззренческом, этическом отношениях.

Представители одного из них были носителями глубоко мифологизированного сознания, ранних религиозных представлений, «начального» синкретического знания, другие — представителями общества, вступавшего в эпоху секуляризации сознания, стремительного развития науки. Особый характер ситуации придавало то обстоятельство, что и для индейцев, и для европейцев это была встреча с совершенно новым, неслыханным миром. И одна, и другая стороны пытались осмыслить увиденное.

Первооткрыватели приводят множество сведений о том, что индейцы Антильских островов (письмо и «Дневники» Колумба), Флориды («Кораблекрушения» А. Нуньеса Кабесы де Вака), Мексики («Донесения» Э. Кортеса), Перу (хроника Ф. де Хереса), муиски колумбийского нагорья («Элегии о знаменитых мужах Индий» Х. де Кастельяноса), мапуче Чили («Араукана» А. де Эрсильи) и т. д. поначалу, пораженные эффектами огнестрельного оружия и невиданными животными — конями, воспринимали пришельцев как антропоморфные (комбинация человек-конь) и божественные существа, обладавшие сверхъестественной силой (так, например, имя верховного бога инкско-кечуанского пантеона Уиракочи стало нарицательным для обозначения белого человека);



Из летучего листка «Об открытии островов в Индийском море»,
Базель, 1494 г.

отождествляли их появление с теми или иными предсказаниями и мифологическими преданиями (например, миф о Кецалькоатле у индейцев науа и майя), проверяли, являются ли они бессмертными, требовали от них выполнения магических функций, считали, что золото, которого добывались европейцы, является либо их пищей, либо пищей их божества (как, например, на одном из рисунков «Первой Новой хроники» Ф. Гуамапа Помы де Айалы).

Именно этим объяснялись многие страшные и даже пугающе необъяснимые для европейцев стороны поведения индейцев, будь то, например, поразившая Колумба и его людей чрезвычайно ласковая и радостная встреча их индейцами и индейками, несшими

в дар все свои богатства (эта ситуация повторялась в различных вариациях в разных частях континента), или неоднократно отмечавшаяся удивительная пассивность и даже в некоторых случаях фаталистическая покорность индейцев при встрече с европейцами, что воспринималось как их «трусливость», «слабость» и т. п. По всему континенту (особенно в зонах более развитых земледельческих народов) повторялась сходная картина: поначалу индейцы оказывались парализованными своими мифологическими верованиями.

С поведением индейцев оказывалась во многом связанной тактика конкистадоров, которые, обнаружив, что их принимают за божества, всеми силами стремились как можно дольше поддерживать эту веру, чтобы уменьшить сопротивление. Одним из элементов этой тактики были неспровоцированные избиения индейцев, призванные укрепить их веру в божественное могущество пришельцев (казавшиеся бессмысленными проявлениями жестокости, опито и стали для всей Европы символом испанской конкисты, да и вообще образом колониализма той эпохи).

Но и для европейцев мир индейцев был закрыт пеленой фантастичности. Невиданная природа, неведомые люди, ценностные ориентиры и психологические мотивировки действий которых были совершенно непонятны, блеск золота — все оказывало ошеломляющее воздействие на первооткрывателей и конкистадоров, детей переломного времени Европы, в сознании которых уживались новое знание, трезвый расчет и фанатизм, суеверия. Религиозные верования, составлявшие прочную основу мировоззрения европейцев XVI в., актуализировались при встрече с неведомым и чуждым миром как средство самозащиты сознания. (Этим, очевидно, отчасти объясняется особый фанатизм церкви в Америке). Одновременно в сознании европейцев ожили и приобрели характер едва ли не массового психоза уходившие своими корнями в античность и Средневековые легенды и мифы о монастрах, полулюдях, получудовищах, о блаженных, счастливых островах, об источнике молодости, о золотых или серебряных странах и городах, о безмужних женщинах-вонтеильниках, о гигантах и т. п.

Колумб твердо верил рассказам индейцев, что где-то поблизости живут люди-собаки, амазонок собирались разыскать на континенте такие образованные конкистадоры, как Э. Кортес и Г. Хименес де Кесада. Педро Мартин уверенно писал итальянскому гуманисту Помпилио Лэто, что в открытых землях найдут «листригонов и полифемов», питающихся человеческим мясом, а Америго Веспуччи утверждал, будто бы собственными глазами видел гигантов. Распаленное воображение, пораженное блеском золота Теночтитлана, Куско, Боготы и Тунхи, рисовало все более невероятные картины изобильных городов и стран, ждущих покорителей. Легендарные Семь городов искали сначала на Антильских островах, потом во Флориде и на юге континента, блуждали по континенту призраки

легендарного Города цезарей и золотой страны Эльдорадо (рождение легенды было связано с обрядами мунсков Колумбии). Особое место в ряду этих легенд занимал миф о земном рае, который согласно средневековым представлениям располагался где-то на Востоке. Вслед за Колумбом и Веспуччи и многие другие (вплоть до начала XVIII в.) полагали, что земной рай находится в глубинах континента — в Амазонии⁶. Эти христианские легенды срастались с утопически-социалистическими идеями, для которых идеализируемая американская действительность послужила хорошей питательной почвой.

Коренные жители Америки для такого сознания были частью фантастической реальности, чреватой чудесами, и поначалу испанцам понять индейцев было не менее трудно, чем индейцам испанцев. Исходной позицией в постижении и оценке чужого мира были собственные, привычные нормы, а глубинной основой сопоставления был критерий социально-экономический — отношение к собственности, потаенной основе общественной организации и гуманистических представлений. Это со всей очевидностью выступило уже в первом письме Колумба, возвещавшем об открытии неведомого мира и странных его обитателей. С симпатией описав обнаженных, доверчивых и наивных людей, которые были совершенно равнодушны к золоту — главной цели путешественников, он не преминул заметить в связи с этим, что они вели себя как неразумные «твари», ибо отдавали морякам золотые поделки в обмен на стекляшки⁷. Неизменно вызвали у конкистадоров особое внимание формы коллективной собственности, коллективистская общественная мораль, например, в государстве инков.

Однако с наибольшей очевидностью несходимость двух миров выступила в сфере религиозных и морально-этических установлений. Для сознания европейца-христианина и отсутствие одежды, и невиданные формы брачной жизни (многоженство, неупорядоченные, групповые браки, культовые гомосексуализм, гермафродизм, зоофилия и т. д.), культовая антропофагия, человеческие жертвоприношения, обставленные пышной обрядностью у ацтеков и у майя и отличавшиеся невиданной в понимании европейцев жестокостью (вырывание сердца и др.), и верования, запечатлевшиеся в антропоморфной и зооморфной скульптуре, — все это было неприемлемым и враждебным. Обычай и обрядность индейцев вызывали сильный нравственный и эстетический шок и были несомненным доказательством того, что они слуги сатаны. Естественно, в борьбе с индейцами первый удар наносился по верованиям, храмам, жречеству. Одновременно это был удар в самую сердцевину культуры, неразрывно связанной с мифологией и обрядностью. Таким образом, соединенные вместе, идеологические и экономические цели конкисты предусматривали полное разрушение индейского мира, всей его культуры, лояльно воспринять традиции которой оказывалась неспособной даже интеллектуальная элита Европы, и организацию

нового, христианизированного общества, новой, христианской культуры.

Хроники конкисты допесли эпизоды разрушения храмов, уничтожения скульптур и водружения на их место в «алтарях» христианских образов. Такие акции оказывали, как правило, огромное воздействие на сознание индейцев, убеждавшихся в «бессилии» их богов. Одновременно начиналось разграбление храмов, изъятие золота, от которого отделялась лютая часть, предназначенная короле, часть для руководителей конкисты, остальная делилась между солдатами. Особое же массовое психическое воздействие на индейцев производили разрушения храмов, которые организовывались после завершения военного этапа конкисты, когда начиналось массовое обращение в христианство с торжественным обрядом и избиением непокорных. (Впоследствии разрушение храмов в присутствии индейцев было запрещено.)

О масштабах разрушительной работы свидетельствует, например, допесание первого епископа Мексики Хуана де Сумарраги, который сообщал в 1531 г., что здесь было уничтожено 500 храмов и 20 тыс. «идолов». По его же приказу были сожжены все обнаруженные ацтекские кодексы — пиктографические письма⁸. На Юкатане одним из крупнейших ударов по культуре майя стало аутодафе, произведенное в 1562 г. под руководством епископа Диего де Ланды, когда были уничтожены десятки пероглифических рукописей. В Перу, в столице инков Куско, как предполагают, были уничтожены пероглифические письма «келька», а позже преследовалось и узелковое письмо «кипу».

Разрушение исконной ойкумены, всей системы исторически обусловленных связей, привычных ценностных и нравственных ориентиров и принуждение включиться в совершенно чуждую систему отношений, в которой индейцы должны были занять положение простых средств производства, ставили их в трагическое положение. Утрачивая свой исконный мир, они оказывались неспособными сразу принять чужую культуру, новые нормы общежития, морали, быта. Для европейцев это было свидетельством лени или хитрости индейцев, неспособность и нежелание воспринять совершенно непонятную и чуждую религиозную концепцию и переключиться на иные ценностные ориентеры — примером их глупости или лживости, практикование привычных брачных отношений или исконной обрядности — доказательством их природной похотливости или по-рочности и т. п.

Зародившееся при первой встрече европейцев с индейцами восприятие их мира как менее человеческого, связанное с расхождением морально-этических норм, не только не уменьшилось с крещением, которое должно было приобщать индейцев к «истинно человеческому», но и, напротив, укрепилось. Для первооткрывателей индейцы были, безусловно, людьми, хотя и «варварами». Так, Колумб отмечал остроту их ума, а Кортес восхищался достиже-

пиями ацтеков, для обоих это были «разумные люди». Впоследствии стала укрепляться идея, сгваившая под сомнение принадлежность индейцев к человеческому кругу и относившая их к животному миру. С ней связаны стереотипы отношений конкистадоров и их потомков с индейцами и укрепившаяся на весь колониальный период соответствующая терминология, различавшая индейцев диких, прирученных, или домашних, неразумных и т. п.

Однако вопрос о том, кто такие индейцы, имел далеко не только историко-бытовую и психологическую подоплеку, связанную с расхождением морально-этических норм, мировоззренческих установок, обычаев. Более того, практически он не столько ставил под сомнение человеческое естество индейцев, сколько имел прежде всего социально-экономическое и юридическое содержание, ибо вслед за ним вставали вопросы о правах индейцев и о правах по отношению к ним пришельцев из Европы, а следовательно, множество вопросов административно-организационного характера о формах и методах управления, эксплуатации и т. п.

Вокруг проблемы социально-экономического и правового устройства «Индий», которые при «католических королях» рассматривались как собственность королевства Кастилии и Леона, а при Карле V были формально присоединены к Испании, шла острая борьба. Поначалу типичным было рассматривать напекский дар как юридическое основание для абсолютной «земной» и духовной власти над Индиями, и на первых порах установился фактический режим рабовладения в форме введенного еще Колумбом так называемого «респартимьенто», т. е. распределения земель и индейцев между конкистадорами. Однако, опасаясь укрепления новых феодалов и утраты контроля над ними, корона предприняла, по сути, антифеодальные меры и объявила в 1500 г. индейцев свободными вассалами, запретила обращать их в рабство (этот запрет не касался антильских карибов, оказывавших ожесточенное сопротивление и признанных совершенно «дикими», а впоследствии и непокорных чилийских мапуче и др.). Однако эти решения неоднократно становились предметом споров и подвергались пересмотру. Постоянно находилась в центре полемики и созданная короной еще на раннем этапе конкисты новая форма эксплуатации, в которой сливались воедино и колониальные интересы, и цивилизаторские претензии короны — так называемая энкомьенда. Эта форма предполагала, что корона поручала конкистадорам и их потомкам (за четверть дохода) попечение над свободными вассалами-индейцами; вассалы передавались владельцам энкомьенды вместе с землей для извлечения богатств и одновременно для обращения подданных в католическую веру, воспитания в христианском духе и приобщения к цивилизации.

Но за правовыми и социально-экономическими вопросами вставали еще более сложные проблемы. В последнем столетии Возрождения история возложила на Испанию, открывшую реальную кол-



Встреча. Флорентийский кодекс

ноту мира и человечества, величайшую интеллектуальную и этическую нагрузку осмысления нового исторического опыта и превратила ее в первоначальный центр зарождения многих научных и гуманистических идей нового времени. Встреча двух континентов, двух культур стала важнейшим фактором развития принципиально новых представлений о мироустройстве и о человечестве и потребовала пересмотра на новом уровне (по сравнению с античным и средневековым знанием) не только естественнонаучных проблем, но и коренных гуманистических, историко-культурных, философских вопросов о природе человека и границах человеческого, о происхождении человека, о многообразии культур и вер, о правах человека и народов, о справедливых и несправедливых войнах, о свободе и несвободе и т. д.

Принципиальная новизна открытого мира, существование которого не было «предусмотрено» ни античными источниками, ни Библией, ни теологией, определяла связь любого вопроса, сколь бы малым он ни был, с глобальной проблематикой. Все, кто брал в руки перо, намереваясь писать об Америке и индейцах, начинали

с возникновением земли и человечества, заново в меру своих возможностей поднимая коренные историко-географические, философские, теологические, гуманистические вопросы: является ли Новый Свет божьим творением, или это «царство Сатаны», является ли он частью «нормального» мира, или это мир «антиподов», целостен ли мир и едино ли человечество, каково происхождение Америки и ее населения, в чем состоит смысл столь существенного различия между флорой и фауной Старого и Нового Света, не связаны ли известия античных авторов (сочинения Платона, Сенеки, Страбона, Плиния и др.) об Атлантиде или о «последней Туле» с Новым Светом, с каким коленом рода Ноева следует связывать индейцев и как они могли там появиться после потопа и т. д.⁹

Причем сколь бы общими ли оказывались эти вопросы, в конечном счете всегда выступала непосредственная их связь с самыми практическими интересами. Этим объясняется острота полемики вокруг Нового Света, которая разгорелась в период конкисты на обеих сторонах Атлантики. Конкиста развивалась в условиях острейших социально-экономических противоречий между испанским абсолютизмом, конкистадорами-феодалами и различными течениями в церкви, тяготевшими к тому или иному лагерю. В этих условиях Карл V допускал поразительную для XVI в. публичность споров и позволял высказывать самые, казалось бы, еретические мнения, по всегда до тех пор, пока они не затрагивали практических интересов короны и принципов абсолютизма.

Возникшее в Испании и в Америке в связи с полемикой об индейцах и Новом Свете мощное общественно-интеллектуальное движение первой половины XVI в. (а воздействие его выходило далеко за пределы этой хронологии) стало в прогрессивном своем течении одним из самых значительных проявлений испанского гуманизма, ярким вкладом в общую культуру Возрождения.

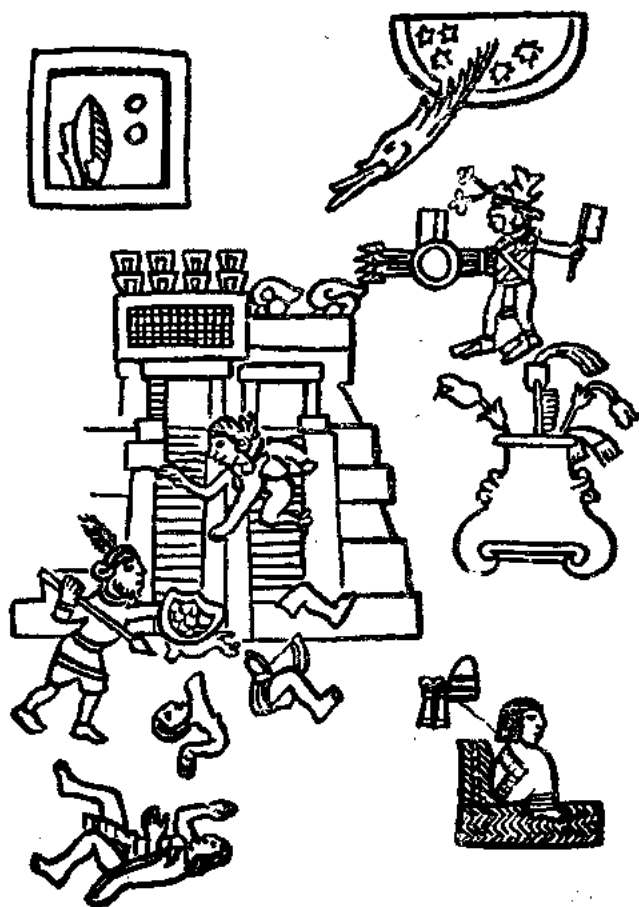
Зародилась полемика на о. Эспаньола в среде монахов-доминиканцев, представлявших типичные для первой половины XVI в. умеренные религиозно-обновительные тенденции испанской церкви. В 1510—1511 гг. впервые здесь прозвучали голоса протеста против жестокостей в обращении с индейцами, в 1514 г. к доминиканцам примкнул священник с соседней Кубы Бартоломе де Лас Касас, впоследствии в спор оказались втянутыми широкие круги правоведов, теологов, историков, непосредственных участников и свидетелей конкисты и вместе с тем все более обширной и глубокой ставилась проблематика споров¹⁰.

Поначалу споры касались методов проникновения Испании в Америку с целью христианизации, законности войны с индейцами во имя этой цели, способов христианизации, законности порабощения индейцев и т. д. В этой проблематике было два основных аспекта: первый был связан с «божественным правом» и затрагивал имевшие многовековую историю вопросы правовых отношений христианского мира с неверными, второй — с «естественным правом»

и касался проблемы рабства¹¹. Консервативное течение в испанской теологической мысли придерживалось уходящей в средние века идеи необратимой греховности неверных, отрицавшей за ними естественное право на свободу, собственность, самоуправление и т. д.; другое исходило из того, что естественное право коренится в самой природе человека как божьего творения и существа разумного. Первое течение, откровенно связанное с ортодоксальными церковными нормами, не отвечавшими духу времени, быстро сошло на нет, в то же время выявились различные позиции о применении естественного права к индейцам, прежде всего в связи с вопросом о рабстве.

Унаследованное от античности и средних веков право различало (на основе «Политики» Аристотеля) разные формы рабства: рабство «по закону» (взятые в плен на войне, купленные в рабство и т. д.) и рабство «по природе», предназначенное для варваров, диких язычников, которые по своей природе являются перазумными и морально низкими. Объявив индейцев свободными вассалами, корона, исходящая из своих политико-экономических интересов, тем самым исключила возможность считать основную массу их рабами по природе. В соответствии с этим положением разрабатывались и юридические понятия справедливой и несправедливой войны. Так возникло рекеримьенто — трагикомический документ эпохи, представлявший собой ультимативные требования, которые предъявлялись индейцам (сходный документ был и у португальских конкистадоров). В нем сообщалось, что если индейцы согласятся добровольно признать власть короля Испании, которому папа передал Индию в дар, то они останутся свободными, в противном случае испанцы будут вести против них справедливую войну и обратят их в рабство (в рабов по закону)¹². Поскольку обречение рабов на войне было самым простым способом обречения «законных» рабов, то испанцы широко пользовались методом провоцирования индейцев на вооруженное сопротивление.

Не оставляли конкистадоры-феодалы и попыток вырвать у короны абсолютные права на индейцев, что было возможным, однако, только в том случае, если индейцы будут признаны рабами по природе. Но вопрос, в свою очередь, этот мог быть решен только в связи с вопросом о разумности, т. е. человечности индейцев, причем включался он в еще более глобальные вопросы о Новом Свете. Здесь сталкивались самые противоречивые идеи. Партия сторонников рабства индейцев обосновывала свои позиции античными идеями природно-климатического детерминизма, увязывавшими различные типы варваров со средой обитания. Так, например, согласно древним представлениям, во влажном климате тропиков человек жить не мог или же там могли обитать неполноценные существа. С этими представлениями было связано возникновение той идеи «слабости» природы и человеческого мира Нового Света, которой суждена была долгая жизнь. С другой стороны, доказывались прямо



Ковкиста. Ватиканский кодекс А. Культура ацтеков

противоположные идеи о животной грубости и сущности индейцев (таков, например, пассаж из «Всеобщей истории Индии» Г. Фернандеса де Овьедо, где он утверждал, что черепа индейцев столь крепки, что о них ломаются стальные мечи)¹³.

К середине 30-х годов, когда корона восстановила рабство, индейский вопрос приобрел особую остроту. Фронт конкисты расширился, она охватывала все более и более широкие пространства Южной Америки (Андская зона и внутренние районы континента) и проводилась с особой жестокостью и размахом, ибо ее участниками были уже опытные колонизаторы, завоеватели Антильских островов, Мексики и Центральной Америки. Происходила поляри-

зация точек зрения в церковной среде, в Совете Индий дебатировались предложения, меморандумы, трактаты. Крайние взгляды сторонников рабства индейцев нашли выражение в меморандуме епископа Томаса Ортиса, который следующим образом аргументировал перед Советом Индий свои предложения: «Люди из континентальных Индий едят человеческое мясо и подвержены содомскому греху более, чем любые другие индейцы. Они не знают никакой законности, ходят голыми, не знают ни любви, ни стыда, они, как ослы, тупы, безрассудны, бесчувственны... это дикие животные»¹⁴. Противоположная точка зрения была сформулирована в послании мексиканского епископа Хулиана Гарсеса¹⁵, обратившегося сначала в Совет Индий, занимавший консервативные позиции, а затем и к папе римскому, в ходатайствах священника Бернардино де Миньей, который, возмущенный зверствами конкистадоров Писарро, покинул его отряд. События в Перу, особенно вероломное убийство верховного Инки, оказали сильное влияние на общественное мнение. Эти события и очевидный раскол среди духовенства вынудил в 1537 г. папу Павла III издать буллу «Сублимус деус», которая минуя Карла V, распространялась в Индиях. Булла утверждала, что индейцы — «настоящие люди», что иные точки зрения суть дьявольские внушения. Период между 1537 и 1542 гг. было временем напряженных теологических и юридических дебатов.

Имперские идеологи конкисты встретили внушительное сопротивление не только со стороны определенной части церкви, наиболее радикальным представителем которой был Лас Касас, но и со стороны университетских кругов, представителей испанского гуманизма — так называемых эразмистов.

В Испании гуманистическое движение в условиях теснейшего переплетения интересов абсолютизма и церкви, союза, ставшего ядром общеевропейской контрреформации, носило умеренный характер, гуманистическая мысль в откровенно светских формах не получила широкого развития. Однако и здесь под религиозно-схоластической оболочкой шла своеобразная секуляризация гуманистической мысли, что обнаружилось именно в вопросах, связанных с судьбой индейцев.

Крупнейшим центром гуманистического движения в Испании был Саламанкский университет, один из наиболее значительных учебных и научных центров Европы той поры. Здесь преподавали такие крупные представители гуманистической учености, как филолог Элио Антонио де Небриха, юрист и историк итальянец Лючио Марисеода Бидино; да Бидино и связанный с ним Педро Мартир были учениками известного итальянского гуманиста Джулио Помпонно Лато и поддерживали связи с его радикальным кружком. Множеством итеей были связаны испанские гуманисты с Эразмом и его кругом, широкое распространение получила в Испании «философия Христа», важнейшее религиозно-духовное течение эпохи Реформации, которое пропагандировало возвращение к раннехристианским этическим

нормам и идеи равенства всей христовой паствы (прообразы секуляризованных идей естественного равенства).

Крупнейшие испанские гуманисты не могли пройти мимо индейской проблемы. Луис Вивес намеревался написать трактат об индейцах, Альфонсо де Вальдес, будучи секретарем Карла V, оказывал на него определенное воздействие, сам Эразм и Антонио де Гевара, авторы сочинений об «идеальном государе», считались его советниками. Особое значение имел авторитет видного представителя гуманистического движения в Испании теолога и юриста Франсиско де Витории (1483—1546), получившего образование в Парижском университете, где он тесно сошелся с Эразмом. Вокруг Витории в Саламанке объединились единомышленники — теологи и юристы Мельчор Кано, Педро и Доминго де Сото (он был духовником Карла V и другом Лас Касаса) и другие ученые, которые, отрицая аристотелевскую догматику в решении индейского вопроса, противопоставили ей связанные с евангельской «философией Христа» идеи естественного права. Утверждая полную человечность индейцев и распространяя на них идею естественного равенства перед богом, гуманисты подвергали острой моралистической критике имперскую политику Испании. Причем значение идей испанских гуманистов о единстве рода человеческого как создания божьего (а в связи с этим новый подход к вопросу о правах людей и народов), о «земной» и божественной власти и их границах (а в связи с этим новые точки зрения на права монарха и папы) далеко выходило за пределы собственно индейской проблематики.

Гуманистические искания испанских мыслителей, опиравшихся на новые представления о земном шаре (как писал Луис Вивес, «поистине открылся роду человеческому его мир»¹⁶), при всей своей умеренности, по сути дела, были знаком историзации сознания, выходившего за рамки догматов и стремившегося преодолеть древний «монологический» этноцентризм в оценке ойкумены, свойственный и античному миру, и ортодоксальному христианству. Так одновременно с рождением новоевропейского этноцентризма, лежавшего в основе имперской идеологии сторонников рабства индейцев — идеологии раннего этапа колониализма, в трудах ряда выдающихся историков и полемистов XVI в., писавших в Испании и в Америке, возникали элементы принципиально новой системы мировидения, основанной на идее единства и многообразия мировой культуры.

Особое значение для будущего имели идеи естественного права, которые в религиозно-схоластической оболочке предвосхищали важнейшие положения XVIII столетия. Так, Франсиско де Витория в цикле докладов «Об Индиях» («De Indis recenter inventis relectio prior»; первое издание — «Relectiones Theologicas», Lyon, 1577), прочитанных в 1538 г. в Саламанкском университете, пришел к отрицанию всякого правового смысла папского дара, универсальности власти папы и короля, права короля на овладение Америкой (даже во имя приобщения к христианской вере) и к утверждению есте-



Испанцы переплавляют золотые подношения индейцев.
Из Флорентийского кодекса

ственного суверенитета и равноправия народов (это дало основание современным историкам культуры рассматривать его в качестве родоначальника международного права)¹⁷.

Разумеется, при этом следует учитывать, сколь неразработанны были взгляды испанских гуманистов, во многом опиравшихся в своих представлениях о многообразии ойкумены на традиционные идеи жесткой казуальной связи природы, климата и типа человека, сколь далеки они были от исторического понимания типов культуры и обусловленности уровня их развития и т. п. Так, Витория, например, рассматривал культы, связанные с антропофагией и человеческими жертвоприношениями, как преступление против естествен-

ного закона, которое оправдывало войну против индейцев, практиковавших такие культы. Не случайно значительно меньшее внимание уделялось в тот период и проблеме рабства негров, возникшей уже на рубеже XV—XVI вв., когда в Новый Свет стали завозить африканских невольников. В том, что испанская корона узаконила ввоз негров-рабов и выдала специальные лицензии португальским работоторговым «кампааниям», сыграла определенную роль ограниченность взглядов защитников индейцев. Доказывая, что природа Нового Света не может производить рабов по природе («слабость», деликатность сложения индейцев), они призывали ввозить рабов из «сильного» Старого Света. Тем не менее и Витория, и Сото, и Лас Касас впоследствии пересмотрели эти взгляды и распространили на негров идею естественного равенства¹⁸.

Стремясь нанести удар по укрепившимся, особенно в Перу, феодалам-энкамендеро, а также под давлением партии гуманистов Карл V принял в 1542—1543 гг. Новые законы Индий, основанные на идеях Витории—Лас Касаса. Новые законы снова объявляли индейцев свободными вассалами, имеющими право на безопасность личности и на собственность, энкомьенда отменялась, сам термин «конкиста» упразднился, и вместо него вводились термины «вступление» (*entrada*) и «открытие» или «обнаружение» (*descubrimiento*). Однако Новым законам была суждена недолгая жизнь. В Перу начался мятеж, в Мексике власти приостановили действие законов, Совет Индий осаждал делегации из колоний. Деятельность Лас Касаса и ряда его сторонников — епископов центральноамериканских провинций (Никарагуа, Гондурас, Панама, Гватемала, а также Новая Гранада) встретила решительное (вплоть до убийств) сопротивление¹⁹. В результате уже через несколько лет Новые законы были отменены и конкиста продолжилась. Кульминационным моментом борьбы по индейскому вопросу стал публичный диспут 1550—1551 гг. между главным идеологом имперской партии историком, теологом и правоведом Хуаном Хинес де Сепульведой (1490—1573) и Лас Касасом, требовавшим прекращения конкисты, освобождения индейцев и утверждавшим единство человеческой культуры (позднее он пришел к идее необходимости ухода Испании из Нового Света)²⁰.

К середине 50-х годов в условиях контрреформации, ужесточения деятельности инквизиции, особенно после вступления на трон Филиппа II, полемика окончательно пошла на убыль. Отвергнув взгляды радикалов обеих споривших партий, Филипп II принял в общих чертах прагматическую теорию, представленную трудами умеренных «либералов» Бартоломе де Каррансы, Мельчора Капо, Диего де Коваррубиаса, Хуана де ла Пенья, которые разработали основы испанского колониального права, воплотившегося в законодательстве Индий. Основу его составлял тезис законности и справедливости опеки и протектората Испании над «варварскими» народами во имя просвещения и приобщения к цивилизации. Офи-

циально Индии считались частью Всемирной испанской монархии и входили в нее наравне с иными ее составными частями под названиями Индейская монархия, Королевство Индии или Государство Индии. Однако в отличие от европейских зависимых стран (в частности, Португалии, присоединенной к Испании в 1581 г.) Индии входили в состав империи не на правах автономной, «отдельной» части, а в качестве части «присоединенной», т. е. зависимой²¹. Эта юридическая формула и закрепляла особый — колониальный статус Америки.

Пolemика, в ходе которой, с одной стороны, в борьбе с отживавшими свое время средневековыми концепциями вырабатывалась идеология раннего колониализма нового времени, а с другой — рождались противостоявшие ей гуманистические идеи, имела основополагающее значение для культуры XVI в. Так или иначе с ней соотносилась вся обширная «литература открытий и конкисты», создававшаяся первопроходцами-конкистадорами, историками, деятелями кампании христианизации, многие из которых непосредственно участвовали в интеллектуальной борьбе. В то же время poleмика положила начало зарождению новой духовной, гуманистической традиции. На всем протяжении истории Латинской Америки не исчезали тяжкие проблемы, порожденные конкистой, не утрачивала своей актуальности и идеологическая, философская, интеллектуальная проблематика, впервые сформулированная в XVI в. В новых обликах она возрождалась в poleмиках последующих столетий, которые разгорались на всех переломных этапах истории нового человеческого сообщества и были специфической формой процесса становления его духовной культуры.

Своей точкой отсчета новая традиция имела переломный век Возрождения, своим истоком — произведения писателей, мыслителей — защитников индейцев и критиков европейского общества, представлявших гуманистическую, демократическую культуру Испании, своим исходным материалом — философские комплексы и идеалы, рождавшиеся в борьбе гуманистической мысли с новоевропейским этноцентризмом, ранней идеологией колониализма нового времени. Этим определялся и особый, отличный от европейской, собственно испанской традиции ее характер. Сама историческая практика европейцев в Америке была едва ли не самым выразительным, хотя и совершенно особым, проявлением кризиса ренессансного идеала самостоятельного индивидуума, особый характер носила в Америке и гуманистическая критика «алчного» человека и общества «алчных людей».

Как и в Европе, эта критика противопоставляла им в качестве духовной альтернативы идеи естественного человека, естественного равенства, социалистическую утопию. Но своеобразие испаноамериканской утопии, какой она предстает своими отдельными элементами в исканиях представителей гуманистической партии XVI в. (Лас Касас, Васко де Кирога и др., в художественном творчестве —

А. де Эрсилья), заключалось не столько в том, что идеи естественного равенства выступали здесь главным образом в религиозной форме (как это будет показано далее), сколько в их особой акцентировке, которую они получали, преломляясь через исторический опыт взаимоотношений встретившихся миров.

Сама история порабощения мира, которому, как писал Лас-Касас, было отказано в человеческом достоинстве и принадлежности к полноправному человеческому роду, определила то, что в отличие от европейской традиции, где в центре внимания находились неравные социальные отношения внутри европейского мира, ядро американской традиции составляла тема отношений между различными мирами.

Так в XVI в. вопиают очертания развивающейся впоследствии специфической структуры сознания латиноамериканских художников, философов, важнейший элемент которого составляют проблема отношений двух миров — Америки и Европы — и связанная с ней коллективная проблематика единства и равенства человечества. В то же время само рождение этой проблематики в век конкисты говорило не только о высочайшей чуткости испанской гуманистической культуры (при всех известных ее особенностях, связанных с невыявленностью новых социальных отношений в Испании XVI в. и быстрым угасанием тенденций буржуазного развития), но и в процессе духовной переориентации, «американизации» сознания деятелей культуры, для которых проблемы Нового Света становились проблемами всей их жизни. Эта переориентация была хотя и важным, но лишь одним из проявлений начинавшегося тенезиса новой культуры — непредусмотренного итога конкисты.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 508.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 24, с. 408.

³ Там же.

⁴ Католицизм и свободомыслие в Латинской Америке: (Документы и материалы) / Отв. ред. И. Р. Григулевич. М., 1980, с. 32.

⁵ López de Gómara Francisco. Hispania Vtrix, Primera y Segunda partes de la Historia General de las Indias. Barcelona, 1954, t. II, p. 102.

⁶ Buarque de Holanda Sérgio. Visão do paraíso: Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. Rio de Janeiro, 1959.

⁷ La Carta de Colón, 15 febrero—14 marzo de 1493. Madrid, 1961, p. 8.

⁸ Григулевич И. Р. Крест и меч: Католическая церковь в Испанской Америке, XVI—XVIII вв. М., 1977, с. 60.

⁹ См.: O'Gorman Edmundo. La Invención de América. Mexico, 1977.

¹⁰ Из работ советских историков, посвященных этому вопросу, см.: Бартоломе де лас Касас: К истории завоевания Америки. М., 1966; Григулевич И. Р. Крест и меч: Католическая церковь в Испанской Америке, XVI—XVIII вв. М., 1977.

¹¹ См.: Zavala Silvio. La filosofía política en la conquista de América. México, 1977.

- ¹² См.: Католицизм и свободомыслие в Латинской Америке, с. 34—36.
- ¹³ *Fernández de Oviedo y Valdés Gonzalo*. Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra-Firme del Mar Océano; Asunción, 1944, t. I, p. 228.
- ¹⁴ López de Gómara Francisco. Hispania Vtrix..., t. I, p. 364.
- ¹⁵ Цит. по кн.: *Idea y querrela de la Nueva España*. Madrid, 1973, p. 57.
- ¹⁶ Цит. по кн.: *Hernández Sánchez-Barba Mario*. Historia y literatura en Hispanoamérica (1492—1820); La visión intelectual de una experiencia. Valencia, 1978, p. 93.
- ¹⁷ См.: *Vitoria Francisco de*. Relecciones sobre los Indios y de derecho de guerra. Buenos Aires, 1946.
- ¹⁸ *Zavala Silvio*. Op. cit., p. 97 y. o.
- ¹⁹ См.: *Dussel Enrique*. Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación (1492—1973). Barcelona, 1974.
- ²⁰ *Juan Ginéz de Sepúlveda*, *Fray Bartolomé de las Casas*. Apología / Ed. por Angel Losada. Madrid, 1975.
- ²¹ *Ots Capdequí José María*. El estado español en las Indias. La Habana, 1975; *Hernández Sánchez-Barba Mario*. Op. cit.

ЛИТЕРАТУРА ОТКРЫТИЙ И КОНКИСТЫ

(первые испаноамериканские памятники)

Атмосферу XVI столетия, от которой неотделим героический пафос покорения неизведанных пространств, гордости человека, становящегося хозяином земли, известной ему до этого в пределах своей округи, хорошо передают слова одного из первых историкографов открытия и завоевания Америки — Франсиско Лопеса де Гомары, с восторгом писавшего: «Мир так велик и прекрасен, и в нем столько различных вещей!»¹ Другим эпиграфом к XVI столетию могли бы стать слова его идейного противника Бартоломе де Лас Касаса: «Они шли с крестом в руках и с ненасытной алчностью в сердце»². Противоречивая картина эпохи, полюсами которой были, с одной стороны, энергичный, предприимчивый и самовластный первопроходец, конкистадор, а с другой — непримиримый критик разбоя завоевателей в заокеанских землях, запечатлелась в оригинальнейшей литературе открытий и конкисты, возникавшей по мере того как с конца XV до приблизительно последней трети XVI в. с севера на юг Американского континента продвигался фронт экспансии.

Термин «литература» в отношении того материала, который связан с открытием и конкистой Америки, достаточно условен, потому что первые впечатления о событиях в Новом Свете воплотились в деловой, дневниковой, историкографической прозе. Вместе с тем несомненна принадлежность ее наиболее выдающихся образцов к документально-художественной литературе. Более того, образуя своего рода пограничный слой между искусством художественного слова и слова делового, эта литература составила один из оригинальнейших слоев в классическом наследии Испании эпохи Ренессанса. Р. Менендес Пидаль высоко оценил ее роль, отмечая, что с живым словом творцов истории и ее летописцев в испанскую литературу вошло важное обновительное течение, противостоявшее языковым клише средневековой словесности, рыцарского романа и ученой гуманистической риторики³.

Но, видимо, значение литературы открытий и конкисты не ограничивалось языковыми новшествами, сами они были отражением ее концептуальной, философской новизны, порожденной всем историческим опытом XVI в., который оказывал глубочайшее воздействие не только на естественнонаучные представления, но и на всю духовную жизнь. С расширением земного пространства до его истинных пределов происходило и расширение внутренней вселенной человека, возникали новые точки отсчета в оценке мира, общества и индивидуума, новые социально-этические «камертоны». Идеи XVI столетия о естественном состоянии, ранние варианты концепции естественного человека (добрый дикарь, голый философ

и т. п.), составлявшие образно-концептуальную почву развития художественно-философского антропоцентризма, были теснейшим образом связаны с представлениями о Новом Свете и его человеческом мире. В определенном смысле можно сказать, что высокая европейская художественно-философская мысль получала эти образы, идеи, концепции в уже готовом виде через литературу путешествий и завоеваний, которая оказывалась связанной через полемику о судьбах индейцев с важнейшими исканиями времени.

Однако значение литературы открытий и конкисты не ограничивалось ее ролью посредника между исторической практикой и культурой. То, что на фоне европейской литературы XVI в. представляло всего лишь как заморский эксперимент испанской словесности, становилось эносом Нового Света, исторически первым пластом новой литературы, хотя такое значение ее выявилось много позднее.

Особый смысл имело то, что у начал новой традиции стояли не писатели, а практики истории, «бывалые люди» — путешественники, конкистадоры, солдаты, монахи, не осознававшие себя литераторами или начинавшие осознавать себя таковыми в процессе своего труда. Одни в большей, другие в меньшей степени, они были свободны от традиций, канона и потому способны к свободному, творческому подходу к слову (разумеется, за исключением тех случаев, когда было необходимо соблюдать вассальный этикет и формульность придворной речи, как, например, в обращениях к королю). Произведения об Америке, создававшиеся в Испании теми, кто не имел живого контакта с новой действительностью (как, например, сочинения Ф. Лопеса де Гомары), оставались фактом европейской литературной традиции, а написанные теми, кто жил в Америке, приобретали совершенно новую окраску. Их язык менялся вместе с ними.

Поначалу единственным источником средств постижения и оценки нового мира в слове была традиционная лексика Старого Света, и социальные, духовные, религиозные, природные, географические феномены Америки постигались через знакомые явления. Потому ацтекские вожди или Единственный Инка были королями, в кубинском лесу Колумб слушал соловьев, картофель оказывался каштанами, ягуар — тигром, лама — овцой с длинной шеей или американским верблюдом и т. п. Многие и многие из тех, кто брался за перо, чтобы описать новый мир, могли бы повторить слова Кортеса, который, пораженный многообразием и богатством увиденных в столице ацтеков Теночтитлане неизвестных вещей, написал: «Не описываю их, потому что не знаю, как их назвать»⁴. Испанский языковой фонд, равно как и стилистические клише, оказывался неспособным отразить новый мир, новая реальность требовала нового слова и диктовала его.

К XVI столетию восходит начало формирования американской разновидности испанского языка⁵, который, сохраняя единство, на

последующих этапах начал приобретать существенные различия в зависимости от соотношения и особенностей взаимодействия индейского, испанского и африканского этноязыковых стратов в разных районах континента. Возникновение «американизмов» путем внедрения и широкого использования индейской лексики (особое значение имела лексика индейцев Антильских островов, с которых началось знакомство с Америкой), изменение значений традиционных понятий, перестройка исторических языковых пластов и другие явления языкового обновления под воздействием новой природной, исторической, социальной среды могут быть отмечены уже в памятниках времен открытия и конкисты⁶.

Однако дело не ограничивалось изменением информационных возможностей языка, так как познавательная функция языка неразрывно связана с оценочно-эстетической. Не думая о литературе, только стремясь передать свои впечатления, первооткрыватели становились писателями, ибо передача информации о совершенно новой действительности с необходимостью становилась и художественным ее претворением. А стремление художественно воссоздать увиденное влекло за собой обновление не только языкового фонда, но и стилистические новшества. У новых литераторов в зависимости от степени образованности могли преобладать те или иные стилистические пласты: стилией «веристического», т. е. объективного хроникально-летописного, легендарно-поэтического, фольклорно-романсовой элики, рыцарского романа, библейской и евангельской поэтики, элементы гуманистического ученого стиля и т. д. Все они приходили в движение, смешивались, использовались не по назначению, отступали перед главной задачей — поведать о небывалом и невиданном.

Изменение функции, разрушение канона, сближение и взаимопроникновение, казалось бы, далеких пластов были главным направлением и в жанровом развитии. Процессы эти, отражая общеевропейский процесс обмирщения и гуманизации литературы в эпоху Возрождения, получили своеобразное выражение и в Америке, например в таком официальном жанре деловой прозы, как «реласьон», т. е. «сообщение», «донесение», «отчет» (в других случаях «реласьон» означает хроникальное историческое повествование), или эпистолярный жанр. Жанровое движение происходило, во-первых, в связи с необходимостью и отчетливо выраженным стремлением, не ограничиваясь только передачей информации, создать общий и целостный образ вновь открытой действительности, а во-вторых, в связи с тем, что этот тяготеющий к эпичности образ отнюдь не был холодным слепком, но, напротив, картиной зачастую пристрастной, субъективной, за которой стоял человек нового времени, исполненный страстей и предрассудков, героического пафоса и эгоистических устремлений. Летописцы нового времени в отличие от средневековых, глядящих на события с высоты божественного промысла, были творцами истории, участниками непримиримо спорящих партий,

стремящихся доказать свою правду. Термины «истина», «правда», «истинный», «подлинный», которыми пестрят заголовки и преамбулы многих и многих «донесений», «сообщений», хроник, исторических сводов, связаны не только с испанской историографической традицией строгой объективности, но и с тем, что вокруг правды шла напряженная борьба.

Эпистолярный и хроникальный материал XVI в. скрывает множество подвохов для тех, кто надеется найти в нем действительно объективные сведения. Конкистадоры преувеличивали свои «подвиги», скрывали акты дикого насилия и чудовищного произвола, которые могли бы неблагоприятно отразиться на их карьере, оправдывались и чернили своих соперников. Критики конкисты, чтобы потрясти воображение монарха и высшего чиновничества, преувеличивали злодеяния завоевателей. Попадая в Совет Индий, донесения конкистадоров и их противников становились предметом острого и небескорыстного внимания со стороны официальных и добровольных хронистов, тех, кто непосредственно участвовал в острейших дебатах вокруг индейской проблемы и аргументировал с помощью исторических сводов, составлявшихся на основе документального материала. Шла настоящая литературная война, рукописи исчезали, запрещались по паговорам и отрицательным отзывам, фальсифицировались, погребались в архивах, переписывались, искажались вставками и купюрами.

Понимание «правды» диктовалось прежде всего отношением к полемике о Новом Свете и индейцах, собравшей в единый узел всю гуманистическую проблематику века. В свою очередь, позиция, занимаемая в споре, определяла не только характер трактовки конкисты в целом, того или иного ее эпизода, действий ее руководителей, но и самый характер воссоздания образов Америки, какими они представляли из документальных повествований или полемической публицистики. Вслед за идейной поляризацией происходила поляризация образов и стилей — Новый Свет оказывался то обителью Сатаны, то земным раем, конкиста выглядела то подвигом во славу веры и короны, то сценой из апокалипсиса, творимого алчными искателями золота. Эти образы играли важную роль в процессе генерации концептуальных, философских основ собственно художественной традиции воссоздания действительности Нового Света.

Эпическая поэма Алопсе де Эрсильи «Араукана», проложившая дорогу множеству других поэтов, не случайно возникла во второй половине столетия на основе метафорики, уже определившейся в исторической и философско-публицистической литературе.

Становление новой традиции было связано прежде всего с исканиями гуманистической партии, что определяло и сами источники нового образно-стилистического арсенала, который возникал в процессе контаминации ряда философско-эстетических пластов (мифологический и легендарный античный материал, христианская мифо-

логии, средневековый легендарный фонд, новоевропейские реформационные философские течения — эразмизм, светская и религиозная социалистическая утопия, идеи естественного состояния).

Первооткрывателем Нового Света в слове был сам Христофор Колумб (в испанской традиции Cristóbal Colón, 1451—1506). Оригинал знаменитого письма Колумба, написанного 14 марта 1493 г. у Канарских островов при возвращении в Испанию и возвещающего об открытии, не сохранилось, в многочисленных копиях существуют расхождения, касающиеся адресатов письма и различных деталей. Нет никакой уверенности и в том, что письмо было написано самим Колумбом, который недостаточно хорошо владел испанским языком; оно либо было записано секретарем под диктовку, либо представляет собой обработку его оригинального текста. Однако не остается сомнений, что основные сведения, идеи, образы, описания, содержащиеся в письме, принадлежат самому Колумбу, а именно это и представляет коренной интерес, ибо глазами адмирала на открытые земли смотрела вся Европа, с восторгом и жадным интересом вострившая вести.

Письмо Колумба — это своего рода прототип того своеобразного жанра повествований (сообщения, допесения и т. п.), который породила эпоха открытий. В скупом и точном докладе ученого мореплавателя и купца Колумба сообщалось о маршруте следования, порядке открытия островов, давались их деловые описания, рекомендации относительно возможностей извлечения богатств. В то же время доклад стал художественной панорамой неведомых земель, окрашенной чувствами гордости победителя (хотя автор и не подозревал о подлинном смысле открытия), восторга и изумления от увиденного.

Но меньше всего следует воспринимать образ, созданный Колумбом, как реалистический, это идеализированный и, более того, утопический образ. Радость открытия заставила Колумба смотреть вокруг себя влюбленными глазами художника. Располагала к идеализации увиденного и психологическая ситуация встречи после скитаний по «морю мрака» с благодатной природой; возможно, сыграло свою роль стремление Колумба возвеличить в глазах «католических королей» значение своего открытия (ведь золота на островах практически не было). Но в любом случае Колумб в определенном смысле уже вез с собой образ открытых позднее земель, ибо он связан со стилистикой легенд о неведомых «счастливых островах», столь распространенных в средние века и приобретших особую актуальность в эпоху Великих географических открытий. Комплекс представлений о «счастливых островах», связанных с античными «аркадическими», затем с христианско-утопическими образами, с необходимостью должен был занимать важное место в сознании Колумба, хорошо осведомленного в морской и географической литературе своего времени и самого по себе расположенного к экзальтированным мечтаниям. Колумб ждал «чуда», и он увидел «чудо»,



Один из предполагаемых портретов Х. Колумба

охарактеризовав все увиденное именно этим далеко не случайным словом⁷.

Исходя из стиля легендарной традиции, Колумб и описал острова, названные им Эспаньолой (Гаити) и Хуаной (Куба). Гиперболизация, аффектация, идеализация — это главные стилистические средства в его письме. Ничем иным невозможно объяснить, почему сравнительно невысокие горы он описывает как высочайшие, здесь и деревья едва не достигают неба, и бухты намного лучше всех, что он знает в Европе, природа прекрасна, все говорит о том, что здесь царит вечная весна... Часть этой идеализированной аркадической природы составляют обнаженные, доверчивые, мирные, приятной наружности люди, которых Колумб увидел похожими на обитателей «счастливых островов». Желание и готовность их видеть такими нашли опору в покорно ласковой встрече араваками европейцев, которых они приняли за божественных пришельцев, и в поразившей моряков их первобытно коммунистической морали: «Если попросить у них какую-нибудь вещь, они никогда не откажутся ее отдать. Напротив, они сами ее предлагают и притом с таким радушием, что кажется, будто они дарят свои сердца»⁸. Индейцы верят, что пришельцы и их корабли спустились с неба, пишет Колумб, но, замечает он, «эта вера происходит у них не от невежества», напротив, у них очень «острый ум», просто они, не зная никакой религии, ни идолопоклонства, верят, что «силы и добро приходят с неба»⁹.

Однако от человека, этой центральной части аркадического мира, протягивается обратная дорожка к миру реальному. Колумб не только мечтатель, но и купец, и хотя ему жаль разрушать причудлившийся ему идеальный мир, жизнь требует свое. Он и защищает индейцев от глумливых моряков, пользующихся их наивностью, и в то же время первым произносит одно из ключевых слов всей полемики вокруг индейского вопроса: «неразумные твари», животные. Мотив золота (драгоценностей, пряностей) — главной цели экспедиции, также предвосхищая всю литературу XVI в., составляет другой из ведущих мотивов его письма. Восхваляя богатства земли, легкость покорения жителей (оставшихся испанцев достаточно, чтобы «разорить всю ту землю»¹⁰), Колумб обещал дать королям столько золота, хлопка, пряностей и рабов, сколько ему велит отправить. Примечательно, что Колумб думал о рабах «из идолопоклонников»¹¹, т. е. не из тех индейцев, которые составляли картину увиденного им чуда. Очевидно, «идолопоклонники» ему казались где-то на других островах, где, по сообщениям индейцев, жили люди, едzące человеческое мясо, люди с хвостами, безволосые люди, амазонки. . . Конкретным воплощением этих образов стали карибы островов Доминика и Мартиника с их культовой антропофагией, которых Колумб назвал в своем «Дневнике» кашибалами. Термин, которому суждена была большая литературная жизнь¹².

Вести об открытии новых земель были встречены с огромным интересом всей Европой, представителем которой и ощущал себя Колумб. Это очевидно из заключительной части его письма, где он говорил о благах, которые принесут эти земли всем народам. Письмо (помимо испанских изданий) было переведено на латинский язык и издано в 1493—1494 гг. девятью изданиями в Риме, Париже и других городах, версифицировано на итальянском языке Джулиано Дати для исполнения на народных празднествах, в 1497 г. издано на немецком языке в Страсбурге. Уже простое перечисление изданий говорит со всей ясностью о том, какую роль сыграло письмо Колумба в формировании представлений европейцев об открытых землях.

Меньшую роль было суждено сыграть так называемому «Дневнику» Колумба. Оригинал был утрачен, и дневник известен в изложении сына первооткрывателя Эрнандо Колона, автора вышедшей в Венеции на итальянском языке «Истории адмирала Христофора Колумба» (1571)¹³, и в изложении Лас Касаса, который включил его в первую часть своей «Истории Индии» (см. гл. 3).

У начал новой традиции, кроме Колумба, стоял еще один итальянец, сам не побывавший в Новом Свете, но хорошо знакомый с первооткрывателем, — Пьетро Мартире д'Ангьера, или Педро Мартир.

Педро Мартир (Pietro Martire d'Angiera, Pedro Mártir, 1455—1526), член Совета Индий, поддерживавший тесные связи и с Эразмом, и с Ватиканом, стал первым информатором и пропагандистом

открытия Америки в своих «Декадах Нового Света» (*Decadas de Oñbe Novo. Roma, 1530*), над которыми он начал работать в 1494 г. Первоначально это были пространные письма-новостования на латыни, которые Мартир посылал по папской почте в Ватикан. В посмертном полном издании они составили книгу, которая стала первой историографией конкисты, охватывавшей события с 1492 по 1525 г.

Мартир, писавший с легкой улыбкой, сглаживавшей моралистическую критику в адрес конкистадоров, подхватил основанную Колумбом традицию идеализированного изображения Нового Света в образе индейского «золотого века» (первые «Декады»).

Последствия широкого распространения письма Колумба, вложившего в сознание европейцев прообраз открытых земель, как и писем Мартира, не замедлили сказаться. Образ идиллической социально-природной гармонии, «аркадического» бытия индейцев, не знающих пороков и собственности людей нашел прочную опору в религиозно-обновительном реформационном течении — эразмизме и в то же время получил новую моралистически-критическую направленность у самого Эразма Роттердамского («Разговоры за просто») и стал одним из источников первой социалистической утопии нового времени, созданной Томасом Мором, который, как полагал Э. Мартинес Эстрада, использовал сведения о Кубе из «Декад» П. Мартира¹⁴.

Сколь велико было значение нового опыта для европейской литературы хорошо видно из того обстоятельства, что вслед за Т. Мором идея «счастливых» островов, как и вообще «счастливых» стран, живущих разумной жизнью, очень часто так или иначе (зачастую подспудно) связывалась с американской темой (американские мотивы у П. Ронсара в поэме «Против богатства», Сервантеса в «Дон Кихоте», в «Городе солища» Кампанеллы, в «Атлантиде» Ф. Бэкона, в карнавализованном варианте у Ф. Рабле в «Гаргантюа и Пантагрюэле» и др.). Особенно ярко значение американской темы выступило в «Опытах» М. Монтеня, для которого социально-природная гармония мира американских каннибалов (в рассуждении «О каннибалах» содержалась прямая полемика с идеологами имперской Испании, для которых каннибал — символ нечеловеческого мира индейцев) была точкой отсчета в суровой критике европейского мира и важным социально-критическим критерием в анализе обширной гуманистической проблематики с философских позиций естественного состояния и естественного человека. Другой эпистолой развития американской темы стала «Буря» Шекспира, где образы американских островов, каннибала и представления об отношениях европейцев с индейцами послужили важным источником многочисленных образов, возвещавших о кризисе ренессансных идеалов¹⁵.

В то же время образы социально-природной гармонии Нового Света, поддерживавшиеся гуманистическим направлением испанской культуры, стали ключевым элементом воззрений Б. де Лас Касаса,



Эрнан Кортес и Донья Марина.
Рис. Диего Дурана. XVI в.

преломились в творчестве Эрсильи и Гарсиласо де ла Веги и других авторов, знакомых с общеевропейской гуманистической литературой XVI в., и получили новое развитие в уже собственно испаноамериканской — креольской — литературе.

Другую линию в литературе открытий и конкисты наметили отчеты, донесения, сообщения конкистадоров и участников экспедиции, отличавшиеся большей реалистичностью в описании Нового Света и прагматизмом в его оценке. Наиболее выдающийся памятник такого рода — это «Донесения» Эрнана Кортеса, письма-отчеты в адрес короля, охватывающие период с 1519 по 1526 г. Из пяти писем первое было утрачено, три последующих издавались в 20-х годах XVI в., пятое — только в 1842 г. Из них три первые (представляющие наибольший интерес) содержали повествование об открытии и конкисте государства ацтеков, в двух последних речь шла о последующих экспедициях на территории Мексики и Центральной Америки и об устройстве нового порядка.

«Донесения» Э. Кортеса (Hernán Cortés, 1485—1547) являются важнейшим историографическим источником о завоевании Мексики, в то же время некоторые исследования последних лет поставили под сомнение многие эпизоды конкисты в изложении ее руководителя¹⁶. Это обстоятельство со всей очевидностью вскрывает художественно-документальную природу писем Кортеса, где не только отдельные исторические факты получили очень субъективную, искаженную трактовку, но оказалась намеренно выправленной фактически вся версия событий.

Причины, побуждавшие Кортеса действовать таким образом, были связаны прежде всего с личными обстоятельствами — с его положением «незаконного» конкистадора. Своевольный идалго, искатель приключений, славы и богатства, участник легкой конкисты Кубы и владелец энкомьенды, Кортес, не довольствуясь спокойной жизнью, отправился на поиски новых земель вопреки запрету правителя острова Диего Веласкеса, который пытался его удержать с арены событий уже в ходе конкисты. Это и заставляло Кортеса с помощью писем искать поддержки непосредственно у короля и добиваться формального признания заслуг и утверждения его в качестве правителя завоеванных земель. И из-под пера Кортеса, человека живого, пронизательного и впечатлительного, обладавшего несомненным литературным даром и достаточным образованием (два года Кортес провел в Саламанкском университете), вышло произведение, которое, сохраняя все приметы и черты официального отчета, стало в то же время захватывающей авантюриро-героической историей конкисты с одним героем — самим Кортесом.

Следуя хронологической канве событий («на следующий день» — так начинается каждый последующий эпизод), с легкостью и даже элегантною владеющий языком Кортес интуитивно избегает монотонности повествования, концентрируя внимание на стратегии наступления, на сценах боев, свержения идолов в храмах и водружения на их месте христианских образов, переговоров. Описание богатства земли ацтеков, неожиданно высокого уровня развития «варваров» (до этого испанцы встречались лишь с представителями первобытнообщинных коллективов), изобилия золота, расклинающего страсти и воображение, роскоши Теночтитлана, его дворцов, пирамид и храмов — все это создает атмосферу баснословия, сказочности, заставляющую вспомнить о стилистике рыцарского романа. В то же время Кортес сознательно или бессознательно очищает повествование от всего, что могло обнаружить грязную сторону завоевания или морально-низкую подоплеку тех или иных событий, а возможно, и затемняет невыгодные для себя обстоятельства невинностью их изложения. Он фактически выполнил литературную работу, создавая свой автопортрет в образе примерного рыцаря-конкистадора, действующего при полном соблюдении «правил» конкисты в интересах монарха и церкви и, более того, сколь возможно, «гуманными» методами. Но Кортесу, решающую роль в мирном и «законном» подчинении ацтеков сыграла их вера в то, что с Востока придут те, кому они подчинятся (версия мифа о Кетцалькоатле). Эта тема занимает центральное место в истории его взаимоотношений с Мотекусомой II (в испанской традиции — Монтесума или Моктесума), описанной в благостно-умилительных тонах. Дружески расположенный к испанцам и чувствительный Мотекусума сразу же соглашается стать вассалом испанского короля, затем скрепляет передачу власти официальным документом, наказывает непокорных соотечественников, быстро и едва ли не охотно отдает все золото, стапо-

вится пленником и чуть ли не лучшим другом Кортеса, соглашается предстать перед восставшими ацтеками с уговорами подчиниться («законная» передача власти становится затем основанием для Кортеса объявить восстание «предательством» и начать жестокую истребительную войну).

Несомненно, что мифологические представления ацтеков сыграли свою и, видимо, важную роль, но несомненно и то, что Кортес преувеличивает их значение. Параллельно с этой развивающейся версией Кортеса читается и другая, показывающая подлинные методы конкисты, руководимой тонким и умным политиком, жестоким и решительным военачальником, поставившим на карту и жизнь, и славу, и богатство. Кортесу нет пути назад (замечательный момент — его приказ затопить корабли, на которых испанцы прибывают на Мексиканское побережье), и всеми средствами — обманом (Мотекусуме объявляют, что Кортес везет послание от императора), уговорами и жестокостью (резня в Чолуле, призванная устроить ацтеков, не знающих, защищать столицу или сдать ее), умелым использованием враждебных настроений по отношению к «тиранам»-ацтекам со стороны их данников тлашкальтеков и тотопаков, которых он привлекает на свою сторону, он подводит свой отряд к Тепочтитлану. Некоторые современные историки считают кортесовскую версию отношений с Мотекусумой заведомой ложью, опираясь на сведения Б. де Лас Касаса и Б. де Саагуна, полагают, что вождь ацтеков был пленен сразу при входе в столицу, что убит он был по приказу Кортеса, что его тело было выставлено под град камней восставших ацтеков с тем, чтобы взвалить на них самих вину за гибель вождя и т. д.¹⁷ Как бы то ни было, действительно, множество моментов в повествовании Кортеса ставит под сомнение его слишком простую и гладкую историю.

В «Донесениях» перед нами двойной макиавеллизм, и по отношению к Мотекусуме, и по отношению к Карлу V, который должен признать законность действий Кортеса. Истинный лик Кортеса ярче всего обрисовывается, когда он узнает, что на побережье Мексики высадился отряд Панфило Нарваеса, посланный Диего Веласкесом, чтобы пленить и повесить «незаконного» конкистадора. Ярость Кортеса не знает границ. Когда он уже почти завоевал страну, почти «умиротворил» ее «во имя религии и короля» и разослал отряды в разные концы в поисках золота, все предприятие оказывается под угрозой. Кортес акцентирует внимание на том, что Диего Веласкес поставил под удар прежде всего интересы короля, но сквозит иное: под удар поставлены его собственные интересы и, более того, его мечта. Кортес, хладнокровный, трезвый и ясно мыслящий человек, знает одну страсть — стать хозяином этой земли. Восхищение Мексикой, изумление красотой, богатством сквозят в каждом описании Теночтитлана, его дворцов, рынков, храмов, улиц, домов, в постоянных упоминаниях об изобилии золота, драгоценных камней, серебра и т. д. Его поражают искусство и ум «варва-

ров», построивших города «почти такие же, как владения Венеции, Генуи или Пизы»¹⁸, сравнимые с Гранадой, Севильей и даже лучше их. У ацтеков «почти такой же образ жизни, как в Испании, такие же порядок и организованность, и, полагая этих людей варварами и столь далекими от знания бога и от связи с другими нациями, наделенными разумом, совершенно поразительно видеть, сколько благоразумия у них во всех делах»¹⁹.

Как писал Э. Андерсон Имберт, если мы с симпатией воспринимаем ацтекский мир, то это происходит потому, что мы смотрим на него глазами Кортеса²⁰. Но влюбленность Кортеса — это страсть конкистадора, и не только заурядная страсть к золоту, а ко всей стране. Не случайно Кортес постоянно сравнивает города Мексики с испанскими: Мексика видится Кортесу новой, другой, его собственной Испанией (по предложению Кортеса название «Новая Испания» было официально утверждено и закрепилось за Мексикой на весь колониальный период). Во имя удовлетворения своей страсти, ставшей путеводной звездой его жизни, Кортес не останавливается ни перед чем, ни перед разрушением своей мечты — уничтожением восставшего великого города Течтититлана, ни перед отступничеством от религии — он не препятствует союзным индейцам практиковать культовую антропофагию. Искренняя горечь охватывает Кортеса, видящего, как гибнет осажденный город; он пытается прекратить пожары и массовую резню населения, когда испанцы и их союзники индейцы врываются в умирающий без пищи и воды город; его заставляют содрогнуться картины гибели людей, горы трупов и лужи крови. «Такие слышались вопли и рыдания детей и женщин, что не было такого, у кого не разрывалось бы сердце...»²¹ Не случайно солдаты Кортеса, как это свидетельствует Б. Диас дель Кастильо, связывали его образ с образом Нерона, сжигающего вечный город, и не случайно Лас Касас гиперболизировал этот факт, изобразив Кортеса (в эпизоде резни в Чолуле) неким садистом, распеваящим известный романс «Смотрит Нерон из Тарпейи на пылающий город...»²².

Эгоцентрическая личность самого Кортеса, типичного и в то же время незаурядного человека своего времени, поставленного историей в такие условия, которые требуют от него полного, максимального раскрытия всех способностей, чувств и страстей, — вот то главное, что встает из-за строк героической авантюры, рассказанной в письмах к императору.

В двух последующих «Донесениях» Кортес предстал в роли политика — устроителя новых земель, стремящегося найти оптимальные методы эксплуатации (он против энкомьенды, губящей индейцев), закрепить испанцев в Мексике и т. п. Кончалось беспокойное время конкисты, ненужным оказывался писательский дар. С литературной точки зрения в этих письмах представляет интерес только описание исключительно трудного перехода по побережью Мексиканского залива и по джунглям Гватемалы в Гондурас, где бывший соратник и

друг Кристоаль Олид поднял мятеж. Во время этого похода Кортес вероломно казнил последнего ацтекского вождя — молодого Куаутемотла, которого он взял с собой, опасаясь оставить его в покоренной, но все еще не усмирленной Мексике.

Кортес не единственный из видных руководителей конкисты, кто обладал ярко выраженным литературным талантом. Поэтом и писателем, человеком разносторонней образованности был Гонсало Хименес де Кесада, первооткрыватель и конкистадор страны чибча-муисков. Однако большинство сочинений (среди них и историография, и трактаты) этого конкистадора, всю жизнь гнавшегося за миражем Эльдорадо, считаются утраченными (см. гл. 12).

Другие конкистадоры, например Педро де Альварадо, «усмиритель» Гватемалы, или Педро де Вальдивиа, «свинцовой ногой», как он писал, ступавший по земле Чили, ограничивались в своих донесениях краткими отчетами о количестве захваченного золота, о боевых действиях и лаконичными описаниями наиболее удивительных явлений²³. Перу было захвачено под руководством почти вовсе не грамотного Франсиско Писарро. За Писарро о событиях конкисты рассказал его секретарь Франсиско де Херес (Francisco de Jerez, 1497—?) в «Правдивом повествовании о конките Перу и провинции Куско, называемой Новой Кастилией» (*Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cusco llamada la Nueva Castilla*. Madrid, 1535). Сочинение Франсиско де Хереса интересно не только как свидетельство очевидца, но и как типичное для рядового конкистадора немудреное, но впечатляющее в своей простоте хроникальное повествование, за которым встают черты человека того времени. Здесь и изумление перед невероятными событиями, и деловитость в учете награбленного золота, и непоколебимый дух поклонения перед властью короля, и твердая моральная опора в вере, которую несут они язычникам, и индивидуалистическая психология авантюриста, лустившегося в опасный поход с целью личного обогащения.

Хроника Франсиско де Хереса писалась в Испании, куда сразу же после покорения Перу он поспешил вернуться в 1534 г. со своей долей добычи в серебре. Став королевским секретарем, по указанию короля он и написал свою хронику. На его повествование, опубликованное в 1535 г., накладывали отпечаток по крайней мере два обстоятельства. Во-первых, необходимость показать, что конкиста происходила согласно утвержденным «правилам», во-вторых, стремление подвести нравственную основу под преступления Писарро, верным апологетом которого он выступает. Индейский мир на окраинах государства инков он описывает безо всякой симпатии, индейцы — это погрязшие в сатанинских грехах животные. Холодно описывает Херес и самих инков, хотя не может не подчеркнуть, что это «люди чистые и наилучшего разума, и женщины их благородны»²⁴.

Центральное место занимает история пленения и убийства Един-

ственного Инки Атауальпы. Тактика Писарро, как она предстает в описании Хереса, в основных моментах повторяет тактику Кортеса: вероломство, принцип разделения сил и патравливания одних племен на другие (Писарро обещает сводному брату Атауальпы — Уаскару помощь в борьбе с пезаконным Инкой), обвинения Инки в тирании по отношению к его же подданным и, наконец, в предательстве. Простые и скупые строки передают кульминационные эпизоды встречи горстки испанцев и войска Атауальпы, напряженное противостояние двух лагерей, гордую и высокомерную речь Инки, чувствующего свою силу и отшвыривающего прочь Библию, которую ему протягивает священник отряда Писарро, предлагающий «выйти из дьявольской и животной жизни»²⁵ и перейти в истинную веру, решительные и хладнокровные действия Писарро, повергающего Инку наземь, выстрелы из засады, производящие разительное впечатление на индейцев, пленение Инки, вымогательства золота.

Скупыми, но исполненными достоверности чертами проникнуты описания Атауальпы, его манера поведения. Напрасно Атауальпа пытался оправдаться, когда Писарро, заранее решивший уничтожить Инку (как и Кортес в отношении Мотекусомы), обвинил его в «предательстве». Оправдываясь Инка, не теряя присутствия духа и веселости, и «много острые мысли пронизательного человека высказал он, будучи пленным, и испанцы, слыша их, ужасались, что в варваре столько благоразумия»²⁶.

Особое место занимают среди памятников эпохи открытия художественно-документальные произведения конкистадоров, волей или неволей становившихся первопроходцами неизведанных земель. Отличающиеся жадровым синкретизмом, они соединяют в себе черты и традиционных донесений, и дневниковых записей, и географических и этнографических описаний. Уникальный и, несомненно, выдающийся памятник этого рода — воспоминания конкистадора Альвара Нуньеса Кабесы де Ваки (Alvar Núñez Cabeza de Vaca, 1490?—1559?), одного из высших офицеров трагически закончившейся экспедиции во главе с Панфило Нарваесом, которая отправилась в 1527 г. на завоевание Флориды. «Кораблекрушения» («*Naufragios*») — под таким названием известны записки Кабесы де Ваки — имеют не только историко-географическое значение как первое и точное описание образа жизни, быта и обычаев индейцев южной части Североамериканского континента, но и как литературный и человеческий документ эпохи.

Экспедиция Нарваеса потерпела неудачу из-за отсутствия хороших карт и из-за штормов, но погибла из-за разногласий, эгоизма и алчности конкистадоров, которые, бросив корабли, в надежде найти золото безрассудно отправились в глубь континента. Из 600 в живых остались только четыре человека, и среди них Кабеса де Вака, который в 1528—1536 гг., пройдя пешком 5,5 тыс. км от берегов Флориды до Калифорнийского залива, добрался до Мексики. Долгие

годы Кабеса де Вака жил «потерянный и нагой» среди семинолов, апачей и других племен их обычаем и скудной жизнью, питался их пищей, выучил индейские языки, в итоге проникся горячей симпатией к спасшим его индейцам. Свои записки он писал, уже вернувшись в Испанию и, конечно, учитывая споры вокруг индейского вопроса, которые достигли к моменту выхода его книги (1542 г.) особого накала. Об этом говорят последние главы, где содержатся прямые публицистические пассажи в защиту индейцев.

Образованный, но далекий от философско-теологических идей, Кабеса де Вака на основе непосредственного жизненного опыта пришел к видению индейского мира, противостоящему официальным концепциям. Для него индейцы — это варвары, но, без сомнения, люди, причем нередко более человечные, чем испанцы. Человеческие качества тех и других прямо противоположны: испанцы эгоистичны, а индейцы отзывчивы, одни жестоки, другие добры, одни хитры, другие простодушны. Испанцы, спасенные индейцами, не в силах выносить голод, убивают и поедают друг друга, а индейцы страшно оскорблены происшедшим и выражают возмущение. Если испанцы бросают друг друга в беде, то индейцы помогают терпящим бедствие испанцам всем, чем могут. Увидев, в каком бедственном положении они находятся, простодушные индейцы начали рыдать и «плакали от всего сердца и так громко, что их можно было услышать издалека, и длилось это более получаса»²⁷. В другом месте Кабеса де Вака замечает: «Нигде в мире нет людей, которые сильнее бы любили своих детей и больше бы заботились о них, чем индейцы»²⁸.

Но сила записок Кабессы де Ваки не в морализировании, а в их достоверности. Он ведет повествование, не приукрашивая индейцев, рассказывая обо всех трудностях их жизни и об их странных обычаях, но видя во всем проявления человеческого, а не животного начала. Картины жизни вольных индейцев резко контрастируют в конце записок с положением покоренных индейцев, которые действительно сведены на положение животных и обречены на вымирание. Знаменательно, что Кабеса де Вака стал одним из немногих государственных чиновников, кто на деле пытался провести в жизнь Новые законы 1542 г. в Асунсьоне, куда он прибыл уже в качестве губернатора и генерал-капитана провинции.

Интереснейшим памятником литературы открытий является «Повествование о новооткрытии достославной великой реки Амазонки» Гаспара де Карвахала («Relación del nuevo descubrimiento del famoso río Grande de las Amazonas»), известное в нескольких различающихся между собой списках (первые издано в 1855 г.)²⁹.

Монах-доминиканец Гаспар де Карвахаль (Gaspar de Carvajal, 1504—1584) был участником экспедиции конкистадора Франсиско де Орельяны, которая в 1541 г. впервые прошла водным путем по Амазонке от отрогов Анд до Атлантического океана. В это безумное плавание Орельяну и его людей, отделившихся от основного отряда

во главе с Гонсало Писарро, увлекла мечта найти страну, изобилующую золотом. Как и в большинстве подобных случаев, конкистадоры, не обрета богатств, совершили замечательные открытия, которые и были описаны Карвахалем. Лишенные свойственного запискам Кабесы де Ваки гуманистического пафоса (для Карвахалья характерно типично конкистадорское отношение к индейцам), его записки интересны и как точное и ценнейшее географически-этнографическое описание, и в то же время как сплав достоверных сведений и самого отчаянного вымысла.

Элементы фантастичности, типичные для сознания рядового участника конкисты, возникают то тут, то там в описаниях встречаемых племен и их образа жизни, стычек и погромов индейских селений, несчастий и трудностей, подстерегающих путешественников, в наблюдениях за климатом и за режимом великой реки и т. п. Таков, например, эпизод встречи испанцев с амазонками (с ним и связано официально утвержденное название реки). Как и Колумб, Карвахаль, вместе с товарищами влекомый могучим течением все дальше в неизведанные дали, был готов увидеть чудо, и он его увидел. В описании амазонок, которые были, по сообщению монаха, господами окрестных индейцев, он исходит из легендарно-поэтической традиции, уходящей своими корнями в античность, и амазонки выглядят именно такими, какими себе представляли их европейцы. Эти жены «весьма высокого роста и белокожи»³⁰, сильны, смелы, воинственны, прекрасно владеют оружием, каждая из них сражается за десяток индейцев, выпускает стрелы тучами, и вскоре бригантина испанцев становится похожей на дикообраза.

Гиперболизация — характерная черта стиля Карвахалья, то утверждающего, что стрела, ранившая его в глаз, дошла до затылка, то рассказывающего о чудесной птичке, которая вела на протяжении долгого времени их корабль, предупреждая своим криком об опасностях и т. п. Но исходным пунктом всякой гиперболы является действительное явление нормальных пропорций. И хотя историки уже в XVI в. отвергали вымысел Карвахалья об амазонках (Фр. Лопес де



Альвар Нуньес Кабеса де Вака

Гомара), вполне возможно, что в оболочку известного мифа Карвахаль облек какие-то реальные наблюдения над племенами, сохранившими матриархальные традиции. Однако Карвахаль, монах-солдат, носитель рядового сознания, не стремился поглубже понять то, что он встречал на пути.

Пафосом научности проникнут другой слой памятников, тех, что систематизировали сведения о географии, природе, быте, религии, культуре индейцев, обобщали историю открытий и завоевания. Эти энциклопедического характера историографические своды создавались участниками конкисты, ее живыми свидетелями прямо по горячим следам событий и отличались высокой степенью точности, интеллектуальным пафосом и научной серьезностью, поражавшей даже на рубеже XVIII—XIX вв., когда Александр Гумбольдт писал: «Если серьезно изучить оригинальные сочинения первых историографов конкисты, обнаружится поразительный факт, состоящий в том, что здесь мы встречаем зародыш многих важных истин касательно мира физического; в них сформулирована большая часть сложных вопросов, до сих пор нас занимающих»³¹.

Сказанное выдающимся ученым было в равной степени справедливо в то время и относительно гуманитарной сферы знания, ибо в трудах испанских историографов, которых сама действительность Нового Света заставляла пробиваться сквозь скорлупу старых мировоззренческих и научных стереотипов к новому знанию, можно обнаружить признаки зарождения таких важнейших научных дисциплин и методов нового времени, как этнография, историко-культурная типология, антропология. В то же время (за немногими исключениями, вроде уникальной «Всеобщей истории вещей Новой Испании» Б. де Саагуна) элементы нового научного мышления и новой методологии оказывались сплавленными воедино в жапровом и стилевом синкретизме историографической литературы XVI в., который порождался ее целевыми установками.

Бесформенность, жапровая неопределенность трудов историографов конкисты связаны в большинстве случаев не с недостаточной образованностью их авторов, как это иногда полагают, а скорее всего, во-первых, со свойственным так или иначе большинству авторов стремлением и необходимостью, не ограничиваясь только воспроизведением канвы событий, осмыслить и воссоздать всю полноту действительности (география, история, культура, этнография), а во-вторых, с тем, что сами эти труды рассматривались их создателями как аргументы в споре вокруг индейской проблемы и Нового Света (слияние хроникально-событийной истории, философии, элементов художественного повествования и публицистики).

Первым испанским историографом Нового Света стал Гонсало Фернандес де Овьедо и Вальдес (Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, 1478—1557), конкистадор, чиновник, и писатель, поначалу представитель типичной для подавляющего большинства испанцев того времени прагматически-натуралистической точки зрения на

индейцев, а затем выразитель официозной имперской концепции конкисты. Образованный человек, выросший при дворе и живший в Италии, знакомый и с античными, и с итальянскими писателями Возрождения, Овьедо выехал впервые в Америку в экспедиции 1514 г., которая «умиротворяла» и осваивала земли Золотой Кастилии на северо-востоке Южноамериканского материка. С тех пор он перебивал на различных чиновничьих должностях, участвовал в междоусобице конкистадоров, шесть раз пересекал океан, искал защиты и привилегий у короля, жил на Антильских островах, в Венесуэле, Никарагуа. Все эти годы Овьедо работал над историческим трудом об открытии и конкисте Нового Света. Избрав моделью для своего сочинения «Естественную историю» Плиния (и проводя параллель между собой и античным ученым, посвятившим свой знаменитый труд императору Веспасиану), он писал типичную для того времени «тотальную» энциклопедическую книгу, содержащую массу сведений не только о конкисте, но и о природных условиях, географии, населении, растительности, обычаях, продуктах питания, животном мире, золотых приисках, мореплавании в Новом Свете и т. д.

В 1525 г., во время пребывания в Испании, по указанию Карла V он написал по памяти (рукописи остались в Санто-Доминго, где он был алькальдом городской крепости) лаконичный свод своих знаний о природе Америки, индейцах и их быте, изданный в виде книги под названием «Краткая естественная история Индий» («Sumario de la historia natural de las Indias», 1526). Замечательной чертой Овьедо-литератора были точность и конкретность знаний. Частые примечания типа «я сам видел», «я сам пробовал» были связаны с той борьбой вокруг «правды» о Новом Свете, которая шла между сторонниками разных партий. Простой и точный язык, реалистичность взгляда солдата и чиновника, поэтичность в описании природы отличали его обобщенный образ Америки. Однако его видение Нового Света определялось официозной позицией идеолога всемирной католической монархии, ярко выраженными идеями жесткого природно-географического детерминизма и сурового критика индейского мира.

Именно с сочинениями Овьедо связано распространение представления о Новом Свете как о мире «слабой» по сравнению со Старым Светом природы, порождающей и более «слабые» типы животных и человека. Стихийный этноцентризм в оценке американской природы, возникавший прежде всего из необходимости определять новые явления с помощью привычных понятий (так, американские «львы» — ягуары — оказывались у него меньше и слабее львов Старого Света, собаки «хуже», ибо не умели лаять и т. п.), опирался и на вполне определенные идеологические представления Овьедо — сторонника рабства индейцев и выразителя интересов конкистадоров — владельцев энкомьенд. Потому для него индейцы — это «ленивые, петрудолюбивые, трусливые люди, порочные и с дурными

наклонностями, со слабой памятью и не знающие никакого постоянного ни в чем»³², их обычаи, обряды, культы — проявления порочности и греховности существ, введенных в заблуждение дьяволом.

Сведения Овьедо об Америке стали важными аргументами для Хинеса де Сепульведы, возглавившего противников индейцев в полемике века, но характерно, что если Овьедо в принципе и не изменил в дальнейшем своей точки зрения, то, во всяком случае, у него появились зачатки новых идей. В 1532 г. Овьедо был назначен Карлом V главным хронистом Индий, что дало ему возможность получать документы и отчеты конкистадоров, ставшие основой его monumentalной «Всеобщей и естественной истории Индий, островов и материка моря-океана» («*Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra-Firme del Mar Océano*»). Первая ее часть вышла в свет в Севилье в 1535 г., печальные книги второй части вышли в год смерти Овьедо (целиком «Всеобщая и естественная история» была опубликована в 1851 г.). Обычно задержка издания связывается с именем Лас Касаса, который добивался запрета на публикацию его труда.

Во «Всеобщей истории», получившей большой резонанс в Европе и переведенной не только на живые, но и на языки гуманистической учености — латынь и греческий, мотивы, характерные для него, получают развитие. С одной стороны, чувство восторга первооткрывателей перед величественным и диковинным миром, сообщавшее ему радость творчества и стремление доискаться до начал и «причин» Нового Света, с другой — твердые позиции апологета имперской роли Испании. Овьедо не оправдывает «испанской алчности», но справедливость завоевания Индий для него не подлежит сомнению, более того, согласно его теории (а у Овьедо очевидны антиколумбийские настроения, связанные с тем, что Колумб не был испанцем), Индии — это мифические острова Геспериды, принадлежавшие легендарному королю Испании Гесперу. Вдвойне экспансия Испании оправдывается порочностью и греховностью индейцев, находящихся во власти сатаны.

Такова была для Овьедо «правда» конкисты; в то же время следует отметить его склонность к трезвой оценке испанцев, причем не только конкистадоров, но и монахов, священников (иронические выпады в адрес самого Лас Касаса, создателя утолических проектов колонизации и др.). Трезвость и прагматизм Овьедо обнаруживались и в его попытке взглянуть на индейцев с эволюционной точки зрения, сравнив их с людьми античного мира; сравнение же с миром древних обнаруживало, что европейцам были свойственны все те «грехи», что известны индейцам (жествоприношения, брачные обычаи и т. д.). Эта методика, стремление вписать индейский мир в общую человеческую папору были движением по пути к идее «исторического возраста», представлявшей несомненный шаг вперед в сравнении с идеями неполной человечности индейцев «по природе».

Идейным преемником Овьедо и Сепульведы стал Франсиско Лопес де Гомара (Francisco López de Gómara, 1511—1566 или 1567 г.), автор «Hispania Vitrix, первая и вторая части всеобщей истории Индий» («Hispania Vitrix, Primera y Segunda partes de la historia general de las Indias»). Хотя это историографическое сочинение, написанное между 1540—1551 гг. и изданное в 1552—1553 гг., строго говоря, не относится к испаноамериканской литературе, ибо Гомара не выезжал из Старого Света, но по оригинальности и по важности роли в той борьбе идей, которая шла на обоих берегах Атлантического океана, оно имеет к ней непосредственное отношение.

Как и Овьедо, Гомарой владеет пафос нового знания; как и у Овьедо, над его миром парит орел новой Римской империи, которая и своими завоеваниями, и подвигами, и науками превзошла Рим старый. Одно из величайших открытий и величайших завоеваний «Нового Рима» — открытие и конкиста Америки. «Самое большое событие после возникновения мира, исключая его создание и смерть того, кто его создал, — это открытие Индий, и их так и зовут Новым Светом»³³. Гомара размышляет о происхождении Америки (намек на ее существование он находит в трагедии Сенеки «Медея», где предсказывается открытие «новых миров» и «последней Туле», и у Платона в диалоге «Тимей», где упоминается исчезнувшая Атлантида) и сопоставляет Америку с Европой. У него едва ли не впервые возникает дихотомия «Новый Свет—Старый Свет», которая со временем будет играть исключительно важную роль в формировании латиноамериканской художественно-философской традиции. Америку потому называли Новым Светом, рассуждает Гомара, что она столь же велика, как «наш свет»³⁴, и потому, что все вещи в ней и животные очень отличны.

Гомара, союзник Сепульведы во взглядах на индейцев, опасаясь нападок со стороны их защитников и не решаясь идти против умеренной позиции короны, открыто не высказывает своих взглядов. И потому, хотя и флора, и фауна очень сильно отличаются от Старого Света, «люди там такие же, как и мы, если бы они были иными, то были бы животными или чудовищами и не происходили бы, как оно есть на самом деле, от Адама»³⁵. В то же время все говорит о том, что они не знают «человеческого образа жизни». Доказательство тому — отсутствие у них письменности, денег, грузовых животных, их порочность и грехи, идолопоклонство, человеческие жертвоприношения, антропофагия и т. д. С этих позиций и излагал он события конкисты, исподволь критикуя корону и защищая свободы феодалов-энкомендеро.

Явной симпатией проникнуты его описания мятежей в Перу, которыми феодалы-конкистадоры, проклиная Лас Касаса, откликнулись на Новые законы 1542 г. Изложение истории завоевания Индий заканчивалось «Похвалой испанцам», где конкиста представляла справедливым и божьим наказанием индейцев за их грехи

(более подробное обоснование справедливости конкисты Гомара советовал искать у главного хрониста императора Сепульведы) и в то же время цивилизаторской, культурнической миссией (испанцы принесли индейцам письменность, «без которой люди подобны животным») ³⁶.

Произведение очевидно полемическое и направленное против партии Лас Касаса, книга Гомары была встречена в штыки. Если раньше Лас Касас добился императорского запрета на публикацию второй части истории Овьедо, то в 1554 г. он вырывает запрет на книгу Гомары и указание об изъятии всех ее экземпляров из лавок и у читателей. Но, видимо, фактической причиной запрета книги была вторая часть истории, целиком посвященная конкисте Мексики. Гомара, который долгое время был приближенным чиновником в свите Кортеса уже во время испанского периода его жизни, за что и издевался над ним Лас Касас, называя писателя слугой конкистадора, посвятил вторую часть сыну завоевателя Мартину Кортесу. Семейство Кортесов было в опале, тень опалы накрыла и Гомару, создавшего монументальный панегирик завоевателю.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ López de Gómara Francisco. *Hispania Vitrix*, Primera y Segunda partes de la Historia general de las Indias. Barcelona, 1954, t. 1, p. 5.
- ² Las Casas Bartolomé de. *Historia de la Indias*. México, 1951, t. I, p. 40.
- ³ Menéndez Pidal R. *Mis páginas preferidas: Estudios lingüísticos e históricos*. Madrid, 1957, p. 25.
- ⁴ Cortés Hernán. *Cartas y documentos*. México, 1963, p. 73.
- ⁵ Степанов Г. В. *Испанский язык в странах Латинской Америки*. М., 1963, с. 8.
- ⁶ Степанов Г. В. *Типология языковых состояний и ситуаций в странах романской речи*. М., 1976, с. 45.
- ⁷ La Carta de Colón. 15 febrero—14 marzo de 1493. Madrid, 1961, p. 8.
- ⁸ Путешествия Христофора Колумба: Дневники, письма, документы / Под ред. И. П. Магидовича. М., 1950, с. 8.
- ⁹ Там же, с. 69.
- ¹⁰ Там же, с. 71.
- ¹¹ Там же.
- ¹² Manuel Alvar. *España y América cara a cara*. Valencia, 1975, p. 85—86.
- ¹³ См.: Rumén de Arruás Antonio. *Hernando Colón, historiador del descubrimiento de América*. Madrid, 1973.
- ¹⁴ Martínez Estrada E. *El Nuevo Mundo, La Isla de Utopía y la isla de Cuba*. — Casa de las Américas, 1965, N 33.
- ¹⁵ См.: Fernández Retamar R. *Calibán*. — Casa de las Américas, 1971, N 68; Земсков В. Е. Какое завещание оставил нам Шекспир: (Об американских мотивах «Бури»). — *Вопр. лит.*, 1978, № 5.
- ¹⁶ См.: Гуляев В. И. *По следам конкистадоров*. М., 1976.
- ¹⁷ Первым поставил под сомнение версию Э. Кортеса о гибели Мотекусомы Б. де Лас Касас в «Кратчайшем сообщении о разрушении Индий» (1552 г.).
- ¹⁸ Cortés Hernán. *Cartas y documentos*, p. 45, 46.
- ¹⁹ Ibid., p. 76.
- ²⁰ Anderson Imbert Enrique. *Historia de la literatura hispanoamericana*, t. I. La Habana, 1972, p. 32.
- ²¹ Cortés Hernán. *Op. cit.*, p. 187.

- ²² *Las Casas Bartolomé de*. Brevisima relación de la destrucción de las Indias. México, 1957, p. 84.
- ²³ *Valdivia Pedro de*. Cartas de relación de la conquista de Chile. Santiago de Chile, 1970.
- ²⁴ *Ierez Francisco de*. Verdadera relación de la conquista del Perú y de la provincia del Cuzco llamada la Nueva Castilla. — In: Crónicas de la conquista del Perú. México, <s. a.>, p. 66.
- ²⁵ Ibid., p. 74.
- ²⁶ Ibid., p. 82.
- ²⁷ *Вака Кабеса де*. Кораблекрушения. М., 1975, с. 49.
- ²⁸ Там же, с. 52.
- ²⁹ Реконструкцию полного текста осуществил Я. М. Свет — см.: Открытие великой реки Амазонки: хроники и документы XVI века о путешествии Франсиско де Орельяны / Отв. ред. Я. М. Свет. М., 1963.
- ³⁰ Там же, с. 77.
- ³¹ Цит. по: *Tijeras E.* Crónicas de la frontera. Barcelona, 1974, p. 161.
- ³² *Fernández de Oviedo Gonzalo*. Sumario de la historia natural de las Indias. México-Buenos Aires, 1950, p. 26.
- ³³ *López de Gómara Francisco*. Hispania Vtrix, Primera y Segunda partes de la historia general de las Indias, t. 1, p. 5.
- ³⁴ Ibid.
- ³⁵ Ibid.
- ³⁶ Ibid., p. 376.

ТВОРЧЕСТВО БАРТОЛОМЕ ДЕ ЛАС КАСАСА

С именем Бартоломе де лас Касаса неразрывно связаны все важнейшие события борьбы вокруг индейского вопроса, составляющей духовную сердцевину XVI в. Последовательная и героическая в своей бескомпромиссности позиция в отношении к конкисте, утверждение гуманистического истолкования и решения сложнейшей проблематики, ею порожденной, самоотверженная защита коренного населения Америки — все это придало высокий исторический смысл трудам борца и мыслителя, ставшего ярчайшим представителем испанского и общеевропейского гуманизма и одновременно ключевой фигурой процесса зарождения новой духовной традиции. Уроки жизни и творчества Лас Касаса тем значительней, что к гуманистическим идеям его привел собственный жизненный опыт.

Родился Бартоломе де лас Касас (Bartolomé de las Casas, 1474—1566) в Севилье; в то время, когда его отец и дядька отправились в 1493 г. в Индию со второй экспедицией Колумба, он учился либо в родном городе, либо в Саламанкском университете, а в 1502 г. уехал в качестве «доктринера» (помощника миссионеров) на о. Эспаньола, чтобы вступить во владение энкомьендой, оставшейся ему в наследство от умершего отца. В 1513—1514 г. солдатским священником он участвовал в подавлении индейского восстания на Эспаньоле и в завоевании Кубы, получил там энкомьенду, но, пережив душевный кризис, отрекся от нее и примкнул к доминиканцам, начавшим кампанию в защиту индейцев на основе реформационных идей о равенстве христовой паствы. Все последующие годы его долгой жизни были отданы непрестанной борьбе в защиту индейцев, поездкам с континента на континент, борьбе при королевском дворе, в Совете Индий и в американских провинциях¹.

Непосредственным орудием борьбы Лас Касаса были его сочинения. Первый мемориал с предложениями о реформах в Индиях был написан им в 1516 г., последний он представил в год смерти. Всего за 50 лет деятельности им было создано более 80 различного рода произведений, среди которых документы, трактаты, ряд крупных историографических произведений, а также огромное эпистолярное наследие.

На протяжении полувека активной деятельности взгляды Лас Касаса при неизменности принципиальной позиции в индейском вопросе претерпели существенную эволюцию.

На первом этапе, не ставя под сомнение право Испании на овладение Новым Светом на основании папского дара, Лас Касас вместе с монахами-доминиканцами пытался найти средства облегчения участи индейцев при сложившейся ситуации путем изменения методов

колонизации. Уже в первом мемориале «Четырнадцать предложений» («Catorce remedios», 1516) присутствовали многие важнейшие его идеи: прекращение войны, отмена энкомьенды, возвращение свободы индейцам, колонизация земель с помощью испанских крестьян, которые будут совместно трудиться с индейцами, организованными в общины, и т. д. Проект 1517 г., когда Лас Касас уже получил от короля звание Протектора всех индейцев всех Индий, предлагал (как считал М. Батайльон, под влиянием «Утопии» Томаса Мора²) создание «сельских семей» из индейцев и испанских крестьян. Аналогичен в своей основе был и последний проект того периода, который он попытался при поддержке короля реализовать в 1522 г. в Парии (Кумана) — на Венесуальском побережье. (Характерно, что до 40-х годов проекты Лас Касаса предусматривали использование труда рабов-негров.)

После сокрушительного провала предприятия, которое высмеял в своей «Всобщей истории» Овьедо, издевавшийся над идеей замены идальго-крестоносцев с мечом в руках на «крестоносцев» — крестьян с мотыгами, Лас Касас поселился в Санто-Доминго, вступил в орден доминиканцев и до начала 30-х годов не занимался общественной деятельностью. Известно, что в 1527 г. в монастыре в г. Пуэрто-Плата Лас Касас начал работу над монументальной историей открытия и завоевания Индий, писавшейся с перерывами на протяжении 35 лет. Возможно, непосредственной причиной обращения к историческому жанру стало появление в 1526 г. «Краткой естественной истории Индий» Овьедо, жившего на том же острове, как и вообще слухи о том, что его противник пишет историю конкисты.

В 1533 г. во время восстания индейцев Санто-Доминго во главе с Эрикильо Лас Касас предпринял шаги для умиротворения индейцев, а на следующий год в самый разгар конкисты Перу отправился туда с группой доминиканцев, однако поездка не удалась, и Лас Касас до 1539 г. пытался в Никарагуа и в Гватемале противопоставить военным методам мирную — монашескую — конкисту (длившийся годами неудачный эксперимент в зоне Тецулутлан, или Вера-Пас). К 1535 г. относится его трактат на латыни «О единственном способе привлечения индейцев к истинной вере» («De unico vocationis modo...»), первое издание на испанском языке — «Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión», México, 1942).

В 1539 г. Лас Касас выехал в Испанию, и начался новый период его бурной общественной деятельности, который отмечен радикализацией взглядов, установлением связей с университетскими кругами испанского гуманистического движения, со сторонниками эразмизма, дипломатической борьбой при королевском дворе, в которой он проявил себя ловким и настойчивым политиком. Лас Касас всегда выступал на стороне короля, враждовавшего с конкистадорами-феодалами, однако исподволь шел пересмотр взглядов и на права монарха.

В 1541—1542 гг. он пишет мемориал «Шестнадцать предложений» («Dieciséis remedios»), центральные идеи которого совпадают с взглядами Франсиско де Витории и основываются на положениях о естественном праве людей и народов, резкой критике имперской политики (начиная с античной древности) и на отрицании универсальности земной власти монарха и папы (Витория шел тогда дальше, отвергая принцип универсальности духовной власти папы). К этому времени относится эпизод, носящий оттенок исторического анекдота. Карл V под влиянием Лас Касаса и других советников впал в моральную депрессию и намеревался оставить Перу и вернуть власть инкам, нашедшим прибежище в Вилькапампе, и только Ф. де Витория уговорил его не принимать такого решения до тех пор, пока инки сами не будут в состоянии поддерживать католическую религию в своей стране. В этой обстановке и было написано в 1541 г. «Кратчайшее сообщение о разрушении Индий» («Brevisima relación de la destrucción de las Indias», 1552) — замечательный документ испанского гуманизма и одновременно зарождавшейся новой культуры.

Посвященное будущему королю Испании принцу Филиппу «Кратчайшее сообщение» по своей первоначальной идее, очевидно, представляло собой рабочий мемориал, но не в форме юридически-теологического трактата вроде тех, что писались Лас Касасом раньше, а в форме исторического сочинения. Стремясь добиться прекращения войны и отмены энкомьенды, Лас Касас конспективно изложил историю конкисты; необходимость же убедить высокородного читателя в справедливости своих позиций заставила его прибегнуть к публицистическим приемам и образным средствам. В результате историографический жанр оказался преобразенным стихией художественности. В художественно-историографическом синкретизме и кроются причины пропагандистской эффективности и колоссальной популярности «Кратчайшего донесения», на протяжении столетий вызывавшего ярость сторонников имперской славы Испании.

Противники Лас Касаса обвиняли его в том, что он, преувеличив масштаб ущерба, нанесенного конкистадорами коренному населению Америки, их жестокость, положил начало так называемой «черной легенде» об Испании³. Однако, если сопоставить те или иные эпизоды конкисты в изложении Лас Касаса с сочинениями его современников (например, сюжет конкисты Мексики с «Подлинной историей завоевания Новой Испании» Берналя Диаса дель Кастильо), то обнаружится, что расхождение состоит главным образом не в фактах, а в общем отношении к конките, т. е. в концепции «правды».

«Правдивейшая правда» (или «истиннейшая истина») ⁴, в которой, как и все историки XVI в., клялся Лас Касас, наиболее радикально и ярко выразивший взгляды гуманистической партии, состояла в том, что все совершенное испанцами в Новом Свете было

сделано вопреки главной цели (христианизации) и является преступлением против «естественного, божественного и человеческого законов»⁵.

Идея преступности (а в христианско-моралистической интерпретации — греховности) конкисты определяла прежде всего образ автора-обвинителя, манеру изложения событий, характер их трактовки. Носитель религиозной культуры, священник, монах, Лас Касас использовал приемы проповеднической публицистики, церковного ораторства, обращенного непосредственно к чувству и воображению слушателя и читателя. Однако основной акцент в интерпретации конкисты ставился Лас Касасом, приверженцем реформационного евангельского морализма, гуманизированной «философии Христа», на попрании не «божественного», а естественного закона и человеческого права. Эта антропоцентристская трактовка конкисты — знак духовной культуры Возрождения — определяла очеловеченный, свободный от религиозного начетничества характер ораторства Лас Касаса, который обращался на устроенном им публичном суде над конкистой непосредственно к чувству справедливости, к человеческой совести.

В сущности, идеи Лас Касаса составляли нравственный аспект теории Франсиско де Витории, утверждавшего принцип естественного права в отношениях между народами, порожденный новым историческим опытом, который обрела испанская культура в XVI в. На протяжении всей своей жизни Лас Касас и пытался внедрить в сознание своих соотечественников ряд самых простых и высоких в своей нравственной императивности идей о равенстве народов и их праве на суверенное и достойное сосуществование. В проповеднической целеустремленности и неустанности пропаганды этих принципов в любых обстоятельствах и вопреки всему, в непримиримости и упорстве, которые вызывали и ярость, и насмешки, и подозрение относительно его нормальности, — в этом и состояла его сила. В то же время общий характер испанского гуманизма, не отпочковавшегося от религии, определял то, что секуляризированные по своей сути идеи естественного равенства выступали у Лас Касаса в христианско-моралистической трактовке.

Правда истории, как ее понимал Лас Касас с позиций религиозного гуманизма, определяла идейно-образную структуру произведения (противостояние индейского мира, жертвы преступления, и насильника — европейского мира), источники художественности, стиля.

И у Колумба, и у Педро Мартира (начальные «Декады») в описании Нового Света преобладали аркадическая топальность и мотивы земного рая. У Лас Касаса, которому были известны эти источники, все упомянутые идейно-стилистические линии оказались дополненными темой «природного христианства» индейцев, восходящей к религиозно-обновительным идейным течениям.

По Лас Касасу, индейцам свойственны все черты евангельского идеала простоты, эгалитаризма, аскетизма (религиозное преломление

впечатлений о первобытном коммунизме индейцев). Это самые простодушные, безалобные, верные, миролюбивые люди, они равнодушны к мирским благам, а потому не знают гордыни, алчности, зависти; как христианские отшельники, они довольствуются самой элементарной пищей и лишь тем, чего достаточно, чтобы прикрыть срам; при этом они обладают ясным умом и большими талантами. Все вместе взятое делает их «природными» христианами, способнейшими к восприятию «истинной» веры. Не случаен был и другой аргумент, направленный против сторонников рабства индейцев по природе, — индейцы самые деликатные по своей физической конституции люди, в чем с ними не могут сравниться даже дети испанских сеньоров, а потому они не приспособлены к грубым занятиям.

Одним словом, образ индейского мира у Лас Касаса оказывался прямо противоположным тому, что рисовали имперские идеологи. Если у Овьедо индейцы — это погрязшие в пороках полуживотные, то у Лас Касаса они — эталон подлинной человечности, как он его понимал с религиозно-гуманистических позиций.

Европейский мир занимал в «Кратчайшем сообщении» то место, какое у Овьедо занимали индейцы. Именно европейский, а не только испанский, ибо с равным возмущением Лас Касас писал о немецких конкистадорах в Венесуэле, находя, правда, для них «извиняющие» мотивы, ибо те были «еретики-лютеране». То был мир «бесчеловечных людей с сердцами животных»⁶; соответственно он оказывался меченым и иными эстетическими знаками. Аркадическим мотивам, теме земного рая, невинности индейского мира противостояли мотивы греховности, преступности европейцев. Изображая испанцев, конкисту, Лас Касас-проповедник использовал соответствующие такой трактовке конфликта элементы библейского и евангельского стилей, темы христианской истории великомученичества, эсхатологические мотивы. В итоге конкиста представляла не подвигом во имя веры, а гигантским побоищем, в котором индейцы выступали в образе избиваемых христиан («мирные овцы»), а испанцы — римлянами-язычниками («волки и тигры», «жесточайшие львы», «жестокое звери») ⁷. Не случайно, что не названный по имени Кортес (в «Кратчайшем сообщении» опущены имена руководителей конкисты) был сопоставлен с Нероном ⁸.

Религиозно-моралистическая основа концепции исторического конфликта и ограничивала сложность и многоплаповость живой истории, и в то же время обуславливала особую цельность и эффективность ее образа. И позиция Лас Касаса-проповедника, и его метод историка-публициста не только исключали возможность каких-либо объясняющих мотивов в отношении к конкисте в целом и в отношении к ее отдельным эпизодам или руководителям завоевания, но, напротив, предполагали максимальное отвлечение от любых конкретных жизненных обстоятельств во имя доказательства принципиальной преступности событий, разыгравшихся в Новом Свете. Монолитный образ конкисты строился в хронологически-географи-

ческом порядке, начиная с Эспаньолы и кончая Перу, путем повторения сходных эпизодов побоищ и жестокостей, нагнетания эмоциональной атмосферы с помощью гипербол (они-то и вызывали всегда особое негодование у противников Лас Касаса) и приемов проповеднической речи, обращенной непосредственно к совести читателя. Такому образному строю соответствовала и стилистическая монолитность повествования, организованного на основе довольно ограниченного набора повторяющихся конструкций и форм.

При всей своей совершенно очевидной религиозно-мифологизированности и пропагандистском гиперболизме образ разрушения Индий содержал не только «правдивейшую правду» религиозно-гуманистической партии, но и правду, устремленную в будущее. Лас Касас первым вынес из университетских аудиторий, где дебатировали ученые и правоведы, в сферу всеобщего общения идею естественного равенства и права народов, бросив тем самым вызов рождавшемуся новоевропейскому колониализму. Лас Касас был первым, кто во весь голос сказал правду о конкисте как об «экономическом предпринятии», связав с этим ее характер. Под мифологизированной оболочкой образа истории прорисовывалось истинное ее содержание, понятое через самый социальный тип конкистадора. Лас Касас отказал конкистадору в роли рыцаря-крестоносца и показал в нем дельца. «Жестокый человек», как именует Лас Касас конкистадора, — это прежде всего «алчный человек», охваченный жаждой обогащения. Золото оказывается тем, что превращает человека в «бесчеловечного человека», низводит его на уровень животного. Как и многие другие утописты, Лас Касас связывал гуманистическое начало с принципами коллективного бытия, а дегуманизирующее начало — с собственничеством, индивидуализмом. В сущности, именно этого больного «ущемления» совести и не могли простить Лас Касасу на протяжении столетий апологеты имперского прошлого Испании.

Сила «Кратчайшего сообщения о разрушении Индий» состояла в героической бескомпромиссности, в бесстрашном проповедническом слове Лас Касаса, ощущавшего себя воплощенной идеей справедливости. С этим связано то, что многие исследователи творчества Лас Касаса проводили параллель между ним как историческим лицом и сервантесовским Дон Кихотом. Среди них был Р. Менендес Пидаль⁹. Однако для Р. Менендеса Пидалья в отличие от Дон Кихота, воплощенного духа Сервантеса, деятельность Лас Касаса имела «антииспанский» смысл, что он объяснял аномальностью его психики, болезнью паранойи, магией величия, «комплексом» пророка — провозвестника страшного суда над грешной Испанией и т. п. Замечания Р. Менендеса Пидалья о присутствии в сознании (и поведении) Лас Касаса элементов профетизма, эсхатологизма справедливы, и это вполне согласуется с общей культурой эпохи и духом века борьбы Реформации и Контрреформации, однако это не более чем специфическая для религиозного сознания форма проявления

общественных идеалов, которые в принципе однозначны тем, что владели сознанием автора «Дон Кихота» — романа, в генерации которого важнейшую роль сыграли идеи эразмизма¹⁰.

Обоих испанских гуманистов объединяла твердая приверженность принципам естественного равенства и естественного права, но сама деятельность Лас Касаса вывела его из европейского круга в сферу еще более широких международных отношений. В его уме — подняться над границами своего мира и вопреки тьме предрассудков понять единство человечества, в его всеохватном толковании идей естественного равенства, бескомпромиссной защите естественных человеческих прав один из самых высоких моментов испанского и вообще европейского гуманизма Возрождения.

Идеям Лас Касаса, прорывавшим религиозную оболочку и секуляризовавшимся в самой исторической практике, предстояла большая жизнь. Это обнаружилось уже в XVI в., когда «Кратчайшее сообщение о разрушении Индий», отвергавшее имперский разбой, приобрело популярность в Нидерландах, боровшихся против Испании. Фламандец Теодор де Бри в 90-х годах XVI в. издал во Франкфурте «Кратчайшее сообщение», оснащенное своими знаменитыми гравюрами, которые, совершенно совпадая по своей образности с манерой видения Лас Касаса, придали окончательный вид знаменитой книге. (Всего только с 1578 г. до середины XVII в. она вышла 50 изданиями на шести языках.)¹¹ Еще большее значение приобрело впоследствии «Кратчайшее сообщение» для сознания латиноамериканских политических деятелей, мыслителей, художников — создателей новой культуры.

Первой широкой аудиторией, познакомившейся с «Кратчайшим сообщением», стали участники заседаний хунт правоведов и теологов, созванных Карлом V в 1542 г. в Вальядолиде и в Барселоне. Но их предложению король и принял Новые законы, означавшие хотя и недолгую, но победу партии Витории — Лас Касаса. С победой были связаны принятие Лас Касасом сана епископа пограничной между Мексикой и Гватемалой провинции Чиapas, продолжение эксперимента в Вера-Пасе, попытки, правда безуспешные, провести в жизнь утопические постановления. В 1547 г., когда все надежды рухнули, 73-летний Лас Касас навсегда вернулся в Испанию, чтобы с новой силой вступить в борьбу с победившей имперской партией. Кульминацией борьбы стал его публичный диспут с Хуаном Хинес де Сепульведой, состоявшийся на заседаниях ученой хунты в Вальядолиде в 1550—1551 гг.

Еще в 1545 г. Хинес де Сепульведа по заказу президента Совета Индий и епископа Севильи, города, обладавшего монопольным правом на торговлю с Индиями, написал на латыни трактат «О справедливых причинах войны против индейцев» («*Democrates alter, sive de justis belli causis apud indos*», первое издание — 1892 г.). В трактате он исходил из идеи существования в мире народов, призванных править и призванных подчиняться согласно естественному



Бартоломе де лас Касас (реконструкция)

закону подчинения несовершенного совершенному, слабого — сильному, неразумного — разумному, тела — душе, животных — человеку, женщины — мужчине, детей — взрослым и т. п. В рамках этих соподчинений, почерпнутых в античной философии, индейцы представляли неполноценными «людишками», призванными в их собственных интересах подчиняться испанцам. Опубликовать трактат из-за противодействия Лас Касаса не удалось, не был он одобрен и Тридентским собором, но все-таки в Риме Хуан Хинес де Сепульведа сумел издать резюме трактата — «Апологию» («*Apologia pro*

libro de justis belli causis». Roma, 1550), которую и читал он в течение нескольких часов на диспуте в Вальядолиде.

Позиция Сепульведы сводилась к утверждению справедливости конкисты по причине того, что все индейцы «являются варварами в своих обычаях и большей частью варварами по природе, не владеющими ни письмом, ни разумом и зараженными множеством пороков» (среди пороков со ссылками на «Всеобщую и естественную историю» Фернандеса де Овьедо он называл антропофагию, человеческие жертвоприношения, содомский грех и т. п.)¹². В ответ Лас Касас начал чтение своей «Апологии» («Argumentum apologiae», 1550) — трактата на латыни, содержавшего выводы «Апологетической истории Индий», представленной в качестве основного труда. На шестой день чтения Лас Касас прерывал, чтобы резюмировать его взгляды.

В ученых дебатах Лас Касас не прибегал к проповедническому тону и образно-эмоциональным средствам, отходила на второй план и идея «природного» христианства индейцев. Постановка вопроса Сепульведой диктовала необходимость аргументированного доказательства, что индейцы не являются варварами по природе, т. е. того, что они обладают своей культурой, а это заставляло стремиться к новому — историческому — пониманию их мира, обычаев, культов.

«Апология» продемонстрировала, какую ловкость полемиста обрел Лас Касас за десятилетия борьбы и какую большую эволюцию претерпели его взгляды. Его речь стала ударом по научному престижу главного хрониста императора, знатока античности и лучшего переводчика Аристотеля. Пренебрежительно заметив, что Хинес де Сепульведа либо не понял «Политики», на которую он ссылался, либо сознательно фальсифицировал ученого древности, Лас Касас показал, сколь дифференцированным было определение варварства у Аристотеля, различавшего по крайней мере три класса варварства: 1) жестокие и негуманные люди (но таковыми, замечал Лас Касас, были и сами греки, и римляне, а ныне испанцы); 2) те, кто говорит не на «их» языке и не знает письменности (но, замечал Лас Касас, испанцы тоже говорят не на «их» языке, а кроме того, Аристотель признавал, что, даже не зная письма, варвары могут иметь разумное самоуправление); 3) неразумные от природы люди, неспособные к самоуправлению.

К этим трем классам Лас Касас добавлял еще один, четвертый: варвары-нехристиане, т. е. неверные, и подводил итог: индейцы могут принадлежать к 1, 2-му и 4-му классам, но ни в коем случае не к 3-му, а принадлежность к разумному человеческому миру обеспечивала им охрану со стороны «естественного, божественного и человеческого законов», отрицавших войну и порабощение как тяжчайшее преступление.

В своей аргументации Лас Касас шел очень далеко, вслед за Виторней отрицая уже не только земную власть, но и духовную

юрисдикцию папы и церкви в отношении «неверных», какие бы преступления (с точки зрения христианского учения) против естественного закона они ни совершали. Это положение было самым сложным для аргументации, и оно потребовало от Лас Касаса преодоления привычного этноцентризма (выдающийся сдвиг для сознания человека XVI в.!) и выхода к пониманию исторической обусловленности этики, религии, культов.

С помощью ссылок на античные и библейские источники Лас Касас показал, что антропофагия и человеческие жертвоприношения были известны и грекам, и римлянам, и иберийцам (в качестве параллели он приводил, например, библейский сюжет Авраама и Исаака), и раскрыл их культовый смысл (принесение в жертву самого ценного — человеческой жизни). В свою очередь, религиозное содержание обряда он трактовал как доказательство высокой готовности индейцев к восприятию христианства. Разве не подобный же смысл имеет великомученичество христиан? — заключал он рассуждение.

Такой подход был большим шагом вперед даже в сравнении с Виторией (для него такие обряды оправдывали войну против индейцев), он открывал, хотя и с религиозных позиций, совершенно новую перспективу осмысления единства и стадийности человеческой культуры. Заключал Лас Касас свою «Апологию» фразой, содержавшей центральную идею всей его деятельности: «Индейцы — наши братья...»¹³.

На следующий год после окончания диспута Лас Касас, применив всю свою настойчивость и дипломатическую ловкость, без церковной цензуры опубликовал в родной Севилье ряд трактатов. «Кратчайшее сообщение о разрушении Индий» и резюме спора с Сепульведой. Однако «Апологетическая история Индий», которой он обещал, включая «Апологию», подтвердить свои положения, не была издана. В конце 50-х годов она была расширена и доработана в Вальядолиде в монастыре доминиканцев, где провел последний период своей жизни Лас Касас.

«Апологетическая история Индий» («Apologética historia de las Indias», 1909 г.), выросшая, как считает большинство исследователей, из вступления к главному труду Лас Касаса «История Индий», представляла собой в окончательном виде обширнейший историко-этнографический труд, который содержал «описание пещер и земель, природных условий, организации и республик, образа жизни и обычаев людей Западных Индий...»¹⁴. Но то было не чисто позитивное описание, а открытая полемика, призванная реабилитировать Новый Свет во всех его ипостасях и, как он предупреждал еще на диспуте с Сепульведой, «положить конец клевете»¹⁵. Осуществлял эту задачу Лас Касас с помощью опробованного им в диспуте с Сепульведой историко-сравнительного метода, сопоставляя каждый рассматриваемый американский феномен с соответствующим европейским.

В первой части Лас Касас опровергал широко использовавшиеся

имперскими идеологами идеи о том, что в тропическом поясе не могут существовать полноценные, разумные существа. Спорил он, опираясь на тот же самый комплекс представлений о природно-географическом детерминизме, и потому уничтожению природных условий Америки была противопоставлена их аналогия. В качестве эталона для доказательства всех преимуществ климата и природы Нового Света была избрана хорошо знакомая Лас Касасу Испаньола, которая ставилась выше островов Англии, Сицилии, Крита. В свою очередь, лучшая среда обитания, по его мнению, определяла высокую физическую, нравственную и умственную «природу» индейцев, в описании которых господствовали черты христианского идеала (сдержанность в чувственности, в интересе к мирским благам, в еде, разумность и т. п.). В двух последующих частях «Апологетической истории Индий» идея превосходства Нового Света развивалась уже на материале общественного устройства и культуры путем сопоставления мира индейцев и древних европейцев в трех (согласно аристотелевской классификации) позициях: индивидуальная, семейная, общественная жизнь.

Естественно, подобная методология, являвшая собой как бы изнанку псевдоаристотелевской схоластики его противников, не была способна вскрыть историческое содержание сопоставлявшихся культур, но принципиальное новаторское и гуманистическое значение имела сама постановка проблемы, утверждавшая и полную человечность индейцев, и ценность их культур.

Не владевший языками коренного населения Америки, Лас Касас использовал не прямые, а косвенные, но достоверные источники — сообщения и труды монашеской братии. Это позволило представить обширную панораму культур ацтеков, майя, инков, муисков и других народов, которые сопоставлялись с древним миром Старого Света на основе разработанной им методики (социальные и профессиональные группы населения, общественная организация и хозяйство, религия, боги, церковь, идолопоклонничество и т. д.). Сопоставление приводило его к выводу, что индейцы в следовании естественному закону жизни намного превосходили греков и римлян, что, разумеется, звучало откровенным вызовом в пору, когда античное наследие стало важнейшей частью новоевропейской культуры, и отдавало откровенной ересью, ибо в качестве примера более «разумных» богов индейцев им приводился, например, ацтекский бог Уицилопочтли. В этом же разделе в связи с проблемой культовой антропофагии и человеческих жертвоприношений Лас Касас подробно развивал свой тезис о сходстве религиозного обряда у разных народов.

Как и других его соотечественников, связавших себя с защитой индейцев и изучением их культур, борьба вела Лас Касаса к духовной «американизации». Бескомпромиссность обусловила наиболее полную и высокую в сравнении со всеми иными защитниками индейцев идентификацию Лас Касаса с их миром, которая нахо-

дила выражение в апологии природы и человека Америки. Апологетическое утверждение превосходства Америки, американца станет позднее важнейшей чертой сознания испаноамериканцев — защитников рождающегося нового, отличного от Европы мира и его исторического наследия, сквозным мотивом испаноамериканской литературы.

Неизданная до начала XX в. «Апологетическая история Индии» уже в XVI—начале XVII в. была известна ряду историков (в частности, историкам из Новой Испании — Хуану де Торкемаде и Херонимо де Мендиете), через труды которых некоторые важные идеи Лас Касаса были восприняты более поздними поколениями деятелей культуры и писателей, среди них были Карлос де Сигуэнса и Гонгора и Хуана Инес де ла Крус (см. ч. III, гл. 2, 3).

Главным трудом жизни Бартоломе де лас Касаса стала «История Индии» («Historia de las Indias», первое издание — 1875—1876) — произведение, в котором сошлись все стороны его дарования историка, публициста, писателя. Идейные противники Лас Касаса отрицали значение «Истории Индии» как исторического труда, однако у серьезных исследователей таких сомнений сегодня не возникает¹⁶. В отличие от «Кратчайшего сообщения о разрушении Индии», являющегося историко-публицистическим очерком, «История Индии» — это собственно историческое сочинение, но отмеченное всеми типичными для американских хроник XVI в. чертами жанрового и стилистического синкретизма. В то же время важная особенность «Истории Индии», связанная с неукротимым темпераментом и цельностью исканий Лас Касаса, состоит в ее ярко выраженной полемической природе. «История Индии» была еще одним и, видимо, самым важным для Лас Касаса аргументом в споре всей его жизни. Если главным конкретным оппонентом Лас Касаса в области теоретической был Х. Хинес де Сепульведа, в области собственно истории основным противником оставался Г. Фернандес де Овьедо.

Как отмечает Л. Ханке¹⁷, Лас Касас был самым подготовленным из всех испанских хронистов к созданию подлинной истории конкисты. В отличие от Овьедо, пользовавшегося непроверенными донесениями конкистадоров, которые он получал в качестве главного хрониста Индии, Лас Касас был крайне строг в отборе источников. Основными источниками Лас Касаса были личные впечатления (наблюдения на Эспаньоле, Кубе, Ямайке, в Мексике, Гватемале, Никарагуа, Венесуэле), свидетельства участников открытий и конкисты, знакомых ему лично (он был знаком с сыновьями и братьями Колумба, со многими руководителями конкисты, среди которых Алонсо де Охеда и Понсе де Леон, Кортес и Диего Веласкес и многие другие); архивы «Библиотеки коломбана», созданной в Севилье сыном первооткрывателя историком Э. Колоном; архивы Совета Индии; сочинения и записки первых историков и наблюдателей, как Педро Мартир, Америго Веспуччи, Нобрега (в части, касающейся

Бразилии); наконец, сообщения и сочинения монахов, которые в отличие от донесений конкистадоров содержали критическую интерпретацию событий¹⁸.

Строгий отбор и обилие материала превратили «Историю Индий» в едва ли не самый достоверный с фактической стороны источник сведений о раннем периоде конкисты. Три книги его труда охватывали события с открытия Нового Света до 1520 г., а заключительные слова последней указывали на намерение продолжить повествование, что осуществить ему не удалось.

Основную задачу труда Лас Касас излагал в «Прологе», написанном в год полемики с Сепульведой, и его неизменные позиции в индейском вопросе были высказаны здесь с ясностью завещательного текста: конкиста, совершенная вопреки главной цели присутствия Испании в Новом Свете, состоящей в христианизации индейцев, является преступлением против «естественного, божественного и человеческого законов» и попранием «достоинства разумных существ»¹⁹.

Очевидно, в связи с обвинениями его в антииспанской деятельности Лас Касас ясно изложил в прологе свое отношение к Испании. Утверждая идею равенства народов, причем уже даже не с позиций универсалистских христианско-гуманистических идей, а с позиций всеобщего естественного права, он декларировал, что «История Индий» была написана им во имя защиты «бесчисленных наций» Нового Света (которые, хочу надеяться, добавлял он, не будут уничтожены ко времени выхода книги) и во имя прозрения «моей испанской нации». Испания может спастись, только отделив зерна от плевел, единственным же лекарством от заблуждений является правда о конкисте²⁰.

Первую книгу Лас Касас начинал с самого начала — с открытия, исходя из providенциальной идеи божественного дара Америки человечеству как своего рода прообраза идеального христианского мира, который воплотился бы наяву, если бы осуществились цели христианизации «природных» христиан-индейцев. Соответственно Колумб рассматривался как божественный избранник, а его «Дневник» — как документ, освещенный светом providения.

«Дневник» Колумба, как уже отмечалось, утрачен, и вопрос о том, каким источником пользовался Лас Касас, отчасти пересказывавший описания адмирала, отчасти цитировавший его (как и вопрос об источнике дневниковых записей Колумба в «Истории адмирала Христофора Колумба», написанной его сыном Э. Колоном), представляет собой сложную и нерешенную проблему. Не установлено, пользовался ли Лас Касас полным текстом «Дневника», чьим-то конспектом или трудом Э. Колона²¹.

Между тем этот вопрос имеет важное значение для понимания, кому принадлежит инициатива идеализации Нового Света в духе религиозно-гуманистической утопии. Очевидно, Лас Касас, опираясь на уже сложившуюся со времен Колумба и П. Мартира традицию

аркадического изображения Нового Света, усилил моменты идеализации в духе своих представлений о «природном» христианстве индейцев. Об этом говорит и то, что если Колумб ближе к легендарному стилю о чудесном, баснословном, то у Лас Касаса преобладает религиозно-утопическое начало.

Именно с этими интересами Лас Касаса связан, казалось бы, не имеющий прямого отношения к теме долгий экскурс в историю мистико-географических идей о местонахождении земного рая, который завершается известными рассуждениями Колумба о земном рае где-то в глубинах открытого им Южноамериканского континента. Этот момент важен для него, чтобы устами адмирала утвердить образ христианской («по природе») гармонии Нового Света. Любой, если он не придурок, заключает Лас Касас, зная миролюбие, доброту и простодушие индейцев, решил бы, как и адмирал, что здесь-то и находится земной рай.

В соответствии с такой концепцией выстраивается и сюжет открытия и начала завоевания Нового Света, который предстает как история грехопадения, как крушение земного рая, уничтоженного европейцами. Роль божественного избранника, отведенная историком Колумбу, определила очевидную идеализацию его деятельности (так Лас Касас, упрекая Колумба за учреждение энкомьенды, в то же время оправдывал его неведением последствий), но оценка конкисты в целом, как всегда, была односторонней.

Во второй книге, охватывавшей период с 1501 по 1510 г. (когда и сам Лас Касас приехал на Эспаньолу), основное место занимала уже собственно конкиста, о которой рассказывалось в хронологическом порядке (деятельность второго адмирала — сына первооткрывателя Диего Колона, колонизация Антильских островов и континентальных районов под руководством Алонсо де Охеды, Понсе де Леона, Овандо, Васко Нуньеса де Бальбоа и др.). Концептуальной основой изображения конфликта встретившихся миров, как и в «Кратчайшем сообщении о разрушении Индий», было противостояние индейского мира социально-природной гармонии и алчных испанцев, поправших божественные цели открытия.

В своей основе повествование Лас Касаса сохраняло линейную структуру, свойственную историческому жанру, однако общая полемическая направленность «Истории» и морализаторское начало не только обуславливали общую эмоционально-оценочную атмосферу, но и определяли композиционное своеобразие, появление полемических отступлений (споры с Г. Фернандесом де Овьедо, которого Лас Касас представлял как «главного врага индейцев», не только сочинителя-клеветника, но и владельца рудников и рабов; с Ф. Лопесом де Гомарой — «слугой» Кортеса и др.), а также вставных повелл, рассказывающих о наиболее значительных и «примерных» злодеяниях и событиях конкисты.

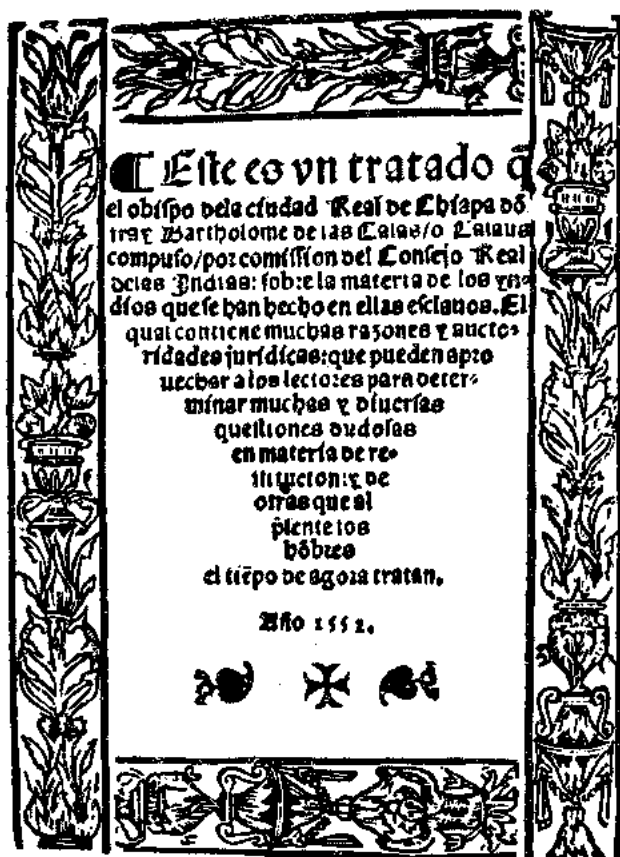
С общей концепцией автора-полемика, морализатора, проповедника и в то же время очевидца были связаны, как это показали

советские исследователи, лексико-стилистические особенности «Истории Индий»: принцип «натуральности» языка и своеобразная аффицированность изложения, слияние элементов разговорной и ученой речи, сосуществование сближенных самой историей далеких языковых пластов, насыщенность «индеанизмами» (в этом отношении «История Индий» принадлежит к наиболее интересным памятникам XVI в.)²².

Бескомпромиссность религиозного морализаторства Лас Касаса обуславливала цельность и остроту критики, оборотной стороной было сужение возможностей воссоздания истории в ее полноте и противоречивости, в ее «индивидуализированном» облике. В «Кратчайшем сообщении о разрушении Индий» мелкий масштаб воспроизведения истории как бы предполагал выделение лишь основной линии и исчезновение всякой жизненной конкретности. В пространной «Истории Индий» такой метод оборачивался издержками. Неподвижность позиции, с которой рассматривалась и оценивалась история, определяла односторонность видения мира. Человек представлял у Лас Касаса взятым только в одной, хотя и остро понятой, социальной функции искателя золота, лишенным несводимой к социальному символу реальной широты, диалектического слияния общественных и личностных аспектов, взаимодействия которых придает каждому историческому персонажу и творимому им действию индивидуальную неповторимость. В этом смысле полной противоположностью «Истории Индий» является «Правдивая история завоевания Новой Испании» Б. Диаса дель Кастильо, где человек изображен в стихийном богатстве жизненной практики, в полноте реакций на мир, противоречивости действий, социальная определенность которых выявляется только на более высоком уровне — на уровне коллективного исторического деяния. Потому столь слабо индивидуализированы, как правило, у Лас Касаса портреты руководителей конкисты, потому ни один из конкистадоров не представал в роли первооткрывателя неизведанных земель, которая позволяла раскрыться иной — героической ипостаси человека.

Однако в глубине понимания социального смысла конкисты и побуждений конкистадоров, в остроте критики Лас Касас не имел себе равных. Конспективно намеченная в «Кратчайшем сообщении» тема социально-экономической сущности конкисты разработана в «Истории Индий» широко и полно. Такова, например, вставная повелля об Атузе, индейском вожде с Эспаньолы. Исполненная глубокого символического смысла, она могла бы послужить прекрасной иллюстрацией к словам К. Маркса о фетишизации капитала — того «неведомого» бога, «который взошел на алтарь наряду со старыми божествами Европы и в один прекрасный день одним махом всех их выбросил вон»²³.

Атуэй, узнав о приближении испанцев, приказывает собрать все золото, объясняет, что это тот бог, которому поклоняются испанцы, и выбрасывает его в реку. Перед тем как казнить схваченного



Титул трактата Лас Касаса в защиту индейцев, 1552 г.

Атуэя, испанцы предлагают ему креститься, однако вождь спрашивает, будут ли на него пенальсы, и, получив утвердительный ответ, отказывается принять веру.

С ясным пониманием глубинного содержания исторического конфликта, вошедшего разрыва между официальной идеологией экспансии (цели христианизации) и реальностью связей у Лас Касаса самый метод изображения конкистадоров. Если апологеты имперской Испании героизировали завоевателей, изображая их в роли рыцарей-крестоносцев (как во второй книге «Всеобщей истории Индии» Ф. Лопеса де Гомары), то Лас Касас последовательно и неутомимо дегероизировал конкистадора²⁴, обнаруживая под его доспехами «рыцаря паживы». Его излюбленный прием состоял

в том, чтобы, перечислив некоторые положительные черты того или иного персонажа, затем саркастически указать на его низменную алчность, сдкой и злой иронией выявить за официальной маской подлинную сущность человека и его дел.

В таком ключе изображены Кортес и «апостольское вступление» его «святой братии»²⁵ в Мексику, где они проповедуют евангелие с помощью меча и огня. Образ Кортеса в «Истории Индий» — это антипод героя-рыцаря, каким он предстает во второй книге «Всеобщей истории Индий» Лопеса де Гомары, в своей монолитности, (но с обратным знаком — негодяй, бандит, печистый на руку делец) столь же далекий от реальной жизненной полноты.

Только в одном эпизоде могучая макиавеллевская индивидуальность Кортеса однажды как бы сама преодолела ограничения метода Лас Касаса — в эпизоде встречи автора и героя в Испании, когда завоеватель Мексики был уже могущественным маркизом дель Валье де Оахака. Дипломатичный Лас Касас со смехом и шутками спрашивал Кортеса, по совести ли тот поступил, пленив Монтесуму, а Кортес, отбиваясь от прилипчивого клирика, тоже в шутовском тоне признавал себя разбойником и грабителем.

Иной эмоционально-образный полюс образует в описаниях Лас Касаса мир «природных» христиан — индейцев, которые либо выступают в роли беззащитных жертв, либо ведут против испанцев справедливую войну. Дегероизируя конкистадоров — «людей с сердцами животных», как он окрестил их еще в «Кратчайшем сообщении», вскрывая глубинный смысл их поведения и тактики (неспроецированные избиения индейцев, «дабы они ни на минуту даже в мыслях не чувствовали себя людьми»²⁶, провокации индейцев на сопротивление для захвата рабов «по закону», махинации с золотом и т. п.), Лас Касас одновременно облагораживает и героизирует жертв разбоя, наделяя их то чертами жителей «золотого века», то чертами античных героев.

Замечателен в этом отношении короткий сюжет об Анакаоне, «нарице» одного из племен Эспаньолы. Г. Фернандес де Овьедо использовал этот эпизод конкисты для доказательства порочности индейцев. Анакаона оказывается у него вавилонской блудницей, а нападение испанцев объясняется их стремлением упредить заговор индейцев²⁷. У Лас Касаса Анакаона предстает в облике благородной римской матроны, учливой, приветливой и изящной; в честь такого радостного события, как прибытие испанцев, она организует «арейто» — песни и пляски индейцев. Неожиданное же нападение конкистадоров Лас Касас объясняет их желанием добыть «законных» рабов. (Другой излюбленный прием обречения рабов — ложные обвинения индейцев в антропофании²⁸).

«Иногда мне кажется, что я видел все это во сне»²⁹, — писал Лас Касас в своей келье в вальядолидском монастыре св. Григория, вспоминая апокалиптические сцены побоищ, свидетелем которых он был во время конкисты Кубы, где и произошло чуть позже пере-

рождение никому неведомого солдатского священника в противника войны и защитника индейцев. Кульминационные сцены массовой резни, устроенной конкистадорами Панфило Нарваеса, беззаботно наблюдающего за происходящим, в то время как священник Лас Касас мечется среди солдат, пытаясь остановить их, по своей изобразительной пластике уже выходят за пределы ренессансной художественности.

Всякую попытку сопротивления индейцев, всякую редкую победу Лас Касас сопровождает замечаниями о справедливости их борьбы, а гибель испанцев каждый раз — повод для злорадного комментария о неотвратимости божьего наказания. Потрясенная совесть Лас Касаса заставляла его отвернуться от своих соотечественников во имя всеобщих интересов, всеобщей правды: «Все пации мира — люди...»³⁰.

Третья книга «Истории Индий» занимает особое место, ибо с главы LXXV в повествование входил автобиографический пласт и в сюжете появлялся новый герой — клирик Лас Касас, которого автор вводил в панораму истории в объективно-остраенной манере средневековых летописцев. Ничего не скрывая, Лас Касас рассказывал о своем участии в конкисте, в угнетении индейцев на рудниках и на сельскохозяйственных работах. Тем эффективней выглядела история его духовного перерождения под влиянием проповедей монахов-доминиканцев. Губернатор Кубы Диего Веласкес искренне недоумевает, когда Лас Касас объявляет ему о своем решении отказаться от энкомьенды: ведь он всегда был «нормальным» человеком со своим интересом, «алчный», как и все испанцы.

С этого момента «История Индий» обретает новые жанровые черты, которые выделяют ее на фоне иных хроник XVI в. как новаторское произведение. По мере того как автор рассказывает о своих встречах с доминиканцами Педро де Кордовой и Антонио Монтесиносом, выступившими в защиту индейцев, об их столкновениях с конкистадорами, о своей поездке с Монтесиносом в Испанию за поддержкой короля, о превращении клирика Лас Касаса в одного из центральных персонажей дебатов, автобиографический пласт вырастает в историю идейной, философской борьбы вокруг индейского вопроса. Интеллектуальная история первых десятилетий XVI в. излагается параллельно с повествованием о ходе конкисты, в итоге возникает уникальная для хроник XVI в., синхронная, как бы объемная структура повествования, охватывающего и событийные, и духовные аспекты конкисты. Характерно, что в эпизодах борьбы при дворе Карла V несколько ослабевает монолитность моралистической позиции Лас Касаса в изображении людей и ситуаций, появляются элементы психологизма.

Третья книга, создававшаяся позднее других, в концептуальном плане уже далеко отстоит от общего духа первого тома. В «Истории Индий» Лас Касас как ее автор пережил ту же эволюцию, что и в жизни: от умеренного реформизма и представлений о «природ-

ном» христианстве индейцев, о естественном равенстве паствы в направлении радикализации политических и секуляризации гуманистических воззрений.

В этом отношении кульминационное значение имеет вставная повелла о восстании индейцев Эспаньола под руководством Эприкильо. Если у Фернандеса де Овьедо история Эприкильо рассказана холодно и без тени сочувствия, то для Лас Касаса это драма и повод для формулировки итоговых идей. Столкновение некоего беспутного юноши-испанца Валенсуэлы, унаследовавшего от отца энкомьенду, и Эприкильо, молодого вождя приписанного к этой энкомьенде племени, Лас Касас превращает в своего рода философскую модель отношений двух миров, по своему смыслу выходящую уже за пределы непосредственной проблематики конкисты.

Жена Эприкильо, грамотного, достойного человека, получившего образование у миссионеров, становится предметом домогательств Валенсуэлы. Попытки Эприкильо найти на него управу у губернатора (в соответствии со статусом индейцев как свободных вассалов короля) приводят лишь к оскорблениям и угрозам пыток и побоев. Эприкильо со своими индейцами отказывается работать и поднимает восстание, обретающее все более широкий размах.

«С точки зрения защиты естественных прав человека (мы оставляем в стороне догмы нашей святой веры)»³¹ — давая такую замечательную формулировку своей позиции в разборе ситуации, Лас Касас комментирует смысл конфликта и приходит к выводу, что восстание молодого касика (а его автор именует, и это имеет принципиальное значение, не принятым для индейцев уменьшительным, а полным именем — Эприке) есть совершенно законный и нравственно безупречный способ утверждения униженного «достоинства человека» и восстановления поправных прав. Точно так же совершенно справедлива и законна всякая война индейцев против испанцев (как справедлива была война испанцев против мавров), ибо «естественные монархи» индейских народов никогда не были подданными короля Испании и не признавали его владычества.

Как уже отмечалось, в своей борьбе со сторонниками рабства индейцев Лас Касас всегда поддерживал Карла V и стремился опереться на его поддержку, что и обуславливало идеализацию монарха. Однако здесь Лас Касас идет до конца. Жизнь и отношения людей должны «управляться законами разума подобно тому, как все дела господина управляются и упорядочиваются разумом»³², всякое же нарушение естественного закона, кем бы ни был его нарушитель, незаконно. «Там, где правосудие отсутствует, угнетенный и обиженный вправе вершить его сам»³³.

Такова совершенно новая система этических координат и политических воззрений, к которой приходит Лас Касас. Замечательно, что примером человека, руководствующегося принципом разума, становится индеец, за которым отрицали право на человечность. Характерно и то, что именно в третьей книге Лас Касас раскрыва-

ется в своих заблуждениях относительно негров и распространяет на африканских невольников действие «естественного закона».

С отделением естественного закона от «божественного» и утверждением разума как основы общественной жизни Лас Касас поднимается на новую ступень гуманистической философии, вставая вровень с самыми крупными мыслителями XVI в. Не случайно понимание сущности конфликта, происшедшего в Новом Свете, у Лас Касаса, автора третьей книги «Истории Индии», полностью совпадает с идеями Монтеня в «индейских» рассуждениях его «Опытов» («О каннибалах», «О средствах передвижения»).

В 1564 г. Лас Касас написал завещание, в котором предрекал гибель Испании в наказание за совершенные ею преступления, и подарил монастырю св. Григория все свои рукописи и архивы. «История Индии» специально выделялась в завещании как послание потомкам с условием, что рукопись может быть прочитана и опубликована не ранее, чем через сорок лет после его смерти. Этот пункт завещания по-разному трактовался исследователями.

Р. Менендес Пидаль, писавший о патологическом антииспанизме Лас Касаса, считал, что он опасался обнародовать свое «клеветническое» сочинение при жизни³⁴. Л. Ханке высказал противоположную идею: Лас Касас боялся, что рукопись в случае попытки ее публикации будет уничтожена в процессе издания³⁵. М. Батайльон связывал это решение с враждебной атмосферой, сгустившейся вокруг Лас Касаса, как и вообще с преследованиями гуманистической партии, с процессами инквизиции над эразмистами и сторонниками иных реформационных течений. Он также указал на возможную связь настроений Лас Касаса с ересью «тысячелетнего христианства Америки», которую проповедовал доминиканец из Вальядолида Фрагиско де Санта Крус³⁶. Согласно его мессианскому учению (религиозному прототипу многих последующих мессианских теорий о роли Нового Света), после гибели погрязшего в грехах христианства Старого Света оно возродится в Америке, на родине индейцев. Возможно, «История Индии» виделась Лас Касасу обвинительным документом на Страшном суде над «старым» христианством Европы³⁷.

Первым, кто после смерти Лас Касаса обратился к «Истории Индии», причем в целях, враждебных ее автору, был назначенный в 1596 г. главным хронистом Индии Антонио де Эррера и Тордесильяс. Выполняя требования короны нейтрализовать уже бесновившую ее «черную легенду» о роли Испании в Америке, он среди прочих материалов, привлеченных для своей «Всеобщей истории деяний кастильцев на островах и на материковой земле Моря-Океана» («Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra-Firme del Mar Océano»), переработал в апологетическом духе и сведения из сочинения Лас Касаса. Он же составил каталог его работ и похоронил «Историю Индии» в архивах. Впоследствии к главному труду Лас Касаса обращались некоторые пе-

торики, писатели и деятели науки (среди них были американский писатель В. Ирвинг и А. Гумбольдт), однако и на протяжении большей части XIX в. испанская корона категорически противилась требованиям (прежде всего испаноамериканцев) опубликовать «Историю Индий», которая увидела свет только в 70-х годах XIX в., т. е. через 300 лет после ее создания.

За год до смерти, в 1566 г., Лас Касас в возрасте 92 лет вручил Филиппу II в качестве второго завещания свои новые трактаты, известные под названиями «О богатствах Перу» (1563 г., первое издание на испанском языке — «Los tesoros del Perú», 1958) и «Двенадцать сомнений» («Doce dudas», 1564). В последних мемориалах позиции Лас Касаса выглядели еще более радикальными, ибо идея христианизации, обычно оправдывавшая присутствие Испании в Новом Свете, здесь практически вообще не привлекалась и преобладала тема необходимости ухода из Индий, восстановления их независимости, возвращения индейцам земель и богатств и возрождения суверенитета индейских монархов и вождей. Трактаты утверждали идею о том, что никакие цели не могут оправдать нарушение естественного права народов на самостоятельное существование.

С тем, что идеи Лас Касаса о «разумных» принципах существования имели далеко не только локальное, но и всеобщее значение, связано, видимо, сомнительное атрибутирование ему вывезенного из Испании и изданного во Франкфурте анонимного трактата «Об императорской и королевской власти» («De imperatoria seu regia potestate», 1571). В этом «одном из самых сенсационных политико-философских сочинений XVI в.», как писал А. Лосада³⁸, проблемы отношений монарха и народа, отношений между разными странами трактовались, предвосхищая XVIII в., на основе секуляризированных идей общественного договора, естественного права народов и стран на суверенитет, на замену монарха и на сопротивление нарушению прав.

Очевидно, этот трактат, связанный с перипетиями борьбы Нидерландов с Испанией, не принадлежал перу Лас Касаса, однако сама увязка его с именем автора «Истории Индий» вполне логична. Хотя из основных произведений Лас Касаса было издано только «Кратчайшее сообщение о разрушении Индий», авторитет его имени и популярность его идей, особенно среди гуманистически настроенной части американского монашества, выступавшего в защиту индейцев, были исключительно велики. Радикальные идеи Лас Касаса принимались далеко не всеми, а с наступлением Контрреформации бывшие союзники превращались во врагов, однако общее воздействие его творчества и деятельности было неоспоримо. Лас Касас, наиболее полно и ярко выразивший настроения религиозно-гуманистических кругов, а в конце жизни фактически ставший философом новой формации, изменил всю духовную атмосферу века конкисты и завещал будущему идею независимости Америки. Сколь опасными были его сочинения для испанской монархии,

видно из того обстоятельства, что «Кратчайшее сообщение о разрушении Индий» в XVII в. было официально осуждено инквизицией и запрещено для издания; запрет неоднократно подтверждался и в XVIII в. Новая жизнь Лас Касаса началась во время войны за независимость, в идеологии которой смыкались теории естественного права XVIII в. и родственные ей образы и идеи первого проповедника суверенитета Америки. Высокое значение трудов и жизни Лас Касаса ярче всего выразилось в символическом жесте Симона Боливара, намеревавшегося назвать столицу независимого государства испаноамериканцев его именем.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Среди работ советских исследователей см.: Бартоломе де лас Касас: К истории завоевания Америки. М., 1966; Афанасьев В. Л. Бартоломе де лас Касас и его время. — В кн.: Бартоломе де лас Касас. История Индий. Л., 1968; Григулевич Н. Г. Крест и меч: Католическая церковь в Испанской Америке XVI—XVIII вв. М., 1977.
- ² *Batallón Marcel. Estudios sobre Bartolomé de las Casas.* Barcelona, 1976, p. 89—90.
- ³ См.: Славский Л. Ю. Лас Касас и «черная легенда». — В кн.: Бартоломе де лас Касас: К истории завоевания Америки.
- ⁴ *Las Casas Bartolomé de. Breve historia de la destrucción de las Indias.* México, 1957, p. 153.
- ⁵ *Ibid.*, p. 42.
- ⁶ *Ibid.*, p. 55.
- ⁷ *Ibid.*, p. 49, 55.
- ⁸ *Ibid.*, p. 84.
- ⁹ Menéndez Pidal R. El padre Las Casas, su doble personalidad. Madrid, 1963.
- ¹⁰ *Batallón Marcel. Erasmo y España.* México-Buenos Aires, 1950, t. I, II.
- ¹¹ Menéndez Pidal R. Op. cit., p. VI.
- ¹² Juan Ginéz de Sepúlveda, *Fray Bartolomé de las Casas. Apología* / Ed. por Angel Losada. Madrid, 1975, p. 61, 63, 72.
- ¹³ *Ibid.*, p. 393.
- ¹⁴ *Fray Bartolomé de las Casas. Apologética historia sumaria* [cuanto a las cualidades...] / Ed. por Edmundo O'Gorman, México, 1967, t. I, p. 3.
- ¹⁵ Juan Ginéz de Sepúlveda, *Fray Bartolomé de las Casas. Apología*, p. 393.
- ¹⁶ Помимо указанных ранее работ советских историков, см.: Hanke Lewis. Bartolomé de las Casas, historiador. — In: Bartolomé de las Casas, Historia de las Indias. México, 1951, t. I, II; *Batallón M. Estudios sobre Bartolomé de las Casas.* Barcelona, 1976; Losada Angel. Fray Bartolomé de las Casas a la luz de la moderna crítica histórica. Madrid, 1970.
- ¹⁷ Hanke Lewis. Op. cit., p. LXII.
- ¹⁸ См.: Афанасьев В. Л. Бартоломе де лас Касас и его время, с. 34.
- ¹⁹ *Las Casas Bartolomé de. Historia de las Indias*, t. I, p. 13.
- ²⁰ *Ibid.*, p. 12.
- ²¹ См.: Rumén de Aruas A. Hernando Colón, historiador del descubrimiento de América. Madrid, 1973; J. Manzano y Manzano. Colón y su secreto. Madrid, 1976.
- ²² См.: Плавский З. Н., Степанов Г. В. «История Индий» как памятник испанской литературы и языка. — В кн.: Бартоломе де лас Касас. История Индий, с. 442—448.
- ²³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 23, с. 764.

- ²⁴ Плавский З. И., Степанов Г. В. Указ. соч., с. 435.
²⁵ *Бартоломе де лас Касас*. История Индий, с. 364, 373.
²⁶ Там же, с. 62.
²⁷ *Fernández de Oviedo y Valdés Gonzalo*. Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra-Firme del Mar Océano. Asunción, t. 1, 1944, p. 228.
²⁸ *Бартоломе де лас Касас*. История Индий, с. 102.
²⁹ Там же, с. 92.
³⁰ *Las Casas Bartolomé de*. Historia de las Indias, t. II, p. 396.
³¹ *Бартоломе де лас Касас*. История Индий, с. 390.
³² Там же, с. 391.
³³ Там же.
³⁴ *Menéndez Pidal R.* El padre de las Casas, su doble personalidad, p. 331.
³⁵ Там же.
³⁶ *Hanke Lewis*. Op. cit., p. XL.
³⁷ *Menéndez Pidal R.* Op. cit., p. 331—333.
³⁸ *Las Casas Bartolomé de*. De regia potestate o derecho de autodeterminación. Madrid, 1964, p. CXIV.

БЕРНАЛЬ ДИАС ДЕЛЬ КАСТИЛЬО И ЕГО «ПОДЛИННАЯ ИСТОРИЯ ЗАВОЕВАНИЯ НОВОЙ ИСПАНИИ»

Среди авторов XVI в. особое место занимает Берналь Диас дель Кастильо (Bernal Díaz del Castillo, между 1492—1496—1584 гг.), создатель «Подлинной истории завоевания Новой Испании» («Historia verdadera de la conquista de la Nueva España»), выдающегося памятника литературы конкисты, в котором получила острое и новаторское художественное выражение гуманистическая проблематика, порожденная встречей двух миров. Между тем итоги его труда ни в коей мере не были связаны с какими-либо специальными литературными устремлениями. Диас дель Кастильо, простой солдат в отряде Кортеса, был человеком ограниченной культуры: рукопись «Подлинной истории» говорит о его малограмотности, а восприятие Берналем событий конкисты, Нового Света, индейцев не было осложнено никакими философскими представлениями.

В 1514 г. молодой солдат Берналь Диас дель Кастильо родом из Медины-дель-Кампо (Старая Кастилия) выехал в Америку в составе экспедиции Педрорриаса Давилы, которая завоевывала Тьерра-Фирме (побережье Венесуэлы). Однако вскоре с группой товарищей, утратив надежды на быстрое обогащение, он уезжает на Кубу. В 1517 и 1518 гг. участвовал в экспедициях Франсиско Эрнандеса де Кордовы и Хуана де Грихальвы, впервые обследовавших Мексиканское побережье, а с 1519 г. был в отряде Эрнана Кортеса и принимал участие в покорении Мексики и Центральной Америки. При разделе территории индейцев дважды получал энкомьенды в Мексике, был рехидором городка Эспирито-Санто, лишился своих владений, дважды выезжал в Испанию добиваться привилегий (последний раз в 1550—1551 г.). В Америку Диас дель Кастильо вернулся похищенным рехидором города Сантьяго-де-Гватемала в звании «королевского серванта» и до конца жизни занимал прочное положение, владел энкомьендой.

Несомненно, что толчком к работе над «Историей» послужила поездка в Испанию, из которой Диас дель Кастильо вернулся не только с чинами, но и с глубокой обидой. Из Совета Индий его едва не изгнали и признали ветераном только после письменного свидетельства Кортеса; в Вальядолиде ему пришлось стать невольным участником полемики Лас Касаса и Хинеса де Сепульведы по индейскому вопросу; тягостное впечатление произвели на него выступления «епископа Чиапы», который раздражал многоречивыми и, с точки зрения старого солдата, несправедливыми обвинениями в адрес конкистадоров. Сам Диас дель Кастильо выступил перед

хунтой правоведов за установление пожизненного срока пользования энкомьендой и за ее наследование потомками.

Владевшее Диасом дель Кастильо чувство обиды, ощущение того, что он в отличие от более ловких сотоварищей обойден почестями, славой и богатствами, возмущение отношением ученых монахов к конкистадорам, как к преступникам, — все это и заставило его в 1551 г. начать работу.

В XVIII главе Диас дель Кастильо прервал повествование о предыстории конкисты (экспедиции Эрнандеса де Кордовы и Грихальвы) и предварил рассказ о походе Кортеса полемикой с авторами, писавшими на эту тему. Предметом его нападок были вторая книга «Всеобщей истории Индии» Ф. Лопеса де Гомары, «История империи и цезарей» Гонсало де Ильескаса и «Похвала, или Краткое жизнеописание старинных и современных кабальеро» итальянца Паоло Джовио (последние две работы содержали биографию Кортеса и описание похода в Мексику). Книга Лопеса де Гомары вышла в 1552 г., Ильескаса — в 1564 г., а сочинение Джовио было переведено на испанский в 1568 г., тогда как известно, что рукопись «Подлинной истории» была закончена в 1563 г. Таким образом, очевидно, что изначальным оппонентом Диаса дель Кастильо был Лопес де Гомара, книгу которого он хорошо знал, а критические замечания против других авторов были вставлены позже, в период до 1575 г., когда чистовой экземпляр рукописи был выслан в Испанию в надежде на опубликование. Другим изначальным идейным противником (хотя и неявным, ибо упоминался он всего несколько раз и без резких выпадов) был Лас Касас, автор «Кратчайшего сообщения о разрушении Индии» (1552 г.).

Отношение Диаса дель Кастильо к трудам предшественников было категорическим: «Все ошибочно»¹. Обвинения его сводились к двум пунктам: авторы не были участниками и свидетелями конкисты, не знают Америки и Новой Испании, с чем и связано, с его точки зрения, множество фактических ошибок (на самом деле расхождений в именах и датах были не столь уж значительны); во-вторых, они исказили историю, изобразив подвиги испанцев как преступления диких гуннов под предводительством Атиллы, приписали им жестокие разрушения индейских городов и селений, зверские и массовые убийства (это относилось главным образом к Паоло Джовио и к Лас Касасу, хотя последний и не фигурировал в XVIII главе). Однако главным противником Диаса дель Кастильо стали не критики конкисты, а ее апологет Лопес де Гомара, за ним стоял еще один оппонент — сам Эрнан Кортес, «Донесения» которого были основным источником Лопеса Гомары и были хорошо известны самому Диасу дель Кастильо.

Диаса дель Кастильо привело в ярость то, что вся слава завоевания Новой Испании во второй книге Лопеса де Гомары была приписана одному человеку — Кортесу. Диас дель Кастильо отозвался о Гомаре, книга которого читалась и обсуждалась ветеранами кон-

кисты Мексики, не менее резко, чем о нем отзывался Лас Касас: «Мы, подлинные конкистадоры, когда увидели, что написал Гомара, решили, что ему дали золота»; и в другом месте: «Ему смазали руку»².

Несомненно, что социальный идеал, как бы выявля воплотившийся в облике удачливого и прославленного маркиза дель Валье де Оахака Кортеса, слепил Диаса дель Кастильо, и чувства зависти, ущемленности без труда можно обнаружить на страницах «Подлистной истории». Тем контрастнее выступают они, что Диас дель Кастильо вопреки своему прочному материальному и чиновному положению изображал себя (в соответствии с вассальным этикетом, особенно характерным для конкистадоров-просителей) обремененным семьей старцем, который гибнет в нищете, доставшейся ему в награду за подвиги и героизм.

Но труд Диаса дель Кастильо не свелся к спору с историками конкисты за славу, хотя чувство меры иногда и изменяло ему. Так, Диас Дель Кастильо не смог уступить искушению преувеличить свою роль, приписывая себе то звание сержанта, то даже капитана, хотя весь поход был солдатом низшей категории — пешим; более того, он проводил параллель между собой и Цезарем. Цезарь, писал он, неудовлетворенный сочинениями историков, сам описал свои подвиги, хотя участвовал лишь в 53 сражениях, в то время как он, Диас дель Кастильо, — в 119 сражениях. Скрупулезнейший список их он привел под заголовком «Памятка о битвах и боях, в которых я участвовал», заканчивая основной корпус своего сочинения.

Отвечая первым читателям «Истории» — неким двум безымянным лиценциатам, упрекнувшим его в излишнем хвастовстве, он энергично отверг упреки: «Кто же должен был рассказать об этом? Облака, проплывавшие по небу, или птицы, пролетавшие в вышине в те дни? И разве захотели об этом рассказать Гомара, Ильескас или Кортес?»³. Однако в общем масштабе труда сам Диас дель Кастильо занял место весьма незначительное, упомянув о себе полтора десятка раз. Простой солдат, он мог войти в историю только вместе со своими товарищами, оставшимися за пределами тех хроник, что писались официальными историографами конкисты.

Упрекая историков в забвении подвигов солдат, он приводил обширные списки участников похода, биографические данные и сведения о последующей судьбе, собрать которые помогли ему другие ветераны (гл. «О росте и сложении некоторых капитанов и отважных солдат, об их возрасте, когда они приехали завоевывать Новую Испанию»). Основной сюжет истории он закончил своего рода апофеозом героизму солдат и аллегорическим диалогом со Славой, которой вновь и вновь жаловался на забвение подвигов настоящих конкистадоров и на мизерность оплаты их героизма. Однако главное было не в прямой полемике и не в числе упомянутых имен, а в том, что Диас дель Кастильо противопоставил предшественникам, прежде всего Лопесу де Гомаре и самому Кортесу, свое соб-



Завоевание Мексики. Побойще в Чолуле.
Из «Тлашкальского полотна»

ственное понимание того, что такое «подлинная история», что такое «правда».

Правда для Берналя Диаса дель Кастильо была прежде всего в том, что историю творил не идеальный герой, а все, что история была не единоличным, а всеобщим действием, т. е. персоналистской концепции истории, типичной для традиционной историографии античности и Средневековья, он противопоставил своего рода коллективистскую концепцию, хотя и коллективизма особого — корпоративного братства солдат-конкистадоров, искателей богатств и славы. Конструкция фразы, характерная для Диаса дель Кастильо, напи-

савшего труд от имени коллективного субъекта — солдатской массы, творившей новую историю Америки (мы, солдаты, решили, пошли, сказали и т. п.), противостоит «я» «Донесений» Кортеса и «он» истории Лопеса де Гомары. Личное «я» писателя (а иногда он вводил себя в действие в третьем лице в объективно-острапенной манере) было количественным, а не качественным выделением из массы.

Диас дель Кастильо, решивший показать героизм всех, кто участвовал в походе, стремился к максимальному охвату участников и событий, но главное было не в числе выведенных им на сцену солдат и капитанов, а в том, что все они предстали активным действующим началом. У Кортеса и Лопеса де Гомары солдаты либо не упоминались, либо подразумевались как безликая, инертная масса. У Диаса дель Кастильо солдаты предстают и коллективным советчиком Кортеса, побуждающим его принимать то или иное ответственное решение (например, такое важное решение, как затопление кораблей, отрезающее им путь назад и заставляющее стремиться только к победе), и коллективным вождем, когда Кортес проявляет нерешительность (инициаторами пленения Монтесумы выступают капитаны и солдаты-ветераны), началом, способным и поддерживать своего руководителя (решительными действиями сторонники Кортеса организуют незаконные «выборы» его на должность генерал-капитана), и вступить с ним в конфликт (брожение среди солдат из-за несправедливого раздела добычи), наконец, основной героической силой, завоевывающей Новую Испанию.

Противопоставление восходящей к античным и средневековым моделям истории с идеальным, обожествленным героем сочинения со множеством героев было признаком движения времени, отхода от понимания истории как функции надчеловеческого, в конечном счете божественного начала. Создав в эпоху гуманизации сознания и становления нового человека новый тип истории — многофигурной, где все от мала до велика представляли активными, самостоятельными существами, Диас дель Кастильо шел к новому пониманию исторического процесса.

В концепции исторической правды Диаса дель Кастильо нет места ни сверхъестественному, ни чуду, ни божественному герою. Не случайно он спорил с Гомарой всякий раз, когда у того особенно ясно выступала скрытая, глубинная основа персоналистской истории — теоцентризм. Так, например, он хладнокровно и иронически отклонил утверждения Гомары о том, что в одном из боев испанцам якобы помог явившийся на коне то ли св. Сантьяго, то ли св. Петр⁴, — может быть, грехи помешали мне его заметить, писал он⁵. В другом месте он еще более энергично отверг утверждения Гомары о том, что в бою при Отумбе, в тяжкий момент бегства испанцев из восставшего Теночтитлана, когда, казалось, они вот-вот будут сметены ацтеками, всех спас Кортес, который совершил, как писал испанский историк, неслыханный подвиг в единоличном сражении с массой ацтеков.

В результате нового понимания история предстала у Диаса делом Кастильо не простой цепочкой событий, происходящих в результате полевых решений и личных деяний героя, а итогом действия многих, всеобщего взаимодействия, в конечном счете становлением, т. е. процессом, имеющим свою внутреннюю причинность.

Диас дель Кастильо следовал каноническому строю военных дописаний и хроник, соблюдал хронологию и последовательность событий, стремился к максимальной точности, освежая свою замечательную память обращением к документам, которые, очевидно, были ему предоставлены участниками конквисты, к сочинениям историков (важнейшим источником фактических сведений стали труд Лопеса де Гомары и, конечно, «Донесения» Кортеса). Однако новая идея истории выводила произведение Диаса дель Кастильо за пределы жанровых канонов и традиционных методов. Понимание истории как всеобщего действия привело к смещению центра внимания с хроникальной стороны на воссоздание взаимодействия участников, на сцепление людей, обстоятельств, т. е. на человеческую сторону событий, а это повлекло за собой необходимость художественной изобразительности.

Смещение документального и художественного начал и породило своеобразнейшую структуру повествования, где установка на создание подлинной истории требовала совершенной верности фактам, а перенос центра тяжести на человеческое содержание событий, на человека в истории — не только документальности, но и воображения, вымысла и интерпретации действий, хотя и в рамках реально бывшего. Художественно-изобразительное начало стало главным средством полемики с авторами отвергавшихся Диасом дель Кастильо произведений и главным инструментом воссоздания подлинной, в его понимании, истории. Центром полемики стал человек; одновременно это была полемика о стиле воссоздания поведения человека в истории, главным же объектом спора стал сам Кортес.

Кортес изобразил себя в облике идеального рыцаря-вассала, героя, озабоченного лишь служением монарху и церкви. Лопес де Гомара вывел его в облике новоявленного Цезаря. Основой для таких образов были рыцарские морально-этические стереотипы, изобразительные и языково-стилистические клише рыцарского романа, античные модели. Новое понимание истории и человека заставляло проникать за монолитную скульптурную пластику идеального героя, за доспехи, скрывавшие его внутреннюю — человеческую сферу, а следовательно, противопоставлять традиционному стилю новые изобразительные ресурсы.

Диас дель Кастильо ни в коей мере не ощущал себя литератором, неоднократно жаловался на свое неумение писать, на необразованность и малограмотность («Безграмотный идиот»!), отчаивался в своем соревновании с латинистами и «риторами». Тем не менее он по-своему размышлял о писательском деле, более того, у него возникла даже своя «теория» стиля, связанная, в его понимании,

с изображением правды. «Я все проклиная, хотя и написано это хорошим стилем!» — так резюмировал он в XVIII главе спор с историками, объявив о своей решимости рассказать о конкисте без всяких ухищрений, так, как может. В уже упоминавшемся эпизоде с двумя лиценциатами после прочтения рукописи они, по словам Диаса дель Кастильо, хорошо отзывались о стиле изложения, больше всего беспокоившем самозванного писателя.

Они объяснили, что его история написана «общей речью Старой Кастилии, которую считают в наши времена более приятной, потому что в ней нет ни приукрашенных мыслей, ни позолоченных хитростей», и добавили, что у него «за этой правдой кроется совершенно достойная речь»⁶. Правда Диаса дель Кастильо вытекала из «общей», т. е. разговорной, речи кастильской нормы, а народная речь творила его правду. Устремления стихийного писателя Диаса дель Кастильо во всех отношениях — и в языково-стилистическом, и в идейном, мировоззренческом — совпадали с главной линией развития «большой» литературы, преодолевавшей инерцию средневековых моделей, и прежде всего рыцарского романа.

Родившийся в Медина-дель-Кампо, на родине популярнейшего в XVI в. романа об Амадисе Гальском, Диас дель Кастильо, как и все в ту пору, был читателем рыцарских романов. Амадиса он вспоминал, например, в замечательном эпизоде, когда уставшим в походе солдатам с Мексиканского нагорья открылся вид на озеро Тескоко, на расположенные по его берегам города и селения, возделанные поля, наконец, на могущественный Теночтитлан. Пораженные красотой и изобилием земли, солдаты, писал Диас дель Кастильо, сомневались, не волшебство ли это, будто в книге об Амадисе. В другом месте, чувствуя, что описание сражения за сражением выглядит слишком утомительным, он заметил, что не хочет, чтобы нескончаемостью битв его история походила на книгу об Амадисе⁷. Но главное было в том, что Диас дель Кастильо поставил перед собой творческую задачу, которая заставляла его отвергать стиль рыцарского романа.

Уже в самом своем стремлении создать «подлинную историю» он примыкал к широкому движению XVI в. против этих «лживых книг», которое было связано не только с церковным догматизмом, но и с общими представлениями гуманистов о литературе. В споре со стереотипами идеального рыцаря-героя, посетителя чуда, Диас дель Кастильо, ни мало не думая о том, был в одном лагере с гуманистами, которые ориентировались на «интериоризацию» человека, на обогащение души (в Испании — последователи Эразма, гуманисты Луис Вивес, Хуан де Вальдес и др.)⁸, а свойственные ему простонародность и здравый прагматизм в понимании мира и человека объединяли его с исканиями демократической литературы. Несомненно, выдающимся открытием Диаса дель Кастильо, параллельным с испанской пикареской, стало понимание и воссоздание человека как существа, движимого не внешними, абстрактными по отноше-

нию к нему силами (провидение, божественный герой, доктрина), а собственными, личными, а следовательно, внутренними побуждениями и интересами.

Выявление активного внутреннего начала, личного интереса в человеческих действиях, ставшее основным методом построения образов Кортеса и солдатской массы, означало, по сути дела, открытие антропоцентрического понимания истории. Вместе с тем возможным это было только благодаря живой стихии разговорного языка, отрицавшего скульптурную статику средневековых и античных моделей и способного передать динамику человеческого поведения.

Диас дель Кастильо был человеком своего времени, и для него идеи вассального служения монарху и служения богу, как и идея религиозно-цивилизаторской миссии завоевателей Америки, были важными опорами сознания и моральным оправданием конкисты. Официозная концепция конкисты не раз декларировалась на страницах «Подлинной истории», но герои Диаса дель Кастильо никак не умещались в ее рамках. Ими двигали гораздо более простые и одновременно много более сложные факторы. «Служить богу, его величеству и дать свет тем, кто пребывал во мраке, а также добыть богатства, которые все мы, люди, обычно стремимся обрести»⁹ — так в полном виде формулируется концепция конкисты у Диаса дель Кастильо, и ее заключительная часть со всей откровенностью говорила о главных, материальных мотивах завоевания, о которых другие молчали.

Диас дель Кастильо был далек от поэтизации наживы, вместе с тем для него в личном интересе, в алчности, корысти нет ничего морально низкого. Для простого, малограмотного солдата это естественный и нормальный двигатель человека, начало его деяний, гармонично уживающееся с иными целями завоевания. Увиденная с этой точки зрения, совершенно по-новому раскрывалась внутренняя, человеческая история завоевания Новой Испании, и прежде всего фигура Кортеса.

Начиная с испанского писателя и главного хрониста Индии середины XVII в. Антонио де Солиса, автора «Истории конкисты Мексики», где была создана очередная апология похода Кортеса, многие историки вплоть до сегодняшних упрекали Диаса дель Кастильо в том, что он принизил героическую роль вождя конкисты. Действительно, Диас дель Кастильо относился к Кортесу далеко не беспристрастно. Но это была небеспристрастность прощательного и догадливого вассала по отношению к выдающемуся сеньору. Кортес был и остался для Диаса дель Кастильо верховным вождем, умным военачальником, неоспоримым авторитетом. Но «наш Кортес», как часто с разными оттенками — то почтительно, то едва ли не иронически — именовал его Диас дель Кастильо, предстал в восприятии простого солдата в то же время и обычным человеком. Оставшись героем конкисты, он стал и героем новой истории, человеком времени вступления мира в новую эпоху.

С самого начала, выведя на сцену Кортеса, Диас дель Кастильо ревнивым взором выискивал в его действиях все проявления обычного, человеческого — корыстолюбия, слабости — всего, что сводило его с пьедестала идеального героя. «Наш Кортес», что немислимо было бы в истории Гомары, подкупал чиновников Диего Веласкеса в борьбе за место руководителя похода в Мексику, заискивал перед партией «бедных конкистадоров», ища в ней опору для борьбы с партией владельцев энкомьенд на Кубе, сторонников Веласкеса, выговаривал себе небывалую, равную королевской, пятую долю общей добычи. После вторичного захвата Теночтитлана и пленения последнего вождя ацтеков Куаутемока обнаруживается пропажа наследственных сокровищ Ашайакатла, деда Мотекусомы. Куаутемок, которого подвергли пыткам, уверял, что золото утоплено в озере, однако среди солдат распространился слух, что сокровища присвоены Кортесом. Начинается брожение, звучат сатирические куплеты, Кортес, стараясь свести все к шутке, отвечает в рифму, пока его не доводят до ярости. Пытаясь сбить накал страстей, он по одиночке уговаривает зачинщиков, сулит им золото.

Измеренный меркой золота (главной цели конкисты), Кортес оказывается сведенным на один уровень с солдатами, которые ищут любого случая, чтобы ухватить свой кусок, как, например, сам Диас дель Кастильо в эпизоде бегства из Теночтитлана. Неопытные солдаты нагружаются тяжелым золотом, которое становится причиной их гибели при отступлении, а Берналь, хотя он озабочен только своим спасением, все-таки не упускает случая спрятать на груди под доспехами четыре легких изумруда. Но в большинстве случаев погоня за богатством оказывается миражем, вроде того что причудился солдатам, когда блеск белых стен индейского города они приняли за сверкание серебра.

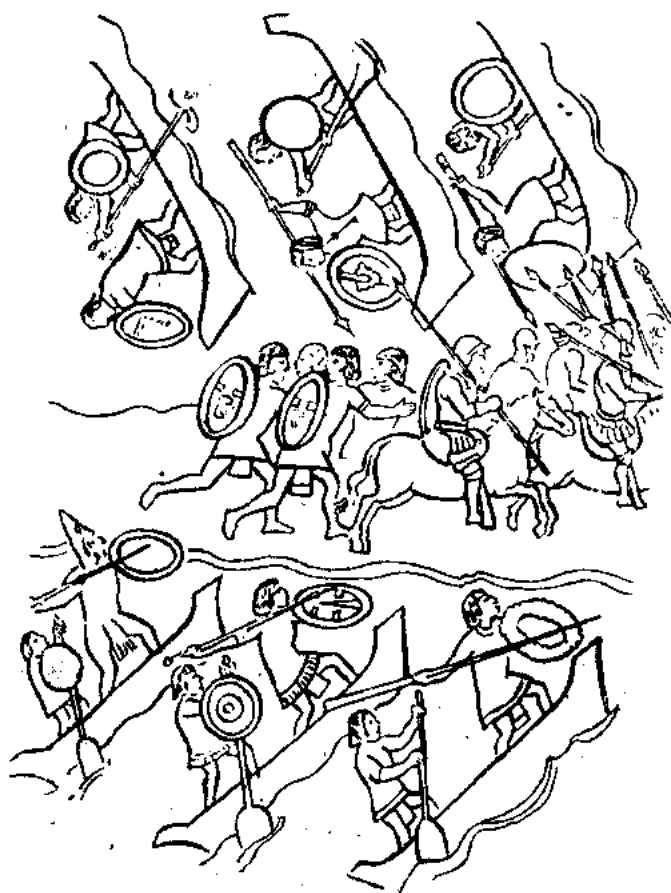
При всем при том человек у Диаса дель Кастильо измеряется далеко не только корыстью. Материальный интерес — это своего рода кристалл, преломляясь сквозь который, человек выступает во множестве своих ликов в разных жизненных обстоятельствах и отношениях. Движимый корыстью, он одновременно отважен и героичен в преодолении невероятных тягот сумасшедшего похода горстки испанцев по густонаселенной и богатейшей стране; он не только алчный стяжатель и эгоист, но и бескорыстный и благородный служитель идеи и общих интересов; он не только разрушитель, но и внимательный и восхищенный созерцатель красоты природы и индейского искусства и мастерства; он стремится не только подавить индейцев, но и понять и приобщить их к своей культуре. Эта многомерность человека у Диаса дель Кастильо, утверждавшего человека эпохи Возрождения как норму гуманистического, противостоит едва ли не всем вариантам образа испанца-конкистадора в произведениях как сторонников, так и критиков конкисты. На фоне острейших дебатов эпохи, моралистической критики «испанской алчности» со стороны представителей религиозно-гуманистической партии кар-

тина, созданная Диасом дель Кастильо, который взглянул на конкисту «снизу», из демократической солдатской массы, существенно корректировала апокалиптическую фреску Лас Касаса, придавая всему человеческие пропорции и в то же время не менее остро вскрывая глубинное содержание конфликтов.

Многомерность изображения человека касается прежде всего самого Кортеса, который предстает и отважным воином, и удачливым искателем приключений, и самовлюбленным мотом, и куртуазным кавалером, и поэтом, и ценителем остроумного слова. Диас дель Кастильо выводит его и в моменты упадка духа и растерянности, и исполненным оптимизма, энергичным, волевым и веселым авантюристом. Но прежде всего, конечно, Кортес выступает в роли политика, вдохновителя и организатора конкисты, хитрого и вероломного тактика, лицемерного и умелого дипломата, прекрасно владеющего ситуацией, понимающего людей и твердо знающего свои цели. Для него и свои, и индейцы — это шахматные фигуры во вдохновенно разыгрываемой главной партии его жизни. Такая полнота обрисовки Кортеса оказывается возможной только потому, что он выступает в окружении множества иных персонажей, во взаимодействии с ними. Всех их Кортес направляет к единой цели, внушает солдатам свои решения нередко исподволь, сам оставаясь в стороне (с этим, возможно, и связано то, что Диас дель Кастильо в ряде случаев мог преувеличить роль солдат в принятии того или иного решения).

Не говоря уже о тех, кто участвовал в значительных, переломных событиях, Диас дель Кастильо в своей густонаселенной истории не обходит вниманием ни одного персонажа, который проявил себя чем-то примечательным, ярким действием, поступком. Здесь не только капитаны отрядов Кортеса — будущий завоеватель Гватемалы Педро де Альварадо, или Тоналио — «Солнышко», как звали индейцы этого белокурого и изящного авантюриста, себе на уме Кристобаль Олид, мятежник и завоеватель Гондураса, недалекий, грубый и решительный Сандоваль или, например, сыгравшие важную роль в завоевании Мексики переводчик с майя испанец Агилар, проживший в плену у индейцев долгие годы и вызволенный Кортесом, и переводчица с науа и жена Кортеса Малинче (или донья Марина), индеанка, ставшая верным спутником и советником испанцев, но и простые солдаты, высвеченные из мрака прошлого в тот или иной момент их военной жизни. Таков, например, появляющийся только один раз некий Эрнандес, страшилище с грубым голосом, которым солдаты со смехом пугают индейцев, представляя его сверхъестественным существом.

Идея всеобщего участия в истории предопределяла стремление Диаса дель Кастильо к индивидуализации образов, подход к ним как к личностям. Диас дель Кастильо начинал свою историю самозванным хронистом, но, несомненно, что в процессе создания истории стал ощущать радость творчества, радость умения воспроизвести тот или иной эпизод, те или иные черточки в поведении че-



Бегство испанцев и их союзников из Теночтитлана.
Флорентийский кодекс

ловека. И глубокого понимания, и юмора, и прописи исполнен, например, эпизод, когда Кортес, большой женолоб, не дрогнув и с радостью принимает в жены пекую Каталлину, безобразную дочь индейского касика. Этот союз нужен во имя укрепления связей с то-то-тонами, врагами ацтеков.

Помимо Кортеса, еще один персонаж занимает пропорционально равное вождю конкисты место — это сам Берналь Диас дель Кастильо. Лирический автопортрет Диаса дель Кастильо, измеряющего весь мир своей гуманистической меркой и освещающего собой весь

мир хроник, противопоставит образу Кортеса как иной нравственный полюс. Это противостояние неискренности и искренности, неправды и правды, лицемерия и совершенной честности, неверности и верности, хитроумия и бесхитроуности. Абсолютное доверие ко всему, что пишет Диас дель Кастильо, возникает благодаря тону наивного простодушия, абсолютной искренности и эмоциональной полноте суждений. Однако Диас дель Кастильо далек от какого-либо морализма: себя, как и весь мир, он представлял без всякой идеализации.

Человек у Диаса дель Кастильо движется как бы между двумя полюсами — возвышенно-героическим и грубо-бытовым и жизнь постоянно оборачивается своими разными сторонами. Так, рядом с патетическими рассуждениями о героизме, следующими за сценами взятия Теночтитлана, Диас дель Кастильо рассказывает об ужасе смерти, который он стал испытывать всякий раз перед боем, после того как увидел гибель своих товарищей под ножами ацтекских жрецов, и признается, что тогда смертная тоска обволакивала его душу и он... мочился от страха в штаны. В том же ряду гротескная сцена банкета скотски напивающихся героев-победителей.

Огромно расширившийся мир Диаса дель Кастильо вмещает в себя и грубую солдатскую шутку, и восемь семечек апельсина, которые он привозит с собой с Кубы и бережно высаживает на мексиканской земле, и любовное и детальное описание масти и стати лошадей, привезенных конкистадорами, и восторг перед чудесами неведомой земли, и отвращение к обрядам индейцев, и наслаждение жизнью и тоску смерти, и подробное описание великого разнообразия «вещей» Теночтитлана (очевидно, здесь влияние «Донесений» Кортеса).

Однако прежде всего и главным образом человек представал у Диаса дель Кастильо в связи с главной темой повествования — с темой героизма. В отличие от ученой историографии основным источником изобразительных ресурсов для воссоздания моментов героического действия в «Подлинной истории» (хотя автор и вспоминал, следуя и моде и запомнившимся ему речам Кортеса, Ганнибала, Цезаря, знаменитый Рубикон и пр.) была народная романсово-эпическая традиция, видимо знакомая ему с детства, как и всем испанцам той эпохи. В романсовой традиции Диас дель Кастильо черпал не только цитаты и стилистические клише для описания сражений (циклы о Роланде, каролингский цикл и т. д.), но и средства для моделировки психологических ситуаций, как, например, в выразительнейшем эпизоде во время осады Теночтитлана. Утомленный боями Кортес грустно и задумчиво смотрит из Такубы, предместия столицы, на город — мечту его жизни. Его утешает некий Алонсо Перес: не грустите, капитан, о вас не скажут, как о Нероне: «смотрит Нерон из Тарпейц, как вечный город пылает...». Здесь-то среди солдат и родился романс, отличающийся замечательной пластикой и психологической глубиной, строфу из которого приводит Берналь

(сам романс является вольной вариацией на тему романса о Нероне):

В Такубе стоял Кортес
Со своим отважным отрядом,
Грустно глядел и печально,
Грустно, настороженно,
Щеку подперев рукою,
О бок другой опершись...¹⁰

Элементы романсово-эпической традиции использует Диас дель Кастильо и для описания достойного противника испанцев — дерущихся, как львы, ацтекских воинов. Этот стилистический мост объединяет сражающиеся стороны в единый человеческий мир, корчащийся в пароксизме истории.

В своем понимании индейского мира Диас дель Кастильо был в равной степени далек как от тех, кто славословил конкисту и утверждал животную сущность индейцев (термины «варвар», а тем более «животное» им вовсе не употребляются), так и от тех, кто их идеализировал. Необычные, удивительные, временами поразительно непонятные и, более того, ужасающие обычаи индейцев (человеческие жертвоприношения, антропофагия), разумеется, для него неприемлемы, но индейцы для него, несомненно, люди, имеющие право на место под солнцем. Такая позиция позволяла Диасу дель Кастильо сохранять в описании индейского мира свойственную ему полноту восприятия бытия.

Живым человеческим вниманием пропикнуты его ценнейшие описания быта, обычаев, обрядов индейцев, не являющиеся самоцелью, но вылетающие в основной сюжет. Глубинной основой иной в сравнении с критиками конкисты «реабилитации» индейцев был их героизм в защите своей земли. Индейцы представляли в «Подлинной истории» достойными врагами, отважными, умелыми воинами, которых испанцы побеждают ценой величайших усилий. В свою очередь, это отвергало утверждения критиков конкисты о тотальной садистской жестокости испанцев.

Диас дель Кастильо не примкнул вступить в спор с Лас Касасом в связи с резней в Чолуле. Конечно, он не случайно устранился от изображения эпизодов избиения индейцев, сказав об этом событии в двух фразах, и не случайно он вычеркнул из рукописи строки о том, что индейцев не только убивали, но и сжигали. Испанцам было что скрывать. Однако в то же время он подробно и убедительно для данного случая показал (вопреки утверждениям Лас Касаса), что нападение испанцев носило упреждающий характер¹¹. Не слабые и деликатные обитатели «золотого века», а люди во плоти и крови — такой подход позволяет увидеть реальные черты истории, представить ближе к истине обстоятельства гибели Мотекусомы, падения Теночтитлана.

В своих «Донесениях» Кортес отводил главную роль в поражении

ний ацтеков подавляющему воздействию мифа о Кецалькоатле. Диас дель Кастильо немало уделяет места этому моменту, как и вообще мифологизированному восприятию индейцами испанцев, лошадей, огнестрельного оружия. Однако на первом плане у него иная причина поражения: во-первых, героизм испанцев, во-вторых, эффективная, гениально вероломная тактика Кортеса, умеющего завоевывать врага дружеским, ласковым обращением. Мотекусوما, оказавшийся буквально оплетенным коварным лицемерием Кортеса, пытается выбраться из тенет, изменить положение, противопоставить свою тактику, используя раскол среди испанцев, сделать ставку на враждебный отряд Панфило Нарваеса и т. д. Но состязаться с Кортесом ему не под силу, и в итоге индейские вожди оказываются жертвой нечистоплотной игры на доверии, наивности. Противопоставление бесчестности Кортеса и честности индейцев — важный, как бы невольно возникающий мотив.

Воссоздавать индейцев с той же степенью достоверности и живости, что и испанцев, конечно, Диасу дель Кастильо было не под силу, и потому его ацтекские вожди похожи на скульптурные монолиты, нередко с чертами благородных героев; несмотря на то что они принадлежали к миру чуждому и неприемлемому, и в их описании Диас дель Кастильо использовал элементы романсово-эпической традиции и традиционные критерии рыцарского этикета. В отношении к «королю» Мотекусоме и к сменяющему его Куаутемоку Диас дель Кастильо сохраняет привычный пиетет вассала по отношению к монарху. В его изображении Мотекусوما — благородный, щедрый и великодушный человек (высокий строй изображения подкрепляется, например, тем, что в одном эпизоде он уснащает речь вождя даже латинской сентенцией), но особенно дорогим он становится Берналю после исполненного наивного простодушия эпизода: Мотекусوما дарит молодому, пообносившемуся солдату одежду и красивую индейку.

Несомненным сочувствием пронизаны сцены, предшествующие гибели Мотекусома, эпизоды нравственного кризиса вождя, который отказывается в конце концов выслушивать льстивые слова Кортеса и уговаривать индейцев прекратить восстание. Патетичны речи берущего на себя верховные полномочия вождя Тескоко Какаматцина, его призывы к борьбе за родину и за свободу. Версия гибели Мотекусома у Диаса дель Кастильо близка к версии Кортеса, однако сохраняется возможность иных вариантов. Так, он замечает, что все солдаты были очень удивлены, как мог умереть Мотекусوما от таких легких ран, а монах из их отряда, отказываясь верить, что раны были причиной его смерти, предполагает, не приказал ли он, не желая жить, положить какой-нибудь яд на раны.

С симпатией описал Диас дель Кастильо Куаутемока и прямо осудил его убийство по приказу Кортеса во время похода в Гондурас — убийство, которое, впрочем, повергло в тяжкое моральное состояние самого предводителя копкистадоров.

С воссозданием индейского мира, с темой взаимоотношений испанцев с индейцами в «Историю» входит еще один важный языковой и стилистический пласт. Диас дель Кастильо по памяти передавал искаженное звучание индейских слов, названий географических и собственных имен, произвольно приспособлявая их к кастильской норме. Лексика индейцев науа смешивалась с аравакской, вывезенной с Кубы¹². Однако эта «порча» кастильской речи имела большой исторический смысл. В слиянии языковых потоков, как и в слиянии двух потоков крови, было обещание нового мира. Видимо, не случайны в принципе несвойственные Диасу дель Кастильо пророческие мотивы, которые возникают вслед за исполненными высокой патетики сценами осады Теночтитлана, эпизодами принесения в жертву на вершинах пирамид испанцев, захваченных индейцами в вылазках. Сопротивление сломлено, и весь день гремел гром и шел дождь, и, наконец, после стольких дней грома барабанов, криков, стрельбы, воплей наступила оглушительная тишина, в которой словно происходит зарождение нового мира, возникающего из смешавшейся в битве крови противников.

«Подлинная история завоевания Новой Испании» была опубликована в 1632 г. монахом Алонсо Ремоном. Он извлек ее из архива Совета Индий, сделал вставки, призванные показать более важную роль участвовавшего в экспедиции монаха Бартоломе де Ольмедо, и некоторые сокращения. Первое издание с оригинала рукописи, обнаруженной в г. Гватемале (известна еще одна рукопись — «сплюсок Алегрии», найденный в Испании), было осуществлено в 1904 г. Хотя «История» Берналя была прекрасно известна и использовалась всеми, кто обращался к данной теме, подлинное признание пришло в XX в., когда с исторической дистанции стал очевиден ее повествовательский смысл. Известный исследователь рукописи Диаса дель Кастильо Р. Иглесиас проделал по-своему примечательную работу, издав сокращенный вариант «Истории», предназначенный для широкого читателя¹³. Иглесиас ограничил историю только сюжетом завоевания Новой Испании, произвел сокращения (полемиические вставки, длинноты и т. п.), и тогда раскрылось все художественное богатство книги Диаса дель Кастильо, которую не случайно иногда называют романом.

Своеобразнейшее художественно-документальное произведение Диаса дель Кастильо действительно обладает многими признаками эпики нового времени — поистине романной полнотой охвата человека и бытия. Эта структура не являлась плодом развития традиции эпического повествования, она возникла на разрыве традиций и была связана с новой ценностной ориентацией, новым видением человека, творившего новый мир.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Díaz del Castillo Bernal*. Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España. México, 1960, t. I, p. 79.
- ² *Ibid.*, p. 80, 409.
- ³ *Ibid.*, t. II, p. 377.
- ⁴ *López de Gómara F.* Hispania Vtrix, Primera y Segunda partes de la Historia general de las Indias. Barcelona, 1954, t. II, p. 39, 40.
- ⁵ *Díaz del Castillo Bernal*. *Op. cit.*, t. II, p. 115.
- ⁶ *Ibid.*, p. 377.
- ⁷ *Ibid.*, p. 30.
- ⁸ *Batallón Marcel*. Erasmo y España. México; Buenos Aires, 1950, t. I, p. 220—225.
- ⁹ *Díaz del Castillo Bernal*. *Op. cit.*, t. II, p. 368.
- ¹⁰ *Ibid.*, p. 490—491.
- ¹¹ *Ibid.*, t. I, p. 248—249.
- ¹² *Manuel Alvar*. El mundo americano de Bernal Díaz del Castillo. — In: España y América cara a cara. Madrid, 1975.
- ¹³ *Díaz del Castillo Bernal*. Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España / Ed. modernizada de R. Iglesias. México, 1943, t. I, II.

ТВОРЧЕСТВО АЛОНСО ДЕ ЭРСИЛЬИ

Творчество Алонсо де Эрсильи и Суньити (Alonso de Ercilla y Zúñiga, 1533—1594) связано с поздним этапом конкисты — с завоеванием Чили, растянувшимся на долгие десятилетия из-за ожесточенного сопротивления индейцев мапуче. Это обстоятельство отразилось на прославившей Эрсилью эпической поэме «Араукапа» («La Araucana»). С одной стороны, поэма принадлежит к тому слою художественно-документальных памятников, который называют литературой конкисты, а с другой — выходит за его пределы, являясь первым и самым значительным собственно художественным произведением XVI в. о завоевании Нового Света. «Араукапой» поэт обобщил уже большой ко времени ее создания опыт воссоздания реальности Нового Света в литературном слове и вывел его в сферу художественных исканий. Двойственная природа поэмы ясно сказалась в том, как она была воспринята современниками. Для историков произведение Эрсильи стало авторитетнейшим источником сведений о конкисте Чили; в то же время, обращенное в первую очередь к эстетическим и нравственным запросам, оно приобрело широчайшую читательскую популярность.

Алонсо де Эрсилья, сын известного юриста Ф. Гарсиа де Эрсильи, по материнской линии принадлежал к родовитой знати и с детских лет был наком будущего короля Филиппа II. Среди причин отъезда в Америку образованного молодого человека из свиты наследного принца называют и неудачную любовь (эти мотивы широко представлены в «Араукане»), и стремление воочию увидеть неведомые края. С разрешения Филиппа II в 1555 г. Эрсилья выехал в Индию для участия в подавлении восстания чилийских индейцев, которое до основания сотрясло едва налаженную Педро де Вальдивией новую административную систему. В 1557 г. морским путем из Кальяо в составе экспедиции, которую возглавил сын вице-короля Перу Гарсиа Уртадо де Мендоса, маркиз Каьете, назначенный генерал-капитаном «королевства Чили», он добрался до цели поездки. В 1557—1558 гг. (около полутора лет) Эрсилья принимал участие в военных действиях против индейцев, а в конце 1558 г. после едва не стоившего ему жизни инцидента (Гарсиа Мендоса осудил Эрсилью за дуэль с одним из конкистадоров на смертную казнь) и временного заточения выехал в Лиму и, наконец, в 1563 г. вернулся в Испанию.

Первая часть «Арауканы» (15 песен) вышла в 1569 г. и сразу же обрела огромную популярность, вторая (14 песен) — в 1578 г. и третья (8 песен) — в 1589 г. Оставшийся близким ко двору дипломат, член религиозно-рыцарского ордена св. Сантьяго и ростовщик Эрсилья умер в 1594 г., и, таким образом, создание «Арауканы» ока-

залось делом почти всей его жизни. Несмотря на то что писалась поэма в общей сложности более 30 лет (начата она была непосредственно в Чили и продолжена в Перу), произведение сохранило идейно-философское и художественное единство.

Единство произведения обеспечивалось прежде всего ведущей в его замысле историографической функцией. За исключением первых 12 песен, где рассказывается о начале восстания, поэма основана на непосредственных впечатлениях и хронологически ограничена периодом пребывания поэта в Чили и вообще в Америке; замкнутая рамками личного путешествия, как и отчеты конкистадоров, она имеет дневниковую структуру. Как сообщал Эрсилья в предисловии к первой части, поэма «писалась на самой войне и в тех местах, где она происходила, и из-за отсутствия бумаги часто на коже и на обрывках от писем, таких маленьких, что едва умещалось на них шесть строчек»¹.

С жанром хроники (донесения, сообщения и т. п.) поэму связывает и то, что повествование ведется непосредственно от лица очевидца и участника событий и обращено к королю Филиппу II (это подчеркивается обращениями типа «священный Господин» и т. п.), которому она и посвящена. Наконец, в соответствии с традицией в предисловиях, в первой и второй частях и в ходе повествования Эрсилья подчеркивал свое намерение рассказывать без всяких приукрашиваний «чистую правду», называл свое повествование «правдивой историей»² и отмечал свое личное участие в событиях («я был свидетель»).

Однако, оставаясь историографом, Эрсилья писал художественное произведение — поэму, которая могла бы состязаться с самыми высокими примерами эпической поэзии, и такая ориентация переплотила хроникально-дневниковую канву в соответствии с его представлениями о поэтическом творчестве.

Самый замысел произведения с двойной ориентацией отражал те споры, которые шли в Испании вокруг проблемы правды и допустимости вымысла в литературе: правдивая история, правдоподобная или вероятноподобная (согласно «Поэтике» Аристотеля, допускавшей изображение не того, что было, а как могло или должно было быть), невероятная, крайним выражением чего были «лживые» рыцарские романы. Эрсилью, образованного читателя, больше всего склонял к себе опыт итальянской рыцарско-героической поэмы (Боярдо, Ариосто и Пульчи), которая приобрела в Испании огромную популярность. Однако он также и коренным образом противоречил замыслу поэта-конкистадора, ибо итальянская эпика была очень далека от истории. Доведенной до абсурда фантастикой, бурлескным переосмыслением сюжетов легендарных каролингского и артурова циклов она десакрализовала эпопею и предвещала копец традиции рыцарских повествований, о котором возвестил «Дон Кихот» Сервантеса.

Эрсилья же стоял у самых начал новой системы эпического по-

вестования, обращенного не в прошлое, а к настоящему, и начальная строфа первой песни «Арауканы» прозвучала вызовом излюбленному автору «Неистового Ролаанда». Если Ариосто начинал свою поэму строками: «Дам, рыцарей, оружие, влюбленность/ и подвиги, и доблесть я пою»³, то Эрсилья намеревался петь «не дам, не любовь, не учтивость песен влюбленных рыцарей», а «события», или «факты» («hechos») войны⁴, т. е. ее историю.

Отказавшись от фантастики, поэт допустил в то же время возможность использования принципов «вероятоподобия» в побочных, главным образом любовных, сюжетах, которые связаны с теми или иными персонажами поэмы, и даже невероятного, фантастического, которое, впрочем, носило очевидно условный характер и легко отделялось читателями от истинно бывшего. Вместе с тем таким способом Эрсилья указал на источник важнейшего компонента своей поэтики — на общий пафос рыцарства, героизма, куртуазности, необычайных подвигов, почерпнутый в итальянской эпике. Отсюда же он заимствовал и стихотворную форму — королевскую октаву — форму, прекрасно годившуюся для воссоздания пластических сцен боев и подвигов и весьма мало пригодную для передачи динамики исторических событий (восемь одиннадцатисложных стихов с рифмой abababcc).

Другим важнейшим источником художественной трактовки войны стала античная эпическая традиция, и прежде всего «Фарсалия, или Поэма о гражданской войне» древнеримского поэта начала нашей эры Лукана, прочно вошедшего в испанскую литературу уже с поэмой «Лабиринт Фортуны» его последователя Хуана де Мены (1411—1456). Помимо этих основных источников, есть немало и иных, сыгравших свою роль в том или ином плане в «Араукане», — Гомер, Вергилий, Данте, Петрарка, Гарсиласо де ла Вега.

Однако, отталкиваясь от известного, Эрсилья сделал новый для литературы его времени шаг (такой же, какой одновременно с ним сделал и португалец Л. Камозенс, автор «Лузиадов»). Задача создания эпической поэмы о живой истории требовала прежде всего личного присутствия, с этим связано совершенно новое и характернейшее для эпохи гуманизации литературы явление — введение фигуры автора-повествователя, в которой сошлись все основные идейно-эстетические линии (у Камозенса, повествовавшего о событиях, в которых он не участвовал лично, авторское начало оказалось выраженным в более общей форме и не столь активно).

Иногда Эрсилью сравнивают с Луканом, в исторической эпохе которого, посвященной войне между партиями Цезаря и Помпея, давал о себе знать авторский голос. Однако между ними существенное и принципиальное различие. Эрсилья — человек иного времени, эпохи Ренессанса, раскрывшего всю полноту человеческой индивидуальности. И лиризм «Арауканы», прямой контакт автора с историей и с читателем, эмоциональная полнота звучания его голоса — это явление, сопоставимое скорее с интенсивной «лиризацией» эпика,

происходившей в творчестве и иных поэтов позднего Возрождения (например, в «Трагических поэмах» французского поэта Теодора Агриппы д'Обинье).

Изначальная дневниковая природа поэмы оправдывала моменты непосредственной автобиографичности. Эрсилья говорил в поэме о своем воспитании при дворе, в сновидении ему увиделась некая дама, оказавшаяся Марией де Басан, которой, став его женой, будет суждено излечить израненную любовными терзаниями душу поэта, упоминал он кратко о едва не закончившемся для него трагическом конфликте с Гарсиа Уртадо де Мендосой, рассказывал о всем маршруте своего путешествия по Америке, возникал в тех или иных эпизодах войны, наконец, увековечивал безусловность своего прямого участия в чилийских событиях вызывающей к вечности надписью кинжалом на стволе дерева на острове Чилое: я здесь был.

Но главное было в автобиографичности душевного опыта повествователя, представавшего как бы в целой серии ликов автора-рассказчика: верный вассал, обращающийся к своему монарху; рыцарь-аристократ — носитель идеалов рыцарской нравственности (честь, презрение к предательству, героизм как действие в защиту высокого, благородного, слабого, женщины, уважение достойного противника и т. п.); странствующий рыцарь с сердцем, разбитым несчастной любовью, куртуазный и галантный кавалер; юрист-теолог, рассуждающий на темы войны; философ-моралист, размышляющий о совокупности проблем человеческого бытия (превратности и непостижимости жизни, пагубности любовной страсти, бренности существования, вечных ценностях). И наконец, основной авторский образ, обнимающий собой все остальные лики, — свидетель и участник истории, главная черта которого — высокая духовная, нравственная, интеллектуальная активность, способность к глубокому переживанию жизненного опыта и к изменению под его воздействием.

Трансформация героя происходила с изменением его отношения к войне.

В интерпретации войны — главного жизненного дела рыцаря-героя, исходной позицией Эрсильи была имперская идеология. Право Испании на земли Индий, справедливость испанского ига — «ярма, наложенного испанским мечом на шею неукротенного Араука»⁵, не подлежали для него сомнению. Моральным обоснованием войны была греховность индейцев, которые поклоняются сатане Эпонамону (тезис, типичный для эпохи конкисты), и священная миссия Испании, призванной создать всемирную христианскую монархию. Совершенно традиционны и иные моральные послышки. Арауканцы, поначалу принявшие испанцев за богов, подчиняются им, однако, поняв, что их землями завладели смертные, в ярости ропщут сбросить ярмо и вернуть свободу. В дальнейшем это обстоятельство оправдывает подавление восстания индейцев, совершивших «предательство» по отношению к христианской религии и к испанцам, которым они обязались подчиняться.

По мере расширения масштабов размышлений Эрсильи тема войны приобретала все больший размах и вырастала в философскую тему универсальной роли имперско-католической Испании как защитницы истинного миропорядка. С этим был связан выход писательской мысли за пределы Чили и Америки на европейско-средиземноморский театр действий. В XVII песне являющаяся в сновидении автору, участнику войны с индейцами, богиня войны Белона (заимствование из «Лабиринта Фортуны» Хуана де Мены) рассказывает ему о происходящем в том же, 1557 г. сражении и победе испанцев при крепости Сан-Квинтиан над «развращенными» французами, предающими интересы католицизма, и пророчествует ему о последующих событиях европейской истории вплоть до 1571 г., когда испанцы громят армаду «неверных» турок при Лепанто. В дальнейшем индейский маг Фитон (заимствование сюжета пророчеств из античной традиции, итальянской эпики и Хуана де Мены) показывает повествователю в волшебном стеклянном шаре весь земной шар. География земли, увиденной рассказчиком, — это имперская география Испании, распространившей свою власть от полюса до полюса, а в заключительных песнях поэт оправдывает присоединение Испанией, ищущей выхода к океану, соседней Португалии (1581 г.).

Но параллельно с темой военной славы Испании постоянно присутствует и плая тема, первоначально связанная с неудачами испанцев на чилийском театре военных действий, — тема размышлений о превратностях судьбы как отдельного человека, так и целых народов, которых ждет всегда вслед за успехом поражение, вслед за радостью — горе. Таинственным началом, детерминирующим ход событий, регулятором истории у него вслед за Луканом, автором «Фарсалии», и воспринявшим его опыт Хуаном де Меной выступала «неверная Фортуна», римская богиня случая.

Однако, если у Лукана Фортуна — это носительница божественной воли (в рамках общей мифологизированной картины мира), у Эрсильи — это художественно-философский символ непостижимой диалектики бытия, свидетельствующий скорее об отсутствии providencia. В этом принципиальное отличие Эрсильи как поэта нового времени. В «Подлинной истории завоевания Новой Испании» Диасдель Кастильо историю творит не бог, а человек, у Эрсильи, поднимающегося выше мудрого, но и павшего антропоцентризма полуграмотного солдата к пределам мысли, доступным для сознания человека XVI в., этот тезис звучит по-иному: не бог, но и не человек творит историю, а что-то иное, не поддающееся пониманию, — стихия.

Когда «Араукана» вышла из печати, род маркизов Капете был оскорблен: поэт не придал никакого значения деятельности высокородного Гарсиа Уртадо де Мендосы, походя и пренебрежительно назвав его «поспешливым молодым капитаном». Однако дело было далеко не только в личных отношениях. Историческая концепция



✦ RETRATO DE DON



ALONSO DE ERZILLA,
y suñiga, Author de
esta obra.

Портрет Алонсо де Эрсиллы в первом издании «Арауканы»

Эрсиллы (как и Диаса дель Кастильо) исключала вместе с теоцентризмом истории идеального и всемогущего героя, типичного для жанра эпопеи. В живой истории героями были все. Только у Диаса дель Кастильо все были активными создателями истории, а у Эрсиллы все — жертвами темной стихии. Потому-то не подлежит однозначному решению издавна ведущийся спор о том, кто же истинный герой «Арауканы» — испанцы или индейцы. Истинный герой «Арауканы» — это автор-философ, размышляющий над историей, феноме-

ном войны как проявлением ее темной игры, не подсудной ни божественному, ни нравственному началу.

У Лукана можно обнаружить, что причиной действий Фортуны, которая не позволяет «великому долго выстоять», является «порча» сильного, в частности причиной гражданской войны между Помпеем и Цезарем стало разложение нравов, гибельность римских порядков⁶. У Эрсильи Фортуна иногда выступает в роли высшего нравственного судьи. Так, индейцы были наказаны Фортуной утратой свободы за то, что поклонялись Эпонамону, затем к испанцам она обернулась спиной за нарушение христианских целей конкисты, за алчность и жестокое обращение с индейцами. Однако это скорее рецидивы традиционного мышления, нежели система. Лишенная провиденциализма, история лишена у Эрсильи и морального смысла, а нравственным центром выступает сам поэт, судящий о мире и о войне сначала с позиций идеальной рыцарской этики, а затем с позиций нового исторического опыта, обретенного им в сражениях.

Жизненный опыт, вступив в противоречие с изначальной официозной имперской позицией, стал той потаенной силой, которая оказала решающее воздействие на истолкование темы войны.

Оставаясь в плане философском на традиционных позициях, в нравственном и эстетическом отношениях поэт стал на сторону индейцев. Они предстали не только «варварами» (а нередко и «дикими варварами»), но также и жертвами, и героями — защитниками правого дела, ибо основой их действия была героическая идея защиты своей земли, борьба за свободу, против тирании и ига. Хотя тема борьбы за свободу и не выходит на первый план, «свобода», «тирания», «иго» — это, безусловно, ключевые для прочтения поэмы слова.

Внутреннее противоречие между исходной идейной и обретаемой в ходе повествования новой нравственной позициями обнаруживается уже в первых двенадцати песнях, охватывающих период восстания, при котором поэт не присутствовал. Завоеватель Чили выскочка-идалго Вальдивия, ставший для аристократа Эрсильи как бы олицетворением низменной алчности конкистадоров, изображен им корыстолюбивым, ленивым, небрежным правителем, озабоченным только доходами со своих золотых шахт, где мрут, как мухи, индейцы. Испанские отряды под его руководством терпят поражение, и наступает позорный конец. Взятый в плен, Вальдивия просит сохранить ему жизнь (неприемлемая ситуация для рыцаря), обещая за это покинуть со всеми испанцами Чили (отступничество от христианской миссии).

Образ Вальдивии отбрасывает тень на весь испанский лагерь, противоположный полюс которому образует индейская сторона, демонстрирующая подлинный героизм. С нравственной переоценкой конфликта оказывается неразрывно связанной и художественная его трактовка. Эрсилья не отказался от темы героизма испанцев (например, в героическом плане трактовано безнадежное, но упорное

сражение четырнадцати испанцев против войска индейцев — эпизод, связанный с романсово-эпической темой «Двенадцати перов Франции»), но изобразил столкнувшиеся в борьбе лагеря в различных эстетических «регистрах»: испанцев — в обыденно-житейском контексте, а индейцев вообще в иной — возвышенной бытийной сфере.

Сохранив конкретную географию Чили, оставаясь достоверным в описании многих обычаев, ритуалов, празднеств (в меньшей мере в описании растительного мира, природы), Эрсилья одновременно с помощью связанного с античной и ренессансной традициями стилистически-изобразительного ключа преобразовал индейский мир, перевел его как бы в иную реальность. Природный фон действия — условный буколический пейзаж (воздействие буколики Вергилия, Горация, Овидия, пастушеского романа, эклог Гарсиласо де ла Веги). В этом гармонизированном пейзаже, украшенном неизвестными Америке кедрами и лаврами, обитали нимфы, сатиры, древнеримские боги, которые поминались и в речи индейцев (Марс, Венера, Аполлон, Плутон и др.). Пейзажу соответствовал и человеческий мир. Если все имена испанских персонажей строго документальны, то имена индейцев (всего их около полутора сотен) частично подлинные (например, верховный вождь Кауполика), а частично придуманы и представляют собой комбинацию сочетаний, взятых из языков мапуче, аймара, кечуа и латинского (например, жепские имена Глаура или Фрезия).

Собственно, «арауканцы» как народ, «Араукания» как страна — это создание Эрсилья, который распространил название одного из племен мапуче на весь индейский мир, преобразованный по художественным законам. То же происходит с описанием общественного и военного быта индейцев. Военно-демократический строй племенных союзов, их формы общественной жизни, также преобразованные с помощью античных реминисценций, предстали в образе некоей античной демократии (так, не случайно Эрсилья общие собрания племен именует сенатом). Видимо, правы те, кто считает, что такая идейно-эстетическая трактовка индейской стороны связана с использованием опыта Лукана⁷. Используя опыт изображения войны в «Фарсалии», Эрсилья перенес в свою поэму и трактовку основного конфликта как борьбы лагерей тиранического (Цезарь — испанцы) и республиканского, носителя идеи свободы (Помпей — индейцы). Такое идейно-эстетическое освящение индейской темы античностью придало ей высокое патетическое звучание, ввело ее в сферу возвышенно-героического, которая противостоит прозаическому контексту изображения испанской стороны.

В условиях незатихавшей полемики об индейцах это был красноречивый ответ средствами эстетики на тезисы о животной сущности индейцев, их дикости «по природе».

Античными героями предстали хранитель «арауканских законов» старый мудрец Колоколо, речи которого Вольтер ставил выше речей гомеровского Нестора, Кауполика, руководящий заседаниями арау-

канского «сената», военачальник Лаутаро, который призывает не забывать «тысячелетних» законов и прав, «древней родословной» и вписать свою страницу в мировую историю героизма⁸ и т. п. «Парламентская» риторика, гражданский пафос речей в сенате, общественные и военные обычаи арауканцев (выборы вождя, смотр и парады войск, традиции состязаний и поединков) по античным образцам, необычайные подвиги во имя родины и свободы, которые поэт не только сравнивал с античными примерами доблести, но и ставил выше, — все это немедленно вызвало у читателя ассоциации с самыми авторитетными в эпоху Ренессанса образами и эстетически возвышало арауканцев. Индеец предстал у Эрсильи очищенным от бытовых связей, в роли либо носителя героического действия, либо возвышенного чувства, будь то гражданские, патриотические или любовные переживания. Воплощение они находили в героическом гармонизированном жесте, в скульптурной пластике, связанной с античной эстетикой. Культ атлетического тела, физической мощи, возрожденный Ренессансом, живет в описаниях состязаний индейских атлетов, поединков, сражений. Гармонизированная античная линия, возвышенный жест, скрестившиеся с рыцарским куртуазно-галантным любовным этикетом, характерны для описания любовных сюжетов, в описании которых поэт дает волю другой ипостаси своей души странствующего рыцаря (сюжеты Лаутаро — Гуакольда, Крепино — Тегуальда, Кариолан — Глаура, Кауполикан — Фрезия и др.). Характерно слияние любовных сюжетов и высокой гражданской патетики, патриотического пачала (сюжет Кауполикан — Фрезия).

С самого начала обнаруживающееся противоречие между изначальной имперской позицией поэта и эстетическим и нравственным возвышением индейцев отзывается постоянным колебанием в оценках ситуаций, коллизий в ходе борьбы двух лагерей, однако это колебание не разрушает единства повествования. Оно обеспечивается единством авторской художественной позиции. Единственным из испанского лагеря, кто оказывается близок по своим представлениям и нормам к высоким примерам героизма и чести, которые демонстрируют индейцы, оказывается сам автор, посылитель рыцарского идеала, аккумулятор высшего нравственного начала (сочувственное понимание, помощь индейцам, стремление облегчить участь, благородные жесты по отношению к индейским дамам, отвращение к жестокости испанцев и т. п.).

Тема героизма арауканцев достигает высшего — трагического звучания, когда с приездом экспедиции Гарсиа Уртадо де Мендосы Фортуна оборачивается к индейцам спиной, а они, не смиряясь с этим, вступают в борьбу с судьбой (песнь XXIX). В этой части две эмоциональные вершины. Одна из них связана с подвигом индейца-бойца Гальварино, другая — с гибелью Кауполикана.

Взятому в плен Гальварино испанцы отрубают руки и в наказание противнику отпускают на волю. Истекающий кровью Гальва-

рико призывает собратьев не верить испанцам, обещающим прекратить жестокости, если индейцы вернутся к христианской вере и к послушанию. Не вера их волнует, говорит он, а только золото «вашей земли»⁹; вторично взятый в плен он осуждает некоего индейца, просящего помилования, и гордо идет на смерть. Одновременно нарастает тема душевного разлада автора-повествователя с испанской стороной. Если раньше жестокость испанцев как бы уравнивалась военными удачами индейцев, то теперь испанцы оказываются всего лишь «бездушными людьми», истребляющими «защитников своей земли»¹⁰. Наступает «кризис сознания»¹¹ лирического героя. В XXXVII песне поэт подводил итоги военной теме неким теоретическим рассуждением. Сын известного юриста, друга и единомышленника Хуана Хинеса Сепульведы, Эрсилья демонстрировал хорошее знание средневековых догматов и имперского права. Однако задолго до этого рассуждения, не порывая с традиционным кругом идей, поэт не только поставил под сомнение идею справедливой войны против индейцев в плане нравственном, но и аннулировал ее средствами художественными.

В плане нравственном несомненна связь морального кризиса автора с полемикой о справедливости войны против индейцев и о методах обращения их в христианство, которая, как и во всей Америке, велась в Чили между сторонниками Сепульведы и единомышленниками Витории — Лас Касаса, главным образом доминиканцами. В отряде Гарсиа Мендосы лагерь Лас Касаса был представлен духовным наставником конкистадоров Хилем Гонсалесом де Сан-Николасом, который призывал к прекращению войны и начал даже проповедовать неподчинение маркизу. В конце концов высланный Гарсиа Уртадо де Мендосой из Чили, он вернулся в Лиму вместе с едва не погибшим на плахе Эрсильей.

Антихристианская деятельность испанцев потрясает сознание поэта, колеблет веру в справедливость дела, в котором он принимает участие, в его душе сталкиваются «и справедливая жалость, и справедливый гнев»¹². Слава, размышляет он, состоит не только в победе, но и в милосердии к побежденным, насилие неизбежно в бою, но после победы это лишь «месть и тирания», и хотя «общий глас» убеждает его, что закон на стороне сильного, он видит, что испанцы, совершая неслыханные злодеяния, нарушили все «законы войны»¹³.

Однако последнее слово о войне говорится художественными средствами. Война во всех ее ипостасях, будь то побоище или рыцарский бой, оказывается скомпрометированной эстетически. Тень ужасов смерти, боины, которую испанцы устраивают попадающим из-за предательства в ловушку индейцам, накрывает всю тему войны в целом. Если в первых песнях Эрсилья любит мощью атлетических тел героев, пластикой борьбы и поединков, героизмом сражающихся сторон, то теперь иное: расчлененные, разорванные на куски выстрелами из пушек тела, отдельные части, руки, ноги, головы...

Конечно же, Эрсилья в описании мучений смерти на войне использовал опыт Лукана (акцентировка моментов расчленения тела, проникновения в него оружия и т. п.), однако есть и нечто принципиально отличающее от него. У Лукана — мучения плоти, у Эрсилья — не только плоти, но и духа, совести. Каталог смертей, или «формы смерти», как назвал его Эрсилья, — это нравственно, страданием совести осужденное явление. От идеи рыцарского героизма на войне — к отворачиванию перед военным действием — таков, может быть, последний, самый главный итог душевного кризиса поэта, к которому его приводит опыт участия в конкисте Нового Света...

Тема ужасов войны достигает кульминации в истории Кауполикана. Как и в истории Лаутаро, причиной его гибели становится предательство, но тема предательства в данном случае получает, как и вообще весь этот сюжет, особую, апокалиптическую трактовку. Мерзкое зрелище, происходящее на земле, не хочет видеть солнце, которое восходит позже обычного, луна отворачивает свой лик, на небе появляются знамения. Не утрачивая ведущей античной величаво-пластической линии, образ Кауполикана в то же время обретает и новую линию, связанную со средневеково-христианской эстетикой великомученичества. Предложение Кауполикана сохранить ему жизнь во имя того, чтобы обеспечить мир и восстановление христианства на земле арауканцев, является своего рода итоговой параллелью к завязке поэмы, где Вальдивия просит помилования, обещая уход испанцев из Чили. Однако у одинаковых сюжетов принципиально разный смысл: Вальдивия предает христианство, Кауполикан претерпевает некое внутреннее озарение и, исполненный убежденности и достоинства, принимает его. В свете духовного перерождения Кауполикана не накладывает на него никакого пятна даже патетический жест его жены Фрезни, которая, узнав о переходе супруга в христианство, произносит полную презрения речь и бросает ему под ноги их общее дитя (эпизод, связанный с античной темой женского героизма). Полагают, что в описании казни Кауполикана Эрсилья использовал тему распятия Христа (характерно, что Лопе де Вега в своем ауто «Араукапа», написанном по мотивам поэмы, выводит Кауполикана в образе Спасителя), но, во всяком случае, присутствие элементов эстетики великомученичества очевидно в описании казни Кауполикана. Не теряет присутствия духа, возвышенного жеста самоуглубленный и просветленный Кауполикан и на колу, проникающем в его плоть, и, подобно св. Себастьяну, под градом стрел. Как и у Лас Касаса, кризис сознания и совести обуславливает у Эрсилья появление элементов барочной поэтики.

В последних песнях (XXXV, XXXVI) автор переводит повествование в тональность, смягченную и исполненную неспых, связанных с будущим намеков. Очевидно, не может быть ясного ответа на вопрос, что означает некий «третий» или «другой Новый Свет»¹⁴, который испанцы (а с ними и Эрсилья) отправляются открывать по приказу Гарсиа Уртадо де Мендосы за пределами Чили.

После тяжелого перехода по кручам и зарослям отряд прибывает в местность, описанную в соответствии с уже широко вошедшей в литературный обиход традицией индейского «золотого века». Но индейцы, живущие в мире, который не знает пороков, золота, вражды, — белокожие, русоволосые и бородатые. Возможно, здесь воплотилась какая-то провиденциальная идея поэта о будущем этого края, Нового Света в целом, но такому решению противоречат слова о том, что испанцы развратили и этих индейцев, разрушили и эту идиллию на лоне природы¹⁵.

Вместе с реальным путешествием по Америке заканчивается и духовная эволюция автора, предстающего к концу поэмы усталым путником на склоне лет. От всех ликов, в которых предстал поэт (имперский вассал, странствующий рыцарь, галантный поэт любви, рыцарь-герой и т. п.), остается только один — человек, сознание которого перевернула ставшая главным опытом всей его жизни война в Новом Свете. В этом глубоком преображении лирического героя (вопреки сохраняемой им на «поверхности» повествования имперской позиции) — мощные резервы изменения человека в эпоху Ренессанса, важнейшей частью истории которого является открытие и конкиста Нового Света.

Мало какая европейская литература в сравнении с литературой Испании (и соседней Португалии) в тот период обладала подобными горизонтами мышления и чувствования. Земля, увиденная Эрсильей в стеклянном шаре в пещере мага Фитона (Камозэнсу ее показывала нимфа), была не только имперской, но всечеловеческой географией впервые открытой в своем единстве планеты. Было у Эрсильи и своего рода печальное преимущество. Камозэнс, воспевавший героизм эпохи открытий, стоял в начале пути, уже пройденного Эрсильей, который ужаснулся конкисте и осудил ее. Итогом кризиса ренессансного идеала человека, может быть, ярче всего выступавшего в фигурах первопроходцев, стали драматизация и углубление сознания; с новым пониманием границ ойкумены и новой мерой человеческого рушился и этноцентрический идеал европейского мира, столь мощно и наивно-оптимистично воспетый Камозэнсом. Как и Лас Касаса, муки совести заставляли Эрсилью осознавать единство человеческого рода. В то же время духовная эволюция автора, происшедшая под воздействием особого исторического опыта, подчеркнутого им в Новом Свете, совершенно очевидно вписывается в общеевропейскую литературу «трагического гуманизма», отразившую кризис ренессансных идеалов и наступление новой духовной эпохи.

«Араукана», ставшая одним из значительных памятников испанской литературы XVI в. (она заслужила похвалы Сервантеса в «Галатее» и «Дон Кихоте», Лопе де Веги в «Лавре Аполлона», где он назвал поэта «Колумбом Парнаса Индий»), открыла период создания эпических поэм вообще и в частности посвященных открытию и завоеванию Нового Света, создававшихся как в Испании, так

и в Америке. Множество авторов использовали темы, сюжеты «Арауканы» (среди них Лопе де Вега, Кальдерон и др.) в театре и в качестве сюжетов для романсов: 9 романсов на темы поэмы в сборнике «Цветущая ветвь» («Ramillete de Flores», 1593), 6 романсов в сборнике «Романсеро» («Romancero», 1604 г.) и др. Одновременно в самой Чили «Араукана» была воспринята не только как важнейший источник истории периода конкисты (см. гл. 12), но и как первый и важнейший шаг на пути становления национального самосознания и чилийской литературной традиции. Это нашло свое яркое выражение в краткой оценке значения творчества Эрсиллы, которую дал ему Пабло Неруда: «изобретатель Чили».

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Ercilla y Zúñiga Alonso de. La Araucana* / Ed. prólogo y notas de Concha de Salamanca. Madrid, 1961, p. 49.

² *Ibid.*

³ Цит. по кн.: Хрестоматия по западноевропейской литературе / Сост. Б. И. Пущев. М., 1947, с. 95.

⁴ *Ercilla y Zúñiga Alonso de. Op. cit.*, p. 59.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Марк Анней Лукан. Фарсалия или поэма о гражданской войне* / Пер. Л. Е. Остроумова. М.; Л., 1951, стихи 67—84, 158—182.

⁷ См.: *Janik Dieter. Ercilla, lector de Lucano. — Homenaje a Ercilla*, Concepción, 1970.

⁸ *Ercilla y Zúñiga Alonso de. Op. cit.*, p. 382.

⁹ *Ibid.*, p. 493.

¹⁰ *Ibid.*, p. 562.

¹¹ *Concha Jaime. El otro Nuevo Mundo. — In: Homenaje a Ercilla*, Concepción, p. 52.

¹² *Ercilla y Zúñiga Alonso de. Op. cit.*, p. 657—659.

¹³ *Ibid.*, p. 663.

¹⁴ *Ibid.*, p. 723.

¹⁵ См.: *Concha Jaime. Op. cit.*, p. 60.

СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНАЯ ПОЛИТИКА ИСПАНИИ В НОВОМ СВЕТЕ И ЗАРОЖДЕНИЕ НОВЫХ ТРАДИЦИЙ

К последней трети XVI в. конкиста в основном была завершена. В различных частях континента продолжалась война, вспыхивали восстания индейцев в Санто-Доминго, в Мексике, в Парагвае, на протяжении четырех десятилетий ожесточенное сопротивление оказывали инки-кечуа, непокоренными (до XIX в.) оставались племена ла-платской пампы и мапуче южной Чили, продолжалось завоевание окраин новой империи, однако общий процесс был необратимым. В 1573 г. Филипп II окончательно упразднил термин «конкиста», вокруг которого велось столько споров в первой половине века, и заменил его на «умиротворение». Этот демагогический жест как бы подводил черту под первоначальным этапом новой жизни континента.

Нашествие обернулось подлинной катастрофой для коренного населения: к середине XVI в. оно почти вовсе исчезло на Антильских островах, в 10 раз сократилось в Мексике, в 6—8 раз — в Перу (к 70-м годам) ¹. Как писал Ф. Энгельс, «испанское завоевание оборвало всякое дальнейшее самостоятельное их (народов Америки. — Авт.) развитие» ². Дальнейшие судьбы индейцев оказывались связанными как с социально-экономической политикой Испании, так и со стихийными, не предусматривавшимися испанской короной процессами взаимодействия встретившихся миров.

Характерной чертой деятельности имперской Испании в Америке был широкий государственно-политический размах, детальная административная и законодательная регламентация, достаточно планомерное и быстрое, на основе единых установлений освоение покоренных земель. Складывавшаяся в зоне испанской конкисты на протяжении XVI в. государственно-административная система в основном совпадала с границами исконных этнокультурных ареалов. В созданное в 1535 г. вице-королевство Новая Испания, помимо самой Мексики, входили генерал-капитанство Санто-Доминго, в подчинении которого были Антильские острова, и генерал-капитанство Гватемала, охватывавшее всю Центральную Америку. Вице-королевство Перу (или Новая Кастилия), организованное в 1542 г. с центром в зоне расселения инков-кечуа, объединяло все области, тяготевшие к этой древней цивилизации, причем границы генерал-капитанств и аудиенсий (Новая Гранада, Парагвай, Ла-Плата, Чили) совпадали с границами прилегающих южноамериканских этносов. Такое деление в последующем станет основой этнокультурной диф-

ференциации областей завоеванного континента. (В португальской зоне конкисты в 1537 г. было проведено разделение земель на капитании, а сама Бразилия получила статус генерал-губернаторства).

Другой характерной чертой XVI в. была грандиозная, едва ли имеющая аналог в мировой истории строительная лихорадка. За столетие были основаны сотни городов, среди них Сан-Хуан-де-Пуэрто-Рико и Гавана, Сантьяго-де-Гватемала и Сан-Сальвадор, Каракас и Санта-Фе-де-Богота, Лима, Буэнос-Айрес и Асунсьон, Потоси и Сантьяго-де-Чили. Наиболее значительные города возникали в районах, богатых драгоценными металлами, как, например, выросший на боливийском серебре Потоси, который по числу жителей в конце века превышал Лондон. Испания, ставшая самым крупным поставщиком золота и серебра на европейский рынок, могла позволить себе роскошное церковное и светское строительство.

В португальской зоне, где не наблюдалось такой высокой активности, первоначальная столица Сан-Сальвадор-да-Баия была основана в 30-х годах XVI в., а в 50—60-х годах закладываются Сап-Пауло и Рио-де-Жанейро.

Американские города строились по единому плану, восходящему к итальянским ренессансным утопиям «идеального города», в то же время новый Мехико поднимался на фундаментах разрушенных храмов Теночтитлана, а новый Куско рос на инкской кладке. Европейские традиции, приспосабливаясь к новым условиям, вступали в контакт с местными, неизбежным итогом этих контактов было их изменение. Начинался крупнейший в мировой истории этнокультурный синтез — многовековой процесс, специфика которого была связана как с огромным разрывом в социально-историческом развитии двух миров, так и с особенностями экономической, социальной, культурной деятельности Испании.

Первоосновой синтеза была сама стихия борьбы миров, социально-историческая практика XVI в. во всем ее драматическом облике: войны, восстания, необузданная эксплуатация индейцев и негров-рабов, смешение рас и народов. В то же время эта стихия имела свои внутренние основания. Главным фактором, управлявшим ею, была социально-экономическая деятельность метрополии, заинтересованной прежде всего в извлечении драгоценных металлов. Именно в районах, наиболее богатых металлами (одновременно это были и зоны древних цивилизаций), особенно активно менялась этническая структура, возникала значительная прослойка испанского населения (всего по континенту к середине XVI в. насчитывалось около 15 тыс. испанцев)³, непосредственным последствием чего, особенно в связи с отсутствием или крайней малочисленностью женщин европейского происхождения, становились активные процессы расово-биологического смешения, возникновение смешанных групп испано-индейского (ладино, или метисы), испано-негритянского (мулаты), индейско-негритянского (самбо) населения.

рождались общей идеологией испанского колониализма, его религиозно-культурной политикой.

Хосе Карлос Мариатеги связывал принципиальное различие в характере и итогах колонизации англосаксонской и иберийской Америк с различиями в социально-экономическом и духовном развитии Англии и Испании⁴. В этом отношении важное значение имели особенности протестантизма и ортодоксального католицизма как официальных доктрин двух стран.

Кальвинизм (и близкие ему течения) был религиозной философией поднимавшейся буржуазии, формой ее духовности, порождавшейся процессом выделения индивидуума в автономное существо. Очевидную социальную природу имел один из основных его постулатов, утверждавший абсолютную предопределенность всего сущего, «спасение» или «гибель» индивидуумов и вытекавшую из этого социальную (а в отношении иных народов — расовую) предопределенность неравенства. Протестантство исключало контакт с индейцами, которые рассматривались как существа, изначально осужденные на животное существование за пределами подлинной человечности. Орудием такой философии стала политика оттеснения и истребления индейцев на севере Америки.

Католицизм, напротив, стремился включить коренное население в космополитическую христианскую ойкумену, что нашло отражение прежде всего в объявлении индейцев свободными и формально отчасти уравненными в правах с испанцами вассалами (эта политика одновременно охраняла интересы короны, враждовавшей с феодалами-конкистадорами). При всей своей социально-экономической фиктивности эти положения играли определенную правовую и социально-психологическую роль.

С ними были связаны такие существенные моменты, отчасти регулировавшие стихийный процесс расово-биологического смешения, как разрешение браков испанцев с индейками (формально разрешались и браки индейцев с испанками), наследование рожденными в законном браке метисами фамилии отца, освобождение метисов от энкомендарной зависимости и от принудительных работ (хотя доступ к образованию и к административным и церковным постам практически для них был закрыт), дарование дворянских званий (в целях привлечения на свою сторону) и предоставление различных привилегий потомкам индейской знати (двойные испано-индейские фамилии — характерный знак XVI в.) и т. п. Существенное значение имело и то, что иберийский мир был «открытым» многонациональным этносом на границе Европейского и Африканского континентов, привычных к междрасовым и межэтническим контактам.

С общей идеологией иберийского католицизма был связан и размах кампании христианизации, которая стала важнейшим фактором процессов этнокультурного синтеза XVI в. Осуществляли христианизацию монашеские ордена, пионерами ее были францисканцы, начавшие кампанию в Санто-Доминго в 1500 г., затем

в Америке появились доминиканцы, августинцы, мерседарии, а с середины века — иезуиты, к которым на рубеже XVI—XVII столетий перешла религиозно-политическая инициатива. К концу столетия в Новом Свете насчитывалось около 5 тыс. миссионеров, в следующем веке их число резко возросло⁵.

В основе деятельности монашества лежало представление о его апостольской миссии в Новом Свете. Если историческим аналогом священной Римской империи Карла V был Древний Рим, то аналогом кампании христианизации была борьба с римским язычеством. Представления об апостольской роли миссионеров стали важнейшей основой жизненной символики XVI в. и художественной метафоры, типичной для сочинений монахов. В этом отношении замечателен эпизод прибытия в покоренную Мексику первых монахов-францисканцев, описанный в «Подлинной истории завоевания Новой Испании» Б. Диаса дель Кастильо. Двенадцать (по числу апостолов!) первых францисканцев, среди которых были впоследствии крупные деятели культуры, аскетическим обликом и убогим одеянием, резко контрастировавшим с пышными и невероятными одеяниями встречавших их солдат во главе с Кортесом, подчеркивали свой пророческий пафос и евангельскую простоту.

Массовые крещения индейцев, в которых применялся широкий диапазон средств вплоть до избиения непокорных (в 70% случаев крещение проводилось с участием солдат)⁶, и строительство монастырей (согласно одному источнику, в тот период в Новом Свете было сооружено 500 монастырей, большинство из них — в Мексике)⁷ — все это стало неотъемлемой чертой XVI в. Размах деятельности монашества, выступавшего основной религиозно-культурной силой, определял его социально-экономическое могущество и политическое влияние, в то же время устремления монашества не всегда совпадали с интересами государственной власти и часто были враждебными интересам феодалов-конкистадоров.

При оценке деятельности монашества в XVI в. следует учитывать его определенную идеологическую неоднородность (особенно в первой половине века), реформационные течения внутри монашеской среды, участие монахов в полемике между гуманистической и имперской партиями (монахи и были инициаторами этой полемики). Все это находило отражение и в практической деятельности некоторых орденов, в первую очередь доминиканцев и францисканцев. Высшим выражением критического отношения к конкисте стала неустанная борьба Лас Касаса, который имел немало сторонников и союзников.

Реформационно настроенное монашество составляло единый лагерь с эразмистами, подвергавшими острой моралистической критике европейское «общество алчности» и противопоставлявшими ему евангельскую мораль. Как писал Марсель Батайльон, «от испанского эразмизма берет свое начало захватившее Америку течение, которое вдохновлялось надеждами основать с новыми людьми па вновь

открытых землях обновленное христианство»⁸. С этими идеями были связаны защита индейского населения как «природных» христиан, идеализация и экзальтация их природных качеств, столкновения и борьба монашества с феодалами-энкомендеро, проповедь мирных, «ласковых» методов обращения, упорная религиозно-просветительская деятельность, возникновение францисканской утопии «индохристианской республики», в которой возродится «золотой век» человечества, связанные с «Утопией» Т. Мора поиски организационных форм такого «земного рая», рождение новых — американских — ересей вроде ереси «тысячелетнего христианства Америки». Основой раннего американского мессианства служили восходящие к античной историографии и воспринятые христианской мистикой представления о движении истории и культуры с Востока на Запад.

Организационной и экономической основой проектов создания идеальных индохристианских «республик» служили редукции — форма эксплуатации индейцев, которая отражала идеи социально-культурного патроната, легшего в основу законодательства Индий (сохранение традиционной индейской общины), и экономические интересы короны (отъединение индейцев от феодалов-энкомендеро). Впоследствии в иезуитских редукциях в Парагвае XVII в. идеи индохристианского общества приобретут крайне уродливое выражение.

Христианско-гуманистические утопии были порождением интеллектуальной элиты монашества, большинство же миссионеров, энергичных первопроходцев и бывалых духовных солдат, руководствовались в своей практической деятельности сугубо прагматическими соображениями, использовали самые примитивные и насильственные методы обращения в христианство и борьбы с язычеством. При этом деятельность и верхушки, и массы монахов имела единую конечную цель — искоренение исконных верований, что вело к подрыву исконной культуры в целом, ибо она была неразрывно связана с мифологией и обрядностью.

Деятельность монашества, по сути дела, была вторым актом драмы европейской экспансии. Военная конкиста проложила кровавый мост между двумя мирами, кампания христианизации стала ее непосредственным продолжением — «духовной конкистой», как удачно назвал ее французский исследователь Р. Рикар⁹. Целью военной конкисты было физическое покорение, в духовной конкисте завоевывалась сфера сознания, что было предприятием много более сложным по своему содержанию и более важным по своим последствиям, ибо христианизация означала не просто подмену одной системы религиозных представлений другой, а внедрение иного миро-созерцания, иной культуры в широком смысле слова.

На пути христианизации монашество встречало огромные трудности. Дело было не только в непосредственном сопротивлении индейцев, но и в сопротивлении сознания, исторически не готового



Пиктографическая жалоба индейцев на корсехидора.
Из Архива Индий

к восприятию монотеистических христианских идей, образов, абстракций (троица, причастие и т. п.), порожденных иным уровнем развития. И утверждения о неразумности или о «несовершенности» индейцев, и восторженная экзальтация способностей «природных христиан» не отражали реального положения дел. Утверждения первого рода основывались на факте отказа сознания воспринимать чуждое, во втором случае — во многом на механическом усвоении внушавшегося. Э. Дуссель писал об «этико-мифологическом ядре сознания»¹⁰, искоренение которого было операцией крайне

трудной для монахов и крайне болезненной для индейцев. Христианизация была прежде всего драматической борьбой сознаний.

Наиболее сложным оказывалось внедрение новых представлений среди народов Околокарибской и Промежуточной областей, находившихся на уровне первобытнообщинного строя. Более подготовленной была почва в зоне месоамериканских и андских цивилизаций. Как объяснял Х. К. Мариатеги, религия инков-кечуа, отождествлявшаяся с государственно-политической системой, олицетворением которой был Инка-Солнце, рухнула вместе с их государством, а древний супрематизм облегчал восприятие христианства¹¹. Но результаты христианизации и народов зоны цивилизаций оказывались далекими от того, к чему стремились монахи. Итогом насаждения чуждых представлений оказывались имитационное усвоение новых образов, которые тут же забывались, различные формы симуляции сознания, практикование язычества в христианской форме, параллельное практикование исконных и новых обрядов¹², наконец, такое явление, как «опустошение» сознания, т. е. лишение его привычных норм, не замененных иными. С этой трагической демифологизацией сознания, т. е. уничтожением его основ, и связано было во многом поначалу не столь резко выраженное восприятие индейцев как «неразумных» существ.

Другим итогом кампании христианизации был религиозный синкретизм. В стремлении понять друг друга обе стороны находили естественный выход в использовании принципов аналогии и сходства функций персонажей индейской и христианской мифологии, в близости мотивов и сюжетов соответствующих индейских и христианских мифов (особенно мифов о потопах, о непорочном зачатии). Широко использовали монахи местные календарные праздники, приспособлявая их к христианскому календарю, а вместе с тем и элементы местной образности, символики и т. п. В результате ацтеки отождествляли Деву Марию с богиней плодородия Тонацин, Кецалькоатля уподобляли Христу или апостолу Фоме; инки отождествляли тех же персонажей соответственно с Пачамайой и с Виракочей, рождались образы «злого Христа» (если он отождествлялся с богом подземных недр), Христа — «хозяина землетрясений»; тули-гуарани видели в Христе своего традиционного культурного героя, а святых считали шаманами и т. п.

В этот ранний период христианизации церковь допускала, а возможно, и инспирировала появление местных христианских культов, в которых в рамках официальной доктрины сливались американские и европейские истоки. Таков родившийся в Мексике в 30-х годах XVI в. культ Девы Гваделупской, который связывался в сознании индейцев с почитанием той же богини Тонацин.

Процесс синкретизации, порожденный кампанией христианизации, захватывал вместе со сферой «чистого» сознания практически всю культуру в целом. Монахи не только уничтожали рукописные кодексы, но и использовали пиктографическое письмо для разъяс-

нения основных сюжетов христианской религии, они общались со своей паствой не только с помощью переводчиков, но и сами изучали местные языки и создавали школы для обучения индейцев основам нового знания и испанскому языку, они не только уничтожали памятники культуры и искореняли обычаи, культы, но и описывали их в целях изучения противника и широко использовали в практике христианизации местные жанры, неразрывно связанные с обрядом (поэзию, театр, коллективные песенно-танцевальные действия и т. п.). В результате вся обширнейшая область утилитарно-художественного творчества, связанного с религией, начиная со строительства монастырей, церквей, часовен и кончая обрядовым декоративизмом и символикой, испытывала в зонах интенсивной христианизации проникновение местной эстетики. В свою очередь, элементы европейского искусства, образы и сюжеты христианской истории и религии усваивались индейской устно-фольклорной традицией — процесс, который, беря начало в XVI в., развивался на протяжении последующих столетий.

Сшибка двух миров порождала диалог культур, чреватый возможностью рождения нового духовного и эстетического качества, хотя синтез XVI в. с неизбежностью начинался с эклектики.

Другая характерная черта состояла в том, что сами европейские модели обнаруживали своеобразнейший процесс архаизации. Эта тенденция вытекала равно как из задач кампании христианизации, так и из стиля мышления монашества, «вспоминавшего» историю борьбы с язычеством в античном мире. Потому в новоамериканской архитектуре XVI в. наряду с готикой, мудехаром, платереском отчетливо заметна тенденция возвращения к далеким историческим временам — к романскому и даже дороманскому стилям¹³.

Если в европейской культуре основная линия развития определялась все нараставшим, особенно в новое время, процессом интeриоризации религиозного искусства во всех его ипостасях (самым ярким выражением его была протестантская идеология), то в Новом Свете история диктовала обратное: выход религиозного чувства в сферу всеобщего общения — не только из мира индивидуума, но и из храма под открытое небо. Замечательным примером этого являются так называемые «индейские капеллы» при монастырских церквях, где собирались массы индейцев на службу, выносившуюся из храма на открытое пространство.

Монументальной простоте монастыря-крепости XVI в. соответствовали предельная ясность иконописи и элементарность слова миссионера. Аналог индейских капелл в сфере театрального творчества — ауто, жанр, который развивался в Европе и в Америке в противоположных направлениях: в Европе — по пути к светской пьесе, в Америке — возвращение к простейшим религиозно-массовым спектаклям, исполнявшимся под открытым небом с участием тысяч зрителей-исполнителей.

В то же время, хотя индейская традиция в диалоге культур ока-

зывалась в подчиненном положении, она оказывала существенное воздействие на трактовку европейских моделей и прототипов, ибо и строителями монастырей, и живописцами, и зрителями-исполнителями ауто были сами индейцы. Прекрасными образцами испано-индейского синтеза первой половины XVI в. могут служить мексиканские памятники: скульптурные изображения Христа с индейскими чертами и внедренным в грудь сердцем из обсидиана, священного жертвенного камня ацтеков; каменные кресты, украшенные традиционным орнаментом с элементами ацтекской символики; индейские капеллы в Тлальманалько, где в декоре широко использованы животно-растительный орнамент и столь важный для ацтекского (а в последующем — для мексиканского) искусства мотив калаверы- черепа; фрески в Ишмикильмане, изображающие эпизоды борьбы индейских воинов с фантастическими животными.

Не менее выразительными оказались результаты встречи культур в сфере слова. XVI век — время столкновения языков, громкого и многоязычного диалога, открытого, вопрошающего слова, исковерканной речи индейцев и европейцев. Борьба сознаний была враждой — сотрудничеством языков, открывавшим дорогу для взаимопроникновения. Уничтожая индейскую письменность, монахи создавали новые алфавиты на латинице, вместе с новой системой письменности и новым знанием внедрялись новые понятия, шел поиск адекватных средств для отражения неведомых явлений; школы разного ранга для индейцев, создававшиеся монахами (особенно в Месоамерике), были школами взаимного обучения, и испанский язык выходил из диалога тоже меченный новым качеством. Символом эпохи могла бы быть «Новая хроника и доброе правление» индейца Ф. Гуамана Помы де Айалы, написанная макароническим кечуа-испанским языком.

В то же время социально-культурная политика европейцев в Новом Свете ставила в определенные рамки развития стихию языкового взаимопроникновения. Сопоставляя процессы возникновения Старой (европейской) и Новой Романии — в Америке, Г. В. Степанов отмечал существенные их различия: латинский язык вытеснял все местные языки, а распространение испанского языка осуществлялось за счет увеличения испаноязычного контингента при сохранении местных форм речи¹⁴. Испанский язык выполнял роль «лингва франка», но одновременно такая роль отводилась наиболее распространенным и влиятельным индейским языкам науа, кечуа, аймара (тули-гуарани в португальской зоне), признанным годными в качестве «общего языка» для христианизации.

Важным моментом, способствовавшим сохранению местных языков, было то, что корона стала делать упор на традиционную индейскую общину. Это оказывалось близким интересам монашества, которое в соответствии с идеями об индохристианском обществе предпочитало вести пропаганду религии на местных языках. Такая политика получила свое подтверждение в решениях американских

соборов в Мехико и в Лиме в 80-х годах XVI в., которые стимулировали изучение языков в университетах, устанавливали правила, согласно которым священники могли получить приход только при условии владения местным языком и т. п. Таким образом, языковая политика Испании (и Португалии), хотя она и испытывала колебания, предусматривала и испанизацию (португализацию), и в то же время сохранение и развитие наиболее крупных языков в интересах создания новой общественной системы. Следствием языкового сосуществования стало формирование в последующем районов устойчивого двуязычия и «скрещенных» языков.

Итогом кампании по изучению индейских языков и созданию алфавитов на латинице было появление словарей и грамматик десятков индейских языков, издание переводов «доктрин» — кратких изложений христианского учения, сборников молитв, псалмов и т. п. Однако эта сугубо прагматическая деятельность имела и иные, непредусмотренные результаты.

Народы, создатели высоких цивилизаций Америки, в условиях подавления коренной культуры использовали новую письменность как средство утверждения своего этнополитического самосознания. В Месоамерике происходил своего рода взрыв письменно-литературного творчества, в итоге которого появляется множество генеалогических, исторических хроник, эпических преданий, памятников исконной поэтической традиции, которые транслитерировались индейцами, получившими образование в миссионерских школах, либо с сохранившихся пиктографических и иероглифических рукописей, либо по памяти и «со слуха». Этот взрыв письменно-литературного творчества ацтеков и майя в XVI в. стал и его кульминацией. Сходная ситуация, хотя и менее ярко выраженная в связи с отсутствием развитой письменной традиции, наметилась и в Перу.

Непосредственные побудительные источники такой деятельности могли быть разнообразными, разной могла быть степень проявления самосознания индейцев, в то же время антииспанские идеологические установки ряда памятников очевидны.

Другим результатом распространения новой письменности стала тенденция дальнейшего самостоятельного развития письменного творчества майя и науа, свидетельство чему — хроники XVI в., охватывавшие события периода конкисты и организации нового общества, своеобразные жанры «энциклопедий» индейской культуры (вроде книг «Чилам-Балам» у майя), а также появление произведений, отмеченных концептуальной, образной, тематической, жанровой синкретизацией (театр ауто на языке науа, поэзия).

Высшие результаты такого синтеза — хроники, создававшиеся двуязычными образованными индейцами, которые, используя рукописный и устный материал, интерпретировали историю и культуру своих народов, используя традиционное и новое знание, иногда с элементами антииспанства и социально-расового протеста (хроники Тессосомака в Мексике, Помы де Айялы в Перу).

Итогом встречи культур стала также деятельность монахов-гу-манистов, которые не только побуждали своих учеников к записи древнего литературного наследия в целях его изучения, но и участвовали в полемике об индейцах своими трудами-описаниями американских культур, призванными доказать полноценность и значительность индейских культур (труды Лас Касаса, Б. де Саагуна), сравнимых с древними культурами Старого Света.

Проявления непосредственного культурного синкретизма XVI в. во всех областях искусства (архитектура, скульптура, литература, декоративизм) были связаны во многом с той духовной атмосферой, которая складывалась под воздействием религиозно-гуманистической партии, боровшейся со сторонниками рабства индейцев. Конец периода религиозного просветительства и социально-культурного филантропизма, отмеченный серьезным воздействием эразмизма, острой моралистической критикой «алчного человека», конфронтацией с феодалами-энкомендеро, совпадал в общих чертах с границей испанского Ренессанса (первая половина века), началом копт-реформации, провозглашенной Тридентским собором (1545—1563), и преследований инквизицией сторонников реформационных и еретических течений, в том числе эразмистов.

Установления Тридентского собора имели самое непосредственное отношение к судьбам культурного развития в Новом Свете, особенно в зонах древних цивилизаций Месоамерики и Андской области. Направленные на охрану ортодоксального католицизма, они запретили (и ранее не поощрявшиеся церковью) все проявления религиозного индохристианского синкретизма¹⁵, ставшего подведомственным инквизиции, и индомессианских ересей. (В 1578 г. в Перу на аутодафе был сожжен, в частности, создатель ереси «тысячелетнего христианства Америки» доминиканец Франсиско де Сапта Крус).

Резкое уменьшение возможностей естественного синтеза в сфере мифосознания значительно ограничивало его возможности во всех сферах культуры. Итогом деятельности инквизиции стало резкое падение филантропической и просветительской деятельности, разрыв монашества с радикальным «лас-касианством», угасание учебных заведений для индейцев и одновременно резкое ограничение возможностей для изучения их культур (инквизиция привлекала к рассмотрению в трибуналах своды индейских культур, в частности «Всеобщую историю вещей Новой Испании» Б. де Саагуна). В 1577 г. Филипп II во избежание появления еретических течений запретил частную инициативу монахов в изучении индейских обычаев и верований, а также перевод на индейские языки Библии, знакомство с которой было чревато опасностью извращения официальной доктрины. (В 70-х годах индейцы как новообращенные были освобождены от рассмотрения их дел инквизицией.)

Все это резко ограничивало, а во многом и закрывало всякие возможности развития индейской традиции на основе новой пись-

менности в Месоамерике и надолго (на столетия) отодвигало возможности ее развития в Андской области.

В целом официальные ограничения возможностей взаимодействия культурных традиций (как и большой исторический разрыв между ними) определили то, что на следующем этапе главным направлением развития стал не всесторонний и непосредственный синтез, а преобразование европейской традиции во взаимодействие с индейской эстетической стихией, но не на уровне концептуально-образного сотрудничества, а путем использования отдельных элементов местных стилей. Такое направление развития выявилось во второй половине XVI—начале XVII в., когда происходит зарождение так называемых «метисских» стилей в архитектуре, живописи, декоративизме и дают о себе знать, хотя и очень редко, проявления взаимодействия литературы с индейской традицией.

Зарождение «метисских» стилей было связано с развитием городской среды и формированием ведущего в социально-экономическом и культурном отношении социально-расового слоя креолов, потомков конкистадоров и переселенцев в Новый Свет, слой, который находился на стыке двух миров — культуры метрополии и индейско-метисной стихии.

Первый очаг испано-американской культуры возник в Санто-Доминго, где образовался ранний центр интеллектуальной и духовной жизни и где началась полемика об индейцах. В 1538 и 1540 гг. здесь основываются два первых в Новом Свете университета, в 1553 г. открывается университет Мехико, куда к середине века перемещается центр культурного развития; основанный одновременно с ним университет Лимы по-настоящему начинает функционировать в 70-х годах. С 1535 г. в Мехико и с 1583 г. в Лиме начинают работать типографии; в 30—40-х годах основывается сеть епископатов и «белое» духовенство начинает оспаривать инициативу у монашества, в 1570 г. в Лиме и в 1571 г. в Мехико создаются постоянные трибуналы инквизиции, осуществляющие цензуру духовной жизни.

С самого начала креолы находились в двойственных по своему смыслу отношениях с метрополиями. Если в плане социально-экономическом креолы, обладая значительной частью богатств Нового Света, образовывали замкнутую касту, то в плане социально-культурном этот слой был относительно открытым, в него могли входить и образованные метисы, и потомки индейской знати и т. д. Экономическая и бытовая укорененность креолов в американском мире, их связь с индейско-метисной средой порождали особую культурно-этническую психологию. Важно, что изменение сознания, вкусов, представлений сочеталось одновременно с физической адаптацией иберийцев в Новом Свете — факт, неоднократно отмечавшийся наблюдателями уже в конце века.

Так, испанец Хуан Лопес де Веласко, автор первого капитального труда о географии Нового Света («*Geografía y descripción uni-*



Титул «Словаря кастильского и мексиканского языков»
 Антонио де Молины, 1555 г., Мексика

versal de las Indias», между 1571—1573 гг.) писал: «Тех, кто рождается от испанцев в Новом Свете, называют креолами; хотя их считают испанцами, они, креолы, вырастают, значительно отличаясь от них по цвету кожи и физическому облику... они изменяются не только в физическом отношении... с изменением тела меняется и дух»¹⁶.

Ему вторил севильский врач Хуан де Карденас, автор «Первой части загадок и чудесных секретов Индий» («Primera parte de los problemas y secretos maravillosos de las Indias», 1591), когда писал: «Нет человека, который, сколь невежественным он ни был бы, не

заметил бы с первого взгляда, кто гачупин (т. е. испанец. — Авт.) и кто родился в Индиях»¹⁷.

«Гачупин» и «чапетон» — так называли креолы испанцев. Первая кличка была в ходу в Мексике, вторая — в Перу, и означали они дословно «человек со шпорами», «чужак», «пришелец». Клички эти совершенно очевидно имели своим истоком разнь между испанцами из Индий («индианос») и собственно испанцами, которая зарождалась прежде всего на уровне повседневных социально-бытовых отношений. Такую же негативную окраску имел сначала термин «креол», который стал со временем первым (и «промежуточным» в процессе формирования латиноамериканской общности) этническим определителем жителей Испанской Америки, причем не только потомков испанцев, но и интегрировавшихся в культурном отношении метисов и мулатов (и даже индейцев и негров). Существуют предположения, что поначалу это была презрительная кличка для африканских рабов, находившихся в системе социально-расовых каст за пределами человечности.

Вражда между креолами и испанцами имела различные аспекты, но истоки ее коренились в социально-экономических противоречиях. Корона, даруя громкие титулы и различные привилегии конкистадорам, одновременно всячески стремилась умерить аппетиты новых феодалов, ограничить возможности бесконтрольного обогащения и наследования энкомьенды, пресечь династийные интересы потомков титулованных первооткрывателей и связанные с ними автономистские настроения и зарождавшийся сепаратизм (например, перуанские креолы, участники Лимского собора 1567 г., потребовали вопреки статусу Индий как «присоединенного» королевства считать «каждое королевство само по себе»).

Как правило, мятежи конкистадоров вспыхивали под лозунгами борьбы «за свободу» от «тиранов» (т. е. наместников и чиновников короля Испании), но иногда приобретали откровенно антииспанское содержание. Так, отчаянно дерзкий мятеж Лопе де Агирре проходил в 1561 г. под лозунгом отречения от Испании и образования самостоятельного королевства Перу. Конкистадоры-сепаратисты первого поколения нередко связывали свои политические амбиции с индейской символикой, с идеями порождения будущего креольского монарха со свергнутыми индейскими родами, а иногда и с обращением за поддержкой к Франции или Англии.

С социально-экономическими и политическими интересами короны и испанской знати были связаны запреты на доступ потомков конкистадоров к высшим постам государственного и административного аппарата и церкви Нового Света, изоляция Нового Света от любых сношений с третьими странами, суровая таможенная политика в отношении ввозившихся в Америку товаров и цензура культурной жизни. Духовный контроль инквизиции, строгий в метрополиях, был особенно жестким в Новом Свете в атмосфере борьбы с американским язычеством, поставленным Тридентским собором



В школе для индейцев. Рис. Ф. Гуамана Помы де Айалы. Перу

в один ряд с иными преследуемыми религиозными течениями. С общей ограничительной политикой в отношении Америки были связаны и регламентации, касавшиеся непосредственно литературы.

Предметом внимания инквизиции стали произведения интеллектуальной элиты церкви, связанной с эразмизмом; обе типографии Нового Света работали почти исключительно для нужд церкви. Испанский «индекс» запрещенных сочинений дополнялся особыми запретами. Трижды на протяжении еще 30—50-х годов издавались королевские указы о запрещении ввоза в Индию светской литературы — сборников романсов и рыцарских романов, «лирических и пу-

стых книг», «вредных для индейцев и других жителей Индий»¹⁸. Эти положения подтвердил впоследствии Филипп II, который запретил также писать и издавать романы (характерно, что эта политика в отношении светской литературы находила полную поддержку среди еразмистов).

В меньшей мере церковная цензура была способна контролировать поэтическое творчество, где достаточно широко представлены искания испанских поэтических школ XVI в., испытывавших воздействие итальянских ренессансных и маньеристских течений. Уже в середине века в Новом Свете писали не только приезжие испанцы, но и поэты-креолы, однако креольское общество и его культура едва зарождались, и то, что писалось в Новом Свете в русле «высокой» поэзии, составляло пока во многом единую идейно-эстетическую структуру с литературой монополии. В то же время на рубеже XVI—XVII вв. в литературе стали проявляться признаки специфической духовно-художественной ориентации, отражавшей процесс зарождения креольского самосознания. Прежде всего это касается литературы Новой Испании, где особенно остро и рано обозначились противоречия между креолами и испанцами.

Итоги веку встречи двух миров подводили «поздние» конкистадоры, участники походов на периферии колониальной империи Испании в Новом Свете, ветераны конкисты и монахи, уже писавшие историю кампании христианизации, но, главное, те, кто участвовал в интеллектуально-духовных дебатах по индейской проблеме. Во второй половине XVI в. центром полемики стало Перу, где антиинкская пропаганда имперских идеологов встречала отпор со стороны гуманистов. Самыми замечательными памятниками этого этапа полемики стали сочинения испанца Хосефа де Акосты и знаменитого метиса Инки Гарсиласо де ла Веги.

Акоста подводил итог спорам о принадлежности индейцев к человеческому роду с позиций утверждения его единства. Как заметил О'Горман, Акоста, рассуждая об Америке, вместо обычного термина «часть света» использовал термин «континент», который подчеркивал «континуум» и единство мировой культуры¹⁹. Биологический и духовный метис Гарсиласо де ла Вега (как и почти одновременно с ним писавший в Мексике индеец по крови и метис по духу Фернандо де Альба Иштлильшочитль) реабилитировал культуру своих предков и устанавливал преемственность между древней и новой историей континента.

Творчество Гарсиласо де ла Веги, в котором ренессансная концепция единства истории (воспринятая выдающимся перуанским метисом, возможно, от Луиса Вивеса²⁰) соединялась с гуманистическими идеями равенства человечества, стало высшим выражением культурного синтеза, осуществлявшегося в Америке. В нем, опережая время, звучал голос нового мира, утверждавший скрещенье традиций как основу развития культуры и самоценность плодов их взаимодействия.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Альперович М. С., Слезкин Л. Ю. Новая история стран Латинской Америки. М., 1970, с. 16.
- ² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 31.
- ³ Мирошевский В. Освободительное движение в американских колониях Испании, 1492—1810. М.; Л., 1946, с. 9.
- ⁴ Mariátegui José Carlos. Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. La Habana, 1969, cap. El factor religioso.
- ⁵ Borges Pedro. Análisis del conquistador espiritual de América. Sevilla, 1961, p. 26.
- ⁶ Ibid., p. 89.
- ⁷ См.: Григулевич Н. Р. Крест и меч: Католическая церковь в Испанской Америке, XVI—XVIII вв. М., 1977, с. 80.
- ⁸ Bataillon Marcel. Erasmo y España. México—Buenos Aires, 1950, t. 1, p. 443. См. также: Abellán José Luis. El erasmismo español. Una historia de la otra España. Madrid, 1976; Antelo Antonio. El mito de la edad de oro en las letras hispanoamericanas del siglo XVI. — Thesaurus, Bogotá, 1975, N 1.
- ⁹ Ricard R. «Conquete spirituelle» du Mexique. P., 1933.
- ¹⁰ Dussel Enrique D. Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación (1492—1973). Barcelona, 1974, p. 87.
- ¹¹ Крыжелев И. А. История религий. М., 1975, т. 1, с. 75.
- ¹² См.: Григулевич Н. Р. Указ. соч., с. 80—85.
- ¹³ Кириченко Е. И. Три века искусства Латинской Америки. М., 1972, с. 21.
- ¹⁴ Степанов Г. В. К проблеме языкового варьирования: Испанский язык Испании и Америки. М., 1979, с. 85.
- ¹⁵ Dussel Enrique D. Op. cit., p. 118—122.
- ¹⁶ Цит. по кн.: Hernández Sánchez-Barba Mario. Historia y literatura en Hispanoamérica (1492—1820). Valencia, 1978, p. 103.
- ¹⁷ Ibid., p. 104.
- ¹⁸ Leonard Irving A. Los libros del Conquistador. México; Buenos Aires, 1953, p. 80.
- ¹⁹ O'Gorman Edmundo. Introducción. — In: Joseph de Acosta. Historia natural y moral de las Indias. México; Buenos Aires, 1962.
- ²⁰ Hernández Sánchez-Barba Mario. Op. cit., p. 112.

ЛИТЕРАТУРА ВИЦЕ-КОРОЛЕВСТВА НОВАЯ ИСПАНИЯ В XVI ВЕКЕ

С конца 20-х—начала 30-х годов центр духовной жизни переместился с опустошенных Антильских островов, где почти не оставалось почвы для полемики вокруг индейского вопроса, в Новую Испанию. Здесь нашли наиболее яркое воплощение искания той части монашества, которая представляла реформационные, гуманистические течения, теснейшим образом связанные с общеевропейской культурой Возрождения. Сыграв существенную роль в генезисе новой культурной традиции, они определили некоторые ее важные черты.

Новая культурная жизнь на землях Мексики зарождалась с началом кампании христианизации. Зачинателями ее были двенадцать «апостолов»-францисканцев, из среды которых вышли видные историки, писатели. На том раннем этапе монахи, вдохновлявшиеся идеями «нового христианства», неоднократно вступали в конфликты с конкистадорами, не желавшими признать индейцев «разумными» людьми, и призывали умерить их эксплуатацию. В 1529 г. монахи, которых возглавлял Мартин де Валенсия, поддерживавший связи с последователями итальянского религиозно-политического реформатора Савонаролы, были обвинены даже в попустительстве заговору индейцев с целью восстания и отмщения за резню, устроенную Педро де Альварадо в Теночтитлане.

Францисканцы действительно укрывали нескольких преследовавшихся касиков, однако обвинения в поддержке мятежных настроений индейцев были большим преувеличением. Впоследствии позицию монахов исчерпывающе объяснил один из «двенадцати» — Торибио де Паредес де Бенавенте, известный под именем Мотилиния. Уже растерявший свой радикализм (и, возможно, преуменьшая противоречия давних времен), он писал, что монахи убеждали конкистадоров в необходимости более человеческого обращения с индейцами в их собственных же интересах: «Ведь мы для вас хотим сохранить их»¹.

Компромиссную позицию занимали и первые видные деятели мексиканской церкви — Хулиан де Гарсес, питомец Саламанкского университета, первый епископ в Новой Испании (он был прислан тлашкательствам в «награду» за их участие в войне против ацтеков на стороне испанцев), и эразмист, первый епископ Мехико Хуан де Сумаррага. Твердо отстаивая идею полной человечности индейцев, они столь же твердо стояли на позициях испанского владычества, защиты экомьенды и искоренения местной культуры



Васко де Кирога. С фрески Диего Риверы

(сам Карл V советовал Сумарраге избегать излишеств, а Кортес — сохранить что-нибудь для памяти).

Не случайно поэтому Новые законы не встретили в Мексике почти никакой поддержки. Впоследствии против Лас Касаса выступили и Мотилиния, написавший пространное письмо императору с обвинениями «сумасшедшего епископа»², и Васко де Кирога, на раннем этапе наиболее яркий и последовательный представитель христианско-гуманистического движения в Мексике.

Юрист по образованию, Васко де Кирога (Vasco de Quiroga, 1470—1565), приехал в Мексику вместе с Сумаррагой в качестве чиновника аудиенсии, принимал участие в борьбе со сторонниками рабства индейцев, стал миссионером, наконец, епископом Мичоакана. Человек страстной идеи, во многом сходный по своему темпераменту с Лас Касасом, он суммировал в ярком литературно-философском документе — трактате «Защитительная речь» («Información en derecho»), посланном в 1535 г. в адрес Совета Индий, все типичные идеи той поры.

Васко де Кирога исходил в своих представлениях о Новом Свете прежде всего из социально-критического взгляда на Европу. Если Европа, живущая в железном веке, развращена, то Новый Свет «по своим людям и почти во всем другом такой, каким был тот мир в золотом веке», а индейцы — это «природные христиане»³. Потому и не следует переносить в Новый Свет европейские порядки и обычаи, а следует, сохранив местные нравы, создать здесь новую «христианскую республику». Орудием ее строительства будет «новая и возрождающаяся церковь Нового Света, тень и очертания той первоначальной церкви нашего известного Света времен святых апостолов»⁴.

Общие представления о «золотом веке» Кирога почерпнул в «Сатурналиях» Луккиана, а идеи о конкретной организации такого общества он нашел в «Утопии» Томаса Мора (которой, как полагают исследователи, его снабдил Сумаррага)⁵. Основу «христианской республики» должны были составить «города-госпитали» по 6 тысяч семейств, с равным временем труда, с равным распределением продуктов и т. д. Следует подчеркнуть глубоко религиозный в отличие от Мора характер идей Васко де Кироги. Не найдя поддержки в Совете Индий, он на протяжении всей своей жизни предпринимал попытки создания таких поселений, своего рода прообраза иезуитских редукций в Парагвае.

Деятельность защитников индейцев, не меняя коренным образом сущности кампании христианизации, придавала ей особую окраску, а истовость стремления францисканцев создать обновленное христианство Нового Света обуславливала неформальный характер религиозно-просветительской деятельности, широко вовлекавшей в процесс взаимодействия все стороны культуры.

Такое взаимодействие порождало удивительнейшие плоды, как, например, религиозные песнопения, которые строились на основе ацтекских гимнов с подменой индейских богов христианскими образами, исходя из сходства их функций. Так, бог рождения маиса Синтеотль оказывался парой к образу Христа, заоблачный край вечного изобилия Тлалокан ассоциировался с раем, а мифологические образы, связанные с культом жертвоприношений, становились формами для воплощения христианских идей. Такие произведения создавались и миссионерами, и индейцами. Лучший пример подобного рода памятников смешанной поэтики, созданных в большом количестве на протяжении XVI и XVII вв., — сборник знатока языка наутль монаха-францисканца Бернардино де Саагуна «Книга псалмов для пения индейцев во время их празднеств», сохранившая шесть десятков текстов на наутль.

Важную роль в скрещении культур играли массовые действа и шествия на празднике Тела Христова. Индейцы участвовали в нем, исполняя, по свидетельству Мотолини, «песни, которые переводили для них монахи»⁶.

Синкретизм искусства коренного населения обусловил и широ-

чайшую популярность религиозного театра ауто. Монахи категорически запрещали постановку ацтекских пантомим, однако сами широко использовали в 30—40-х годах традиционную индейскую образность и декоративность в постановке ауто на темы грехопадения Адама и Евы, поклонения волхвов, о страстях Христовых, о Страшном суде, на историко-моралистические темы — о завоевании Иерусалима, о битвах испанцев с маврами и т. д.⁷

Массовые спектакли иногда отражали и актуальные темы внутренней жизни Мексики. Так, в ауто «Завоевание Иерусалима», подробно описанном Мотилинией (предположительно он и был автором спектакля), «великий Султан вавилонский» и «тетрарха иудеев» был ряжен в костюм, напоминавший о Кортесе⁸. Существовало ауто на тему завоевания Мексики, основу которого составляла ацтекская театральнотанцевальная традиция (так называемый «Танец Маркиза»).

Другим жанром, в котором происходило активное смешение традиций, был вильянсико (поначалу святочные духовные песни, включавшиеся в рождественские ауто); в результате скрещения вильянсико с коллективным индейским танцем митоте родился уже собственно мексиканский жанр фольклорного характера — токотин, использовавшийся впоследствии мексиканскими поэтами. Важную роль суждено было сыграть впоследствии и самому видоизменившемуся вильянсико.

Особое значение имели появляющиеся позднее ауто и колокио (беседы, диалоги) на уже собственно мексиканскую тему о «гваделупском явлении». Тема эта, связанная с возникновением в 1531 г. культа Гваделупской божьей матери, сыграла важную роль в зарождении нового народного самосознания и стала одной из сквозных тем мексиканской литературы.

Возможно, зарождение культа Девы Гваделупской связано с попытками церкви противопоставить языческим обрядам такой, который, не порывая полностью с местными реалиями, утверждал бы христианские идеи; не исключено, что этот культ — плод мистических настроений самих крещеных индейцев. Во всяком случае, характерно и то, что «гваделупское явление» связано с холмом Тепейак в окрестностях Мехико, на вершине которого находился храм ацтекской богини плодородия Тонацин («Наша мать»), и то, что в самой легенде происходило взаимопроизношение двух мировоззрений, двух поэтик, двух миров.

Согласно легенде, Дева явилась индейцу Хуану Диего и через него передала епископу Хуану де Сумарраге свое пожелание о строительстве часовни на вершине холма Тепейак. Поскольку епископ выразил недоверие, Дева явила индейцу куст цветущих роз, он завернул розы в свой плащ, сотканный из магея, принес их епископу, а когда накидку развернули, на ней увидели лик божьей матери, «нарисованный» розами. Этот образ, несомненно, связан с поэтикой ацтекских «песен цветов», где цветок и рисунок, яв-

ляющиеся атрибутами и символами божественных сил, выступают в качестве ключевых метафор.

На протяжении большей части XVI в. легенда о гваделупском явлении бытовала в низовой индейско-метисской среде и получила достаточно широкое отражение в письменных памятниках науа, но в официальных кругах легенда была встречена с недоверием и вызвала разногласия среди историков и теологов⁹.

К XVI в. восходит и зарождение легенд о других чудесных явлениях в различных районах Мексики и соответствующих культов, которые также получают полуофициальное признание уже в XVII в.

Возникшие в XVI в. в результате взаимодействия испанской и ацтекской традиций легенды, жанры, формы приобретали фольклорный характер и ложились в основу смешанной испано-индейской — впоследствии мексиканской — народной культуры.

Другим важнейшим каналом связи двух миров стали созданные монахами различных орденов школы, где индейские дети с семи до четырнадцати лет обучались основам религии, ремеслам, грамоте (в середине века их было уже около 200). Позже возникли учебные заведения и для метисов, наиболее известное из них — колежао Сан-Хуан де Летран¹⁰. Францисканцы предпринимали попытки создания и высших учебных заведений для потомков индейской знати вроде основанного в 1536 г. знаменитого колежао Санта-Крус де Тлателолко в Мехико. Из этой своеобразнейшей лаборатории новой культуры (едва ли не высшее проявление гуманистических настроений XVI в.), где преподавались теология, риторика, логика, философия, медицина, античные языки, выходили индейцы — знатоки языков, писатели, историки. Так, первым историком гваделупского явления стал выпускник школы индеец Антонио Валериано (?—1605), записавший легенду на языке науатль.

Практические потребности порождали лингвистов, этнографов, историков культуры. В целом по континенту в XVI в. было создано более сотни словарей и грамматик, из них треть — в многоязычной Мексике. Вокруг каждого талантливого миссионера складывались кружки образованных индейцев, выступавших в роли информаторов и истолкователей.

Так, Андреас де Ольмос, преподаватель Санта-Крус де Тлателолко, знаток языков ацтеков, тотонаков и др., сочинитель ауто науа, стал автором ряда исторических и этнографических трудов: «История мексиканцев согласно их рисункам» («Historia de los mexicanos por sus pinturas»), «Обычаи Новой Испании» («Costumbres de Nueva España») и др. Мотолиния, помимо прочих трудов, оставил незаурядную «Историю индейцев Новой Испании», посвященную христианизации индейцев. Используя рукописи Ольмоса, Мотолинии и других авторов, описание культуры индейцев и официальную историю их обращения в христианство создал также Херонимо Мендиета, выпустивший книгу «Индийская духовная история» («Historia eclesiástica indiana» 1570).



Бернардино де Саагун

Среди этого ряда работ особое место занимает выделяющаяся своими литературными достоинствами «История индейцев Новой Испании» («Historia de los indios de Nueva España») Торибио де Паредеса де Бенаvente (Toribio de Paredes de Benavente, Motolinia, начало XVI в.—1568), одного из «двенадцати апостолов», который взял себе в качестве имени индейское слово «мотолиния», означающее «бедный», «нищий». Мотолиния был типичным миссионером, поначалу носителем идей «индохристианской республики» (именно его обвиняли в попустительстве заговору индейцев) и активным практиком христианизации (по его утверждению, он лично крестил 300 тыс. человек), а впоследствии противником Лас Касаса. В 1536—1541 гг. в перерывах между миссионерской деятельностью, охватывавшей не только Новую Испанию, но и Никарагуа, Гватемалу, он

написал свою книгу о христианизации Мексики, содержащую также точные сведения о культуре и обычаях ацтеков и живые описания природы.

Сочинение Мотилинии в полной мере отразило догматизм религиозного мышления (концептуальная основа истории христианизации — борьба бога с дьяволом), однако свойственные автору здравый смысл и прагматизм человека дела (он не склонен особенно верить в какие-либо чудеса) придавали ему особый смысл и окраску. Неуклюже построив свою «Историю» композиционно, Мотилинии простым и ясным разговорным языком рассказал, опираясь прежде всего на свои личные впечатления (типична формула «я сам видел»), о начальном этапе новой истории Мексики. Повествование участника «духовной конкисты», богатое любопытнейшими деталями (так, например, миссионер, пытаясь охватить как можно больше исповедующихся, дает указание индейцам приносить бумажки с пиктографическими изображениями их грехов), временами заставляет вспомнить о «Подлинной истории завоевания Новой Испании» Диаса дель Кастильо, которую книга Мотилинии фактически и продолжила в хронологическом отношении.

Хотя во введении к книге, состоящей из трех «трактатов», энтузиаст-миссионер Мотилиния создавал пропикнутый апокалиптическими чертами обобщенный образ испано-индейской Мексики, наказанной за грехи десятью египетскими казнями (массовые эпидемии, гибель индейцев и испанцев в войнах, непосильный труд индейцев на строительстве нового Мехико, кровавые междоусобицы конкистадоров и т. д.), общая оценка христианизации была вполне оптимистической.

Иными настроениями проникнута «Всеобщая история вещей Новой Испании» («*Historia general de las cosas de la Nueva España*») Бернардино де Саагуна (Bernardino de Sahagún, 1500—1590), монаха-францисканца и преподавателя коллегии Санта-Крус де Тлателолько, выдающегося представителя гуманистической культуры XVI в. В итоге огромной работы, длившейся с конца 50-х до конца 80-х годов, с помощью многочисленных информаторов-ацтеков были написаны фактически две книги. Одна — на языке науатль, представляющая собой инспирированный и руководимый Саагуном труд его образованных учеников, владевших испанским и латынью. Другая книга — испанская версия этого труда, представляющая собой частично перевод, частично текст самого Саагуна. Осуществить основную идею — создать труд-биллингву с языковыми комментариями не удалось. Обе версии истории, привлекавшие внимание инквизиции и высланные Саагуном перед смертью в Испанию по требованию Совета Индий, пролежали под спудом до XIX в., когда началась публикация испанского текста, закончившаяся только в XX столетии.

Значение этого «тотального» описания всех «вещей» Новой Испании (история, мифология, искусство, религия, культура индейцев

науа, их обычаи, право, административное и государственное устройство, хозяйственная деятельность, ремесла, знания, медицина и т. д.) как источника по истории культуры ацтеков неоценимо. Вдохновляясь историей Плиния, Саагун разработал свои принципы научного описания. Строгая классификация, четкая рубрикация, достоверность и объективность, лаконизм и точность — все это придает книге Саагуна на фоне бессистемных хроник его современников совершенно необычный вид научного труда нового типа. Новому духу труда соответствовала и общая его концепция.

Хотя Саагун ни в коей мере не отступал от официальной позиции осуждения язычества, он фактически отошел от религиозно-моралистического подхода в оценке культуры науа и занял в полемике века позиции, близкие к позициям Лас Касаса. Так, хотя в прологе к двенадцати книгам «Истории» он и декларировал традиционную идею «изучать, чтобы искоренять», тут же вырисовываются и иные задачи его труда. Главная его цель — показать «достоинства этих мексиканцев», о которых уже почти ничего не известно, ибо с ними буквально произошло то, что предсказывал Иеремия об иудеях: «никаких следов не осталось от того, какими они были раньше. И потому их принимают за варваров и людей очень незначительных способностей, а истина в том, что они превосходили столько наций»¹¹.

Одновременно с Лас Касасом применяя историко-сопоставительный метод, Саагун сравнивает культуру ацтеков с ацтекской, говорит об ее 2-тысячелетней истории, сопоставляет ее развитие с этапами римско-итальянской культуры. Принципиальное значение имела 6-я книга, уже само вызывающее название которой («О риторике, философии, морали и теологии мексиканского народа») ставило цивилизацию науа на один уровень с цивилизациями Старого Света. Фактически Саагун приходит к идее исторического становления цивилизаций, их автопомности и равноправия и соответственно к идее исторического развития человечества, поднимаясь наравне с Лас Касасом к вершинам гуманизма Возрождения.

Для понимания Саагуном современного состояния Мексики важен «Рассказ автора, достойный внимания», включенный в главу о медицине ацтеков (10-я книга). Как и в прологе, он устранился от религиозно-моралистической оценки ситуации и рисует картину столкновения двух культур — высокоморального, здорового общества ацтеков, жившего по своим законам и обычаям, и больного, развращенного европейского мира. Итоги христианизации оценивались Саагуном, который нарисовал в резко отрицательных тонах картину общества, утратившего одни нравственные ориентиры и не приобретшего других, очень пессимистически.

Автор трехязычного (испано-латино-науа) словаря Саагун, так сроднившийся с культурой индейцев, являл собой образец духовного преобразования носителя европейской культуры в Новом Свете и олицетворял возможную перспективу развития двух встретившихся

традиций. Примером такого взаимопроникновения была «История индейцев Новой Испании» («*Historia de los indios de la Nueva España*»), написанная родившимся в Мексике монахом Диего Дурраном и содержащая сведения о конкисте, обычаях, ритуалах, календаре ацтеков, почерпнутые в пиктографических индейских кодексах и рукописях (опубликована в 1880 г.).

Итогом взаимопроникновения культурных традиций были также сочинения образованных двуязычных историков-индейцев, потомков знатных родов Эрнандо де Альварадо Тесосомака и питомца коллехи Санта-Крус де Тлателолько Фернандо де Альба Иштлильшочитля. Хотя их труды не сыграли в истории литературы роли, сопоставимой с «Подлинными комментариями» Инки Гарсиласо де ла Веги, и историко-литературное и символическое значение этих фигур весьма велико (см. гл. 8).

Произведения историков-индейцев были кульминацией испано-индейского синтеза XVI в. в Мексике. Контрреформация, преследования реформационных настроений, эразмизма коренным образом меняли духовную ситуацию. Под подозрение прежде всего попадали труды деятелей церкви «первого поколения» — тех, кто определял тонус культурной жизни. Среди сочинений, рассматривавшихся инквизицией, была, например, одна из первых изданных в Мексике книг — «Краткая доктрина» (1543) самого Хуана де Сумарраги. В этом руководстве по обращению индейцев в христианство критика нравственных пороков излагалась по Эразму, которого Сумаррага цитировал целыми страницами. В 80-х годах XVI в. пришел в окончательный упадок коллехио Санта-Крус де Тлателолько, с его угасанием исчез основной центр испано-индейской учености.

В новых условиях как потенциально опасные рассматривались короной и церковью не только новообращенные индейцы, но и сами американские испанцы — креолы. О быстрой адаптации и изменения испанцев в новой среде писали многие современники. Так, Саагун отмечал, что «природные испанцы уже через несколько лет жизни на этой земле становятся другими... по виду похожи на испанцев, а по своим данным таковыми не являются»¹². Жесткая опека и ограничения в правах рано породили в Мексике так называемое «креольское недовольство», враждебное отношение к землякам, приезжавшим из-за океана, и сепаратистские настроения. В 1566 г. власти казнили участников заговора богатой креольской молодежи, потомков конкистадоров, которые намечали отделение Мексики от Испании (с помощью Франции) и провозглашение королем Мартина Кортеса, сына завоевателя Мексики. Этот эпизод не раз будет вспоминаться писателями Новой Испании.

Суровый контроль, установленный над жизнью Новой Испании, существенно повлиял на характер местной культурной жизни. В то время как в Испании, преодолевая барьеры контрреформации, продолжали развиваться процессы секуляризации культуры, в Мексике преобладали религиозно-догматические тенденции. Тем не ме-

нее влияния испанской культуры доходили до заокеанских владений. Чиновники, производившие досмотры на кораблях, искали главным образом еретические религиозные сочинения и пропускали художественную литературу. Большое значение имело непосредственное присутствие испанских писателей в Мексике, беспокоившей воображение европейцев. Луису де Леону предлагалось место епископа Мехико; Сан Хуан де ла Крус незадолго до смерти получил вакансию в Новой Испании; Сервантесу, который просил место городского главы в Сакомуско (штат Чианапас), было отказано, но в Новой Испании жило немало писателей менее крупных, знакомивших американских испанцев с новшествами культуры метрополии. Причем очень скоро обнаруживалось, что художественными интересами тех, кто прижился в Новом Свете или тем более родился и вырос там, начинали управлять совершенно особые устремления, дававшие о себе знать прежде всего в тематике их произведений.

Одна из первых книг светского содержания, изданных в Новом Свете, принадлежала испанцу Франсиско Сервантесу де Саласару (Francisco Cervantes de Salazar, до 1515 г. — после 1575 г.), и в этом малозначительном на фоне литературы Испании, но важном для понимания истоков мексиканской традиции произведении, как в капле воды, отразились процессы, происходившие в Новом Свете.

Еще в Испании Сервантес де Саласар, человек достаточной образованности и мелкий чиновник, издал в Алькале в 1546 г. сборник под двусмысленным названием «Произведения, которые создал Франсиско Сервантес де Саласар, переведа и истолковав их». Этот сборник с пыльным посвящением маркизу дель Валье Кортесу содержал переводы с латыни на испанский, комментарии и дополнения к эразмианским диалогам испанских гуманистов Луиса Вивеса, Эрнана Переса де Оливы и Луиса Мехии. В Новый Свет Сервантес де Саласар выехал, узнав об открытии в Мехико университета, и его надежды оправдались. Сервантесу де Саласару удалось сделать в Мехико карьеру и достичь благополучия: он произносил молитву при торжественном открытии университета, занял кафедру риторики, получил звание официального хрониста столицы, несколько раз избирался ректором, стал доктором теологии и священником.

Знаток языческой древности и современной теологии, поклонник Эразма и Вивеса и советник инквизиции, священник и тщеславный и корыстный литератор, религиозности которого не доверяли церковные власти, Сервантес де Саласар был своего рода «интеллектуальным пикаром» вполне в духе своего времени. В 1554 г. он издал в Мехико на латыни книгу «Несколько диалогов, добавленных Сервантесом де Саласаром, родом из Толедо, к диалогам валенсийца Луиса Вивеса» («Francisci Cervantis Salazari Toletani ad Ludovici Vives Valentini exercitationem aliquot Dialogi»). Навязчивая идея Саласара войти в историю в компании с прославленными испанскими гуманистами не оставляла его, однако и сами по себе диалоги оказались любопытным и важным памятником, в котором берет

свой исток важная тема мексиканской литературы — тема величия Новой Испании и ее столицы Мехико, связанная с зарождением нового, отличного от испанского самосознания. Хотя Сервантес де Саласар выпустил диалоги в качестве учебного пособия для студентов, он вполне удовлетворил в них и свою писательскую страсть, одобренную радостным ощущением мира, в котором столь удачно началась его карьера.

Все три диалога пронизаны энтузиазмом, восхищением перед великолепием и богатством Мехико, отличаются гиперболизированной картиной бурной культурной жизни, в которой участвует и автор: нередко были и юмористические нотки и личные мотивы (например, жалобы на низкую оплату труда преподавателей). Первый диалог «Мексиканская академия» был посвящен описанию университета, который оказывался ничуть не хуже Саламанки; во втором диалоге — «Мехико изнутри» давалась панорама столицы; в третьем — «Мехико снаружи» описывались окрестности Мехико и воссоздавался обобщенный образ страны.

Особенно значительным был второй диалог, где давалось точное и четкое описание городской географии и архитектуры, сохранившее важное значение как источник сведений о Мехико середины XVI в.: дворцы, присутственные здания, монастыри, школы, колегия для индейцев и метисов, чиновный люд, горожане... Сервантес де Саласар сопоставлял Мехико с Древним Римом, утверждал, что пышностью и ученостью он превосходит Вальядолид и Гранаду. На деле же распаленное воображение писателя рисовало картину некоего «идеального города», воплощавшего в своей регулярной планировке, архитектуре, удобстве и благоустроенности ренессансные принципы разумности, гармоничности, творческой активности. Идеализированный облик Мехико несколько портили хижины индейцев, которые, как утверждали собеседники, забывшие о градостроительном искусстве ацтеков, строили всегда без всякого плана. Но в конце диалога оптимистическая тональность возрождалась в описании праздничной картины индейского рынка, продолжавшем традицию описаний Кортеса.

Последний диалог выливался в апологию природы, климата, красоты, богатств Новой Испании, которую собеседники созерцали с вершины лесистого холма Чапультепек в окрестностях столицы (традиция созерцательных медитаций также откликнется позже в мексиканской и других литературах континента). Сопоставляя Новую Испанию с «древней Испанией», «старым континентом», собеседники приходили к выводу, что она являет собой отличный от всего другого «микрокосмос», или «маленький мир»¹³. Рассуждая же о различиях в лексике жителей новой и старой Испании, Сервантес де Саласар использовал слово «мексиканец» для обозначения не только индейцев, но и всех жителей Мексики, т. е. фактически в качестве нового этнонима.

Произведения Сервантеса де Саласара, написанные в подража-

ние Вивесу, уснащенные многочисленными реминисценциями и цитатами из античной классики и одновременно насыщенные лексическими ацтекизмами и креолизмами, положили начало также специфической традиции мексиканской литературы на латыни, которая в последующем станет важным компонентом молодой культуры.

Помимо диалогов, Сервантес де Саласар в качестве официального хрониста Мехико написал между 1557 и 1564 гг. в духе апологетики Кортеса «Хронику Новой Испании»; наибольший интерес и в ней представляли энтузиастические описания Мехико. Наконец, в 1560 г. он выпустил сборник «Имперская гробница», который содержал описания символического надгробия, сооруженного в связи со смертью Карла V, стихи на латыни и на испанском, сентенции и пр. Этот сборник намечал другую линию в развитии местной традиции — линию придворно-официозной литературы.

Кроме Сервантеса де Саласара, во второй половине XVI в. в Мексике жили и более видные испанские литераторы: поэт Диего Мехиа, драматург Луис дель Бельмонте Бермудес, известный поэт Гутьерре де Сетина, мадригалист, с именем которого связывается развитие петраркистского течения в испанской лирике, представленного такими именами, как Гарсиласо де ла Вега, Боскан. В произведениях этих писателей американская тема практически не нашла никакого отражения. Напротив, в творчестве поэта Эухенио де Саласара де Аларкона и поэта и драматурга Хуана де ла Куэвы (как и у Сервантеса де Саласара) намечались пути развития мексиканской литературы.

Мексиканская тема отразилась у Эухенио де Саласара (Eugenio de Salazar de Alarcón, 1530?—1605?) в стихотворных эпистолах, обращенных к главе «севильской школы» поэту Фернандо де Эррере. Эпистола «Описание озера Мехико» содержала воспоминания о величии Теночтитлана, а в «Эпистоле, в которой рассказывается о состоянии знаменитого города Мехико», появлялся примечательный и важный мотив. Закатилось солнце Теночтитлана, но вззошло солнце нового Мехико, новая культура черпает из всех источников: язык ему дала «наша мать Испания», Италия шлет ему плоды своих муз, античные культуры — латынь, греческий. Так у самых начал новой культурной традиции обнаруживается синтезный ее характер, многосоставность ее источников.

Тема величия Мехико предстает и в «Эпистоле лиценциату Санчесу де Обрегону» Хуана де ла Куэвы, который, вернувшись в Испанию, стал видным предшественником театра Лопе де Веги.

Существенное значение для формирования литературной среды в Мехико имела деятельность драматурга и поэта Эрнана Гонсалеса де Эславы (Hernán González de Esclava, 1534—1601). Приехавший в Мексику в возрасте 24 лет, Эслава прожил здесь более 40 лет и стал одним из зачателей новой литературы.

Творчество Эславы сохранилось не полностью. Известен его сборник «Духовные и священные колокии и божественные песни»,

(«Coloquios espirituales y sacramentales y canciones divinas», México, 1610), содержащий 16 колокио, 8 «пхвал», 4 энтремеса (смесь) и около 160 поэтических произведений, однако не издав и, очевидно, утрачен сборник комедий и поэзии «на человеческие», т. е. светские, темы. Из-за отсутствия последнего сборника нет возможности достаточно полно оценить творческий облик Гонсалеса де Эславы, между тем его духовные пьесы позволяют исследователям предполагать, что (наряду с Хуаном де ла Куэвой) он был своего рода переходной фигурой между театром испанских драматургов Хуана Энсиньи и Хилия Висенте, во многом еще связанных со средневековой культурой, и собственно светским театром Лопе де Веги.

Пьесы Эславы «на божественные темы» написаны в традиции религиозно-аллегорического театра, который наряду со «школьным» театром на латыни получает широкое развитие в Мексике во второй половине XVI в. одновременно с упадком миссионерской театральной культуры. Однако ряд его произведений отличает стремление к реалистической конкретизации аллегорических фигур, таких, как Добродетель, Порок, Телесные чувства и т. п., широко вводит он и персонажи, взятые из непосредственной действительности Мехико, с их обычаями, речью, привычками: моряки и чиповники, писари-взяточники и пьяницы, игроки и зубоскалы...

Элементы местного быта проглядывают в его духовной поэзии, как, например, в «Песне нашей Госпоже», где Дева Мария предстаёт «смугляпкой». Возможно, традиционный библейский образ Девы-смугляпки содержит и намек на мексиканскую Деву Гваделупскую, хотя очевидное совмещение этих образов произойдет уже в XVII в. «Энсалада с загадками» (жанр, который будет разрабатывать и Хуана Инес де ла Крус) — это популярный в народе вильянеско, написанный в разговорной форме и украшенный народными припевками. «Энсалада о флоте» строится на основе традиционной религиозной символики: «флотилия» (образ рождения Христа), «род людской», «корабль Вера». Но Дева Мария упоминает местные морские маршруты (Кальяо), а «корабль Вера» прибывает из «побесных Индий» или «Индий благодати» (новая трактовка метафоры «рая Нового Света» — образ, также известный Хуане Инес де ла Крус). Умелый версификатор, Эслава широко вводил в свои произведения местную креольскую лексику, разговорные выражения, местные речения, атекизмы, что позволило А. Рейесу говорить о его «науатлизированном языке»¹⁴.

Положение Эславы, священника и профессионального драматурга, было в Мехико довольно шатким: с подозрением к нему относилась инквизиция, осуществлявшая цензуру местного театра. Участвуя вместе с двумя другими поэтами — Педро де Ледесмой и Франсиско Террасасом — в 1561 г. в поэтическом диспуте, организованном епископом Мехико на манер средневековой хусты, Эслава написал десиму в защиту Старого Завета. Инквизиция, обвинив его в иудаизме, начала разбирательство. Оправдывался Эслава доступ-

ными ему средствами, написав апологетический колоquio «О Новом Завете». В 1574 г. Эслава и другие поэты подверглись преследованию со стороны вице-короля, пытавшегося дознаться, кто был автором направленной против него сатиры.

Среди подозреваемых были также Хуан Перес и Рамирес и Франсиско Террасас — поэты, родившиеся и выросшие в Мексике.

Священник, потомок конкистадора Хуан Перес и Рамирес (Juan Pérez y Ramírez, 1544—?) считается первым мексиканским креолом-драматургом. Впрочем, его религиозно-аллегорическая эклога в духе Хуана де Эспины и Хилы Висепте — «Духовная помолвка пастуха Педро и Мексиканской церкви» («Desprosorio espiritual entre el pastor Pedro y la iglesia Mexicana», 1574), по мнению А. Рейеса, говорит скорее о лирическом и версификаторском таланте. Как полагал Амадо Алонсо, Перес и Рамирес повлиял на Хуана де ла Куэву¹⁵.

С именем Хуана де ла Куэвы связывается составление в Мехико в 1577 рукописного сборника «Соцветие разной поэзии» («Flor de varia poesía»), который он и отвез в Испанию. Этот сборник, содержащий более 300 произведений трех десятков поэтов (основные художественные ориентиры — «севильская школа» и Гарсиласо де ла Вега), включал как произведения живших в Мексике испанцев, так и поэтов, родившихся и выросших в Мексике (среди них был даже Мартин Кортес).

Наряду со случайными именами в сборнике был представлен Франсиско де Террасас, который считается первым значительным поэтом Новой Испании, чьи произведения свидетельствуют о зарождении местной литературной среды с особыми устремлениями и интересами.

Слава Франсиско де Террасаса (Francisco de Terrazas, 1549—1600), сына конкистадора, алькальда нового Мехико и майордома Кортеса, богатого и влиятельного человека, достигла Испании. Щедрый на комплименты Сервантес в «Песне Калиопы» из «Галатеи» (1584) назвал его «новым Аполлоном», равно известным и в том, и в другом Свете. Однако поэтических произведений Террасаса сохранилось немного. Известно лишь около десятка его сонетов и эпистола на любовную тему, которые обнаруживают воздействие Камонеса и «севильской школы».

Не полностью сохранилась и эпическая поэма Террасаса, известная под условным названием «Новый Свет и конкиста» («Nuevo Mundo y conquista»). Известные два десятка фрагментов поэмы написаны королевской октавой и посвящены периоду завоевания Мексики. В поэме Террасас предстает одним из первых последователей Алонсо де Эрсильи (ему знакомы также и античная эпика, и Арнесто), но, хотя он, подобно испанскому поэту-конкистадору, строит свое произведение, одновременно и придерживаясь канвы исторических событий, и оживляя повествование вымышленными сюжетами, между ними принципиальное различие. Поэма Эрсильи

писалась на основе живых впечатлений, а Террасас пользовался историографическими источниками, и прежде всего по этой причине его персонажи носили очевидно условный характер.

В интерпретации конкисты Террасас исходил из традиционной имперской позиции: завоевание Нового Света — это вызовление его из-под власти дьявола. Во фрагменте, где содержится рассказ первого переводчика Кортеса Херонимо де Агилара о жизни среди индейцев, дьявольский мир Америки олицетворяет вождь Канетабло, предстающий в облике Полифема. Далекий от критицизма в оценке конкисты, Террасас в то же время традиционно осуждает ее «излишества». Следуя за Эрсильей, Террасас вплетает в сюжет любовные истории с идеализированными героями-индейцами (история Кецаля и Уицель). Типична и жалоба на недостаточное вознаграждение трудов и подвигов конкистадоров. Но, помимо традиционных, в творчестве Террасаса были и новые мотивы — недовольство креолов, роптавших против притеснений со стороны испанцев. Обращаясь к Новой Испании, Террасас писал о «грустном Мехико», о «неблагодарной родине» — нежной матери для чужаков и суровой мачехе для тех, кто здесь родился.

Мотивы «креольского недовольства» встречались и у Антонио де Сааведра Гусмана (Antonio de Saavedra Guzmán), автора эпической поэмы «Индийский скиталец» («El Peregrino Indiano», Madrid, 1599) о конкисте Мексики. В 20 песнях поэмы, написанной королевскими октавами, Сааведра Гусман подробно рассказывал историю конкисты Новой Испании, останавливаясь на падении Теночтитлана и пленении Куаутемока, имитировал Эрсилью, а в лирических и пейзажных фрагментах — Гарсиласо де ла Вега, открыто включал стихотворные цитаты. Напоминает о произведении Эрсильи дух рыцарского отношения к индейцам. Типичны и истории идиллической любви индейцев: эпизоды «Куара и Чамарато», где знатная индейская «принцесса» рассказывает Педро де Альварадо историю своей любви; «Кабалакан и Рикарчель», где индийский «принц» Кабалакан повествует о том, как была принесена в жертву его любимая, и проклинает обычаи индейцев. Примечательна песнь о любви индейки Кульва и испанца-конкистадора Хуана Кансино, который из-за любимой вступает в опасный конфликт с Кортесом. Сааведра Гусман, видимо, может считаться одним из первых поэтов, затронувших тему, которая в дальнейшем получит широкое распространение в латиноамериканской литературе (любовь между европейцем и индейкой) и различные символические толкования.

С наибольшей полнотой черты зарождавшегося нового сознания проступили в хронике новоиспанского креола Х. Суареса де Перальты «Трактат об открытии Индий и их конкисте» (Tratado del descubrimiento de las Indias y su conquista», первое издание — 1875 г.). Хотя произведение Хуана Суареса де Перальты (Juan Suárez de Peralta, между 1537—1545 гг.—после 1590 г.) строилось в общих чертах по традиционной схеме, по сути дела, то был во

многом уже новый тип хроники, предвосхищавший эволюцию хроникального жанра и в других районах Испаноамерики.

Из более чем четырех десятков глав 17 были посвящены доколумбову периоду (здесь использовались сведения Мотилинни, Саагуна) и конкисте (источник сведений — сочинения Фернандеса де Овьедо и Лас Касаса), а остальные — колониальному периоду, и в отличие от начальных частей, достаточно формальных по своему тону, они были ярко окрашены личностными чувствами. Суарес де Перальта был не конкистадор и не недавний переселенец, он креол по рождению, и Новая Испания была его родиной. Особенно ярко талант Суареса де Перальты проявлялся в той части, где он переходил к повествованию о событиях, им лично пережитых с детских лет до своего отъезда в Испанию в 1579 г. (в Испании он и закончил через десять лет после отъезда свое произведение).

Этот период описан пристрастным историкографом общественной и социально-бытовой жизни вице-королевства, не умеющим и не стремящимся скрыть своих симпатий и антипатий. Личность Суареса де Перальты, потомка конкистадора, обеспеченного креола, преданного светской жизни, развлечениям и конному спорту (ему он посвятил два специальных трактата), человека, как он писал о себе, мало сведущего в грамматике, но большого любителя чтения историй и бесед с образованными людьми, наложила характерный отпечаток на все повествование. Общественная жизнь Новой Испании описана им с позиций сторонника Кортеса и вообще креольской партии, вынашавшей сепаратистские замыслы. Очевидно, из-за прокреольских настроений хроника и не была опубликована.

Подобно Бернальо Диасу дель Кастильо, Суарес де Перальта становился настоящим писателем, когда речь шла о событиях, кровно затрагивавших его. Центральным из таких эпизодов — события, связанные с раскрытием заговора 1566 г. и репрессиями, которые положили конец привольной жизни знатной креольской молодежи: преследования, допросы, предательства, пытки, сцены ужасной казни братьев Авила, описанной с кровавыми подробностями. Лирическое, эмоциональное начало претворяет документальные факты в художественные образы, а хроникальный стиль обретает черты художественной прозы. Особый оттенок и смысл придает повествованию Суареса де Перальты то, что он воссоздал картины жизни потомков конкистадоров, кичащихся роскошью и богатством, пышных празднеств, кровавых интриг и жестокостей тем языком, на котором тогда говорили жители Мехико, — разговорной речью со следами изменений в фонетике, происходивших под воздействием языка науа. Слово «родина» для Суареса де Перальты имело, как и для Франсиско де Террасаса, уже совершенно конкретный смысл. Замечательно, что именно в его сочинении впервые в истории мексиканской литературы упоминается Дева Гваделупская.

О том, что в Новой Испании уже к концу XVI в. начинались процессы формирования новой этнической общности, говорит и са-

тирическая анонимная поэзия, создававшаяся образованными креолами и переходившая из уст в уста. Таковы сатирические сонеты, относящиеся к концу века. Один из них написан от лица испанца, приехавшего в Мехико и сетующего, что здесь не так-то просто разжиться, ибо повсюду жадные торговцы, проходимцы, продажные женщины. В другом от имени креола высмеивается испанец, который у себя на родине в Сан-Лукаре был простым рыбаком, а здесь в «нашем мексиканском доме»¹⁶ разбогател, и хотя остался таким же невеждой, его увенчивают лаврами Цезаря и Вергилия либо превозносят, как Фукара (народная огласовка фамилии Фугерров, клана немецких банкиров, субсидировавших конкисту).

О напряженных отношениях между креолами и испанцами свидетельствовали стихи испанского авантюриста и поэта-сатирика Матео Росаса де Окендо (Mateo Rosas de Oquendo, 1559—1621), переехавшего к концу столетия из Перу в Новую Испанию. Его произведения — это своего рода поэтический вариант стиля пикарески с характерными для нее черным юмором и беспощадным сарказмом. В бурлескном «Романсе метиса» («Romance del mestizo») сатира направлена и против креолов, и против испанцев. Речь в нем идет от лица метиса, некоего Хуана де Диего, ущемленного жизнью гордеца и забияки, получающего тычки со всех сторон. Он заканчивает свою раздраженную речь, обильно уснащенную вульгаризмами и ацтекизмами, угрозой, что, если его рассердят, он уж покажет «этим испанцам»¹⁷.

К концу XVI в. Мехико раньше, чем иные значительные культурные центры Испаноамерики, живет уже довольно активной литературной жизнью. Все заметнее проявляет себя процесс утасания той проблематики и того слоя литературы, что связаны с событиями открытия, конкисты и христианизации Нового Света и с религиозно-гуманистическим движением, во много определявшим духовный климат на первых порах. С другой стороны, все заметней становится концентрация культурной жизни вокруг придворных кругов вице-королевства. Именно эти круги определяют тонус жизни столицы, организуют поэтические конкурсы, в которых принимают участие большое число поэтов в надежде быть отмеченными сильными мира сего.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Benavente (Motolinia) *Fray Toribio de. Historia de los indios de la Nueva España*. México, 1941, p. 191.

² См.: *Idea y querrela de la Nueva España* / Prólogo, selección y introducción de Ramón Xirón. Madrid, 1973.

³ Ibid., p. 199.

⁴ Ibid., p. 148.

⁵ Ibid., p. 150.

⁶ Benavente (Motolinia) *Fray Toribio de. Historia de los indios de la Nueva España*, p. 80.

- ⁷ См.: *Horcasitas Fernando*. El teatro náhuatl. México, 1974.
- ⁸ *Benavento (Motolinia) Fray Toribio de*. Historia de los indios de la Nueva España, p. 98.
- ⁹ Historia de la iglesia en la América Hispánica. Madrid, 1965, t. I, p. 351.
- ¹⁰ См.: *Селусанов В. Н.* Культура колониальной Мексики. — В кн.: Культура Мексики. М., 1980.
- ¹¹ *Sahagún Bernardino*. Historia general de las cosas de la Nueva España / Ed. de A. M. Garibay. México, 1956, t. I, p. 29.
- ¹² Ibid., t. III, p. 160.
- ¹³ *Cervantes de Salazar Francisco*. México en 1554 y Túngulo imperial / Ed., pról. y notas de Edm. O'Gorman. México, 1975, p. 65.
- ¹⁴ *Reyes Alfonso*. Las letras de la Nueva España. México; Buenos Aires, 1948, p. 67.
- ¹⁵ Ibid., p. 65.
- ¹⁶ Poetas novohispanos. Primer siglo (1521—1621). Est. sel. y notas de Alfonso Méndez Plancarte. México, 1942, p. 116.
- ¹⁷ Ibid., p. 118.

ЛИТЕРАТУРА НАУА В XVI ВЕКЕ

В XVI в. после приспособления латинского алфавита для записи индейских языков литература науа достигает в Мексике определенного расцвета. Один из самых ранних памятников литературы на латинице — «Некоторые исторические annales мексиканской нации» («*Unos anales históricos de la Nación Mexicana*») имеет дату завершения — 1528 г., т. е. он был создан уже через четыре года после конкисты¹. В целом до наших дней дошло большое количество памятников на науатль-латинице, запечатлевших как традиционные жанры литературы науа, так и новые, возникшие под европейским влиянием. Развитию литературы науа в новых обстоятельствах, казалось бы враждебных индейской культуре, способствовало несколько причин.

Во-первых, потомки индейской знати были заинтересованы в сохранении старых исторических традиций. С самого начала конкистадоры ввели практику сохранения земельных владений индейских правителей за их потомством и системы зависимости масеуалей (общинников) от прежних владык страны. Этому способствовало и то, что завоеватели охотно вступали в брак со знатыми индейскими девушками, чтобы закрепить за своим потомством земли и привилегии. Поэтому возникает новый по существу, деловой по форме и содержанию жанр пробансас — письменные доказательства знатности того или иного рода, титулос — свидетельства о принадлежности земельных участков тому или иному роду, семье, общине и т. п. Причем во всех этих документах чисто юридическая часть занимает весьма незначительное место, а основное содержание посвящено историческим, легендарным и мифологическим данным.

Во-вторых, в сохранении местной исторической и частично мифологической традиции были заинтересованы (как это ни парадоксально на первый взгляд) и деятели католической церкви. Чтобы успешнее бороться с язычеством и внедрять христианскую веру, местным священникам под угрозой лишения места предписывалось владеть языком своей паствы. Все это привело к появлению большого количества словарей и грамматик различных индейских языков Мексики. Для совершенствования своих знаний миссионеры собирали и записывали старые тексты. Часто в словарях, а особенно в проповедях сочинитель вплетал в текст фрагменты старых мифов и легенд, чтобы опровергнуть их или разъяснить в желательном для христианства духе. Еще больше подобных материалов содержится в документах местных инквизиционных судов. Наконец, наи-

более просвещенные церковные деятели все в тех же целях борьбы с язычеством записывали данные по истории и религии той местности, где они жили.

Кроме Бернардино де Саагуна, которому принадлежат наибольшие заслуги в сохранении ценнейших сведений о культуре науа (см. гл. 7), среди них в XVI в. выделяются Педро Понсе де Леон, собравший данные о верованиях и мифологии индейцев Центральной Мексики (XVI в.), Хасинто де ла Серна — по фольклору и календарю науа (середина XVI в.) и др.

Третьей, хотя и менее важной причиной, обусловившей появление множества источников, явились бюрократические склонности испанской короны. Все происшедшее должно было быть зарегистрировано, все приобретенное сосчитано, измерено и описано. Отсюда — громадные кипы бумаг, отправлявшиеся регулярно из заокеанских владений в метрополию или оседавшие в местных архивах. В эти документы подчас вкрапливались и фрагменты давних преданий. Особый интерес для историков древней культуры представляют ответы на подробный вопросник, разработанный по указу Филиппа II (он разделялся на 50 пунктов и содержал всего около 200 вопросов). Эти ответы, составлявшиеся в 1577—1585 гг. почти на всей территории Испанской Америки, содержат много материалов по доколониальной культуре, в том числе о языковой принадлежности того или иного поселения, о местных структурах управления, способах ведения войны, исторических традициях и т. д.

Отвечать на этот вопросник должны были местные чиновники короны, которые, естественно, привлекали к работе индейских информаторов. В результате этого в «Географических сообщениях» (так обычно называют эти ответы-отчеты) содержится немало интересных данных для истории доколумбовой литературы. Подобные вопросники рассылались испанским правительством и в более позднее время.

Интересно отметить, что во многих местностях, где говорили на иных языках, ответы давались на науатль. Это показывает, что в раннеколониальный период данный язык являлся в Центральной Америке своего рода «лингва франка» на огромной территории от северных областей Мексики до Коста-Рики.

После конкисты образованные индейцы Мексики писали не только на науатль, но и по-испански и на латыни. В ряде случаев произведения, написанные на науатль, дошли до нас только в переводах на испанский, а в одном случае — на французский («История Мексики», принадлежащая космографу французского короля Андре Тевэ). С другой стороны, на индейских языках, в частности на науатль, имеется огромная масса документов и сочинений, написанных для фискальных и церковных целей: отрывки переводов из Библии, папские буллы, гимны, проповеди, иногда даже европейские предания и легенды.

калы» («*Anales de Puebla y Tlaxcala*»), «Анналы из Текамачалько» («*Anales de Tecamachalco*»), «Летопись из Сан-Грегорио-Аскупулько» («*Anales de San Gregorio Asapulco*»), «Фрагменты истории древних мексиканцев» из коллекции Ботурини («*Fragment de l'histoire des anciens Mexicains*») и др. Все они явственно следуют доиспанским образцам, а некоторые являются, видимо, простой транслитерацией несохранившихся пиктографических кодексов. Не случайно уцелевшие образцы таких кодексов снабжены глоссами на науатль и на испанском. Таковы, например, «Кодекс Обэн» («*Códice Aubin*»), «История тольтеков и чичимеков, или Летопись из Куаутинчапа» («*Historia Tolteca-Chichimeca, o Código de Quauhtinchán*»), «Кодекс Теллерьяно-Ременсис» («*Codex Telleriano-Remensis*»).

Некоторые из выпускников училища Санта-Крус де Тлателолько, учепиков Б. де Саагуна, занимались собиранием и записью сохранившихся в памяти стариков произведений древней литературы. Из них в первую очередь следует назвать Антонио Валериано из Аскапоцалько, Мартина Хакобита из Тлателолько, Алонсо Бегерано и Педро де Сан Буэнавентура из Куаутитлана, Кристобая де Кастильо и др. Им исследователи обязаны, вероятно, помимо таких исторических и мифологических сочинений, как «Легенда о Солнцах» («*Leyenda de los Soles*»), «История мексиканцев по их рисункам» («*Historia de los mexicanos por sus pinturas*») и др., также и сохранением большого числа произведений лирической поэзии, которые были собраны в рукописях, известных под названиями «Собрание мексиканских песен» («*Colección de los cantares mexicanos*») и «Рукопись романсов владык Новой Испании» («*Manuscrito de los romances de los señores de la Nueva España*»). Вероятно, им же принадлежит и составление сборника ацтекской поэзии, хранящегося ныне в Парижской национальной библиотеке. В их сочинениях уже более заметно влияние их испанских учителей-миссионеров. Однако вопросы о взаимоотношениях источников, написанных на науатль и испанском, а также об атрибуции их тем или иным авторам (как индейским, так и испанским хронистам и миссионерам) достаточно сложны, и разные исследователи решают их по-разному.

Уникальным литературным явлением является «Дневник Хуана Баутисты» («*Anales de Juan Bautista*»), жителя г. Мехико, который с перерывами вел свои записи с 1528 по 1581 г. Интересно, что, помимо бытовых и политических сведений (цены на продукты, болезни, праздники, проповеди — одна из них Б. де Саагуна, казни), он регулярно приводит данные о том, например, какие поэтические произведения использовались на том или ином празднике. Благодаря этому мы знаем названия многих не дошедших до нас литературных памятников².

Своеобразным и пробным камнем для распознавания изменений, происходивших в сознании индейцев-писателей после завоевания, является их отношение к конкисте и к происходящим на их глазах

этническим и культурным процессам. Эта сложная тема была впервые затронута в работах мексиканских ученых А. М. Гарибая и М. Леона-Портильи³.

Вначале испанское завоевание воспринималось как гибель мира, как ожидавшаяся катастрофа в конце календарного цикла, хотя и наступившая не в предназначенное время. Это чувство хорошо выражено, например, в знаменитой «скорбной песне» (икнокуйкатль), сочиненной неизвестным поэтом в 1528 г.:

Все это произошло с нами,
мы видели это,
мы почувствовали это!
Мы встретились с этой
печальной и горькой судьбой!
Лежат на дорогах сломанные дротники,
растрепаны наши волосы,
дома наши лишены крыш,
и красны от крови их стены!
По улицам и площадям Теночтитлана
ползают омерзительные черви,
а на стенах его разбрызганы мозги...⁴

Далее в новых произведениях появляется тема гордости своим прошлым, описание (иногда преувеличенное) культурных достижений своего народа, утверждение незыблемости своего этнического сознания (вопреки реальным фактам). И уже третьим, сравнительно поздним этапом является осознание конкисты как столкновения двух разных, но равноправных по достоинству миров, при котором возникает новое сообщество. Характерно, что такое течение возникает сперва среди индейских народов, ставших на сторону испанцев при завоевании ацтекского государства (у тлашкальтеков, тотонаков и др.), но постепенно оно проявляется и у ацтеков. Отсюда, между прочим, и такая распространенность изложений отрывков из Библии в начале индейских хроник. Апелляция к священному источнику должна была показать любому читающему испанцу, что индейцы — это ветвь единого человеческого рода.

Подобные явления хорошо прослеживаются в творчестве третьего поколения хронистов науа, потомков индейской знати, писавших в конце XVI—начале XVII в. Они были уже достаточно знакомы с испанской культурой, хорошо знали труды своих предшественников (и частично их использовали) и в то же время сохраняли живой интерес к прошлому своего народа. Кроме того, благодаря семейным преданиям и фамильным документам они были прекрасно вооружены знанием исторических фактов. Язык их произведений — почти классический науатль без заметного влияния испанского; в них явно чувствуется желание авторов показать, насколько интересна и значительна была история их предков.

Среди них в первую очередь следует назвать три имени: Камарго, Чимальпаина и Тесосомока.

Диего Муньос Камарго (Diego Muñoz Camargo, 1525?—1613), уроженец Тлашкалы и потомок его правителей, написал свою «Историю Тлашкалы» («Historia de Tlaxcala») около 1576—1593 гг. В ней он подробно излагает доиспанскую и раннеколониальную историю города-государства Тлашкалы, уделяя особое внимание переселениям племен и генеалогии знатных родов. В конце своей хроники он помещает небольшое сочинение о флоре и фауне Мексики, также основанное в значительной степени на индейских источниках. Камарго, как и следует ожидать, — патриот своего города-государства, союзника испанцев при завоевании, и это явственно чувствуется в его произведении. Историки Х. де Торкемада, А. де Эррера, а впоследствии и Ф. Х. Клавихеро широко использовали работу Камарго в своих сочинениях.

Еще более значительным писателем-хронистом был Доминго Франсиско де Сан Антон Муньон Чимальпаин Куаутлеуаницин, потомок тепанекских правителей Аскапоцалько (Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, 1579—?). Хотя он и называл свои сочинения по испанской традиции просто «реласьонес», в действительности это, очевидно, была огромного размера хроника истории родной страны. Это видно уже по тому, что два первых «сообщения» были посвящены библейской истории, христианству и географическому обзору земли, следующее рассказывало о переселении чичимеков. К сожалению, далеко не все произведения Чимальпаина сохранились, не ясен и порядок следования друг за другом известных «сообщений».

По традиционной нумерации шестое и седьмое излагают историю долины Мехико с 1558 по 1613 г., восьмое посвящено индейской генеалогии; «Мемориал бреве», считающийся девятым сообщением, рассказывает о событиях 670—1299 гг. и об основании г. Кулуакана. Автор широко использовал анналы ацтеков, тлателололков и чалька. Кроме «Реласьонес», известны и другие важные сочинения Чимальпаина, как, например, «Тепанекские анналы» («Anales Tepanecas»), охватывающие события с 1426 по 1589 г., «История завоевания Мексики» на испанском («Historia de la conquista de México»), а также так называемый «Дневник событий 1589—1615 гг.», содержащий детальный отчет о жизни г. Мехико в указанный период, новости о европейских событиях и факты из личной жизни автора. Все это рисует Чимальпаина как широко образованного человека с хорошим литературным вкусом, стремившегося сочетать в своих сочинениях достижения как древнеиндейской, так и испанской культур.

Особенно широкую известность получили произведения другого автора — Эрнандо де Альварado Тесосомока (Hernando de Alvarado Tezozómoc, 1525—1530? —?). О жизни этого писателя, чистокров-

ного индейца, потомка правителей Теночтитлана и Аскапоцалько, известно очень мало. Его главными работами были «Мексиканская хроника» («Cronica mexicana»), написанная на испанском около 1598 г., и «Хроника мешикайотль» на науатль (некоторые исследователи, впрочем, приписывают ее перу Чимальцаина). Оба эти сочинения посвящены истории народов Центральной Мексики, в основном ацтеков. В «Хроника мешикайотль» описываются отправление ацтеков из их мифической прародины Астлана, странствования, освоение Теночтитлана и Тлацтемолько и другие события вплоть до 1579 г. В «Мексиканской хронике» излагаются события истории теночков до испанского завоевания. В испанском языке этого объемистого сочинения явственно чувствуется отпечаток родного языка автора (метафоры, кальки), но уже то, что чистокровный индеец мог написать его на языке завоевателей, говорит об устойчивом процессе диффузии двух культур.

В «Хроника мешикайотль» в отличие от своих предшественников Тесосомок охотно вплетает отрывки или пересказы старых поэтических произведений, благодаря чему его стиль приобретает особую живописность. Не менее характерно для него и сочетание чисто исторических фактов с легендарными или просто сказочными мотивами. Вот как, например, Тесосомок повествует о женитьбе правителя ацтеков Уицилиуитля на дочери правителя Куаунауака (от этого брака родился впоследствии один из создателей ацтекской «империи» — Мотекусوما I Илуикаминацин).

Уицилиуитль хотел жениться на принцессе Миауашиуитль, дочери правителя Куаунауака (современная Куэрнавака); страна эта была очень плодородной и богатой хлопком и различными фруктами. Он отправил туда своих послов с предложением брака, но отец девушки отказал из-за бедности ацтеков.

Правитель Куаунауака был большим волшебником, он созвал всех пауков, стовожек, ядовитых змей и летучих мышей, скорпионов и тарантулов и приказал им сторожить Миауашиуитль, чтобы никто не смог добиться ее. Но бог Тескатлипока помог Уицилиуитлю; он явился ему во сне и повелел изготовить дротик с драгоценным камнем посередине. Правитель ацтеков отправился в Куаунауак и метнул этот дротик на внутренний двор дома, где была заточена юная принцесса. Девушка подняла изумивший ее красотой дротик, «вынула камень и спросила себя: твердый ли он. Миауашиуитль положила его в свой рот, она проглотила его, он проскользнул внутрь, и она не смогла уже изрыгнуть его обратно. Так был зачат будущий правитель (Теночтитлана) Мотекусوما Илуикаминацин»⁵.

Автор излагает предание, следуя традиции (так, герой сопоставляется с Кецалькоатлем и Уицилопочтли), однако исторический текст, приобретая все большую художественность изображения, начинает отклоняться от ритмики, свойственной поэзии, и приобретает новеллистическую окраску. В целом можно сказать, что эпизод с женитьбой Уицилиуитля является новеллой с ярко выраженной



Страницы рукописи «Дневника Хуана Баутисты», XVI в.

фольклорной окраской. Интересно в то же время отметить, что хотя автор — верующий католик, когда он пишет о прошлом, то в этом случае искренне верит в реальность языческих божеств.

Наиболее яркая фигура литературы науа XVI—XVII вв. — Фернандо де Альба Иштлильшочитль (Fernando de Alba Ixtlilxóchitl, 1578—1657 гг.), яркая именно из-за своего переходного статуса, своеобразной точки перелома между уходящим и нарождающимся. Это сказывается прежде всего в том, что свои сочинения Иштлильшочитль писал не на науатль, а на испанском, причем весьма правильном и изящном.

Фернандо де Альба Иштлильшочитль был потомком индейских правителей Аколукана и Теночтитлана, правнуком последнего повелителя Тескоко по женской линии. Отцом его был один из испанских завоевателей Мексики — Хуан Навас Перес де Пераледа. Таким образом, уже по своему происхождению Иштлильшочитль может быть сравнен с перуанцем Гарсиласо де ла Вегой. Близкими оказались и их общественно-политические (но не литературные) интересы, а в конечном счете и судьбы.

Биографические сведения об Иштлильшочитле достаточно скудны. После окончания с отличием знаменитой школы Санта-Крус де Тлателолко (где он провел шесть лет) Иштлильшочитль работает на разных должностях в мексиканском вице-королевстве. Известно, что в 1612 г. он был губернатором города Тескоко, а в 1617 г. занимал такую же должность в Тлальманалько. В последние годы жизни он работал переводчиком при Суде Индий, а вскоре после отставки умер в бедности.

Страстно интересуясь историей своих индейских предков, Иштлильшочитль собирает ряд ценнейших пероглифических рукописей и пытается истолковать их, расспрашивает стариков о доиспанском прошлом, сопоставляет их сообщения с данными кодексов, изучает произведения лирической поэзии, стремясь истолковать их с помощью своих информаторов. Все результаты своих изысканий он оформляет сперва в виде небольших сообщений под традиционным названием «реласьонес». Чтобы быть уверенным в правильности своего изложения, он читает их перед собраниями представителей индейской знати и должностными лицами общин и получает от них одобрения, оформленные в письменной форме. Свою задачу он формулирует в посвящении одного недошедшего сочинения следующим образом: изложить древнюю историю Мексики, потому что «события, происшедшие в этом Новом Свете, не менее значительны, чем деяния римлян, греков, мидийцев и жителей других языческих государств, заслуживших славу во всей вселенной...»⁶.

Проблема хронологии сохранившихся произведений Иштлильшочитля и их соотношения между собой не менее запутана, чем у Чимальпаина. Однако известно, что после «реласьонес» Иштлильшочитль принимается за основной труд своей жизни «Историю чичи-

мекон» («Historia Chichimeca»). В этом обширном сочинении, являющемся, в сущности, первым памятником новой, метисной литературы, он излагает историю Мексики до испанского завоевания, начиная с четырех мифологических эпох до 9 июня 1521 г., т. е. даты начала решающего наступления испанцев на Теночтитлан. Рукопись этого произведения здесь обрывается; неизвестно, утерян ли ее конец, или автор не смог закончить свой труд.

Естественно, что наибольшее внимание Иштлильшочитль уделяет истории чичимеков и их города-государства Тескоко, где его предки были правителями. Будучи европейски образованным человеком, Иштлильшочитль пытается скоординировать мексиканскую историю с фактами истории европейских государств. Так, например, для него характерны следующие датировки: «В году се акатль, а по нашему в 998 году, втором году папства Сильвестра II, четырнадцатом правления императора Оттона IV и двадцать первом царствования Альфонса V в Испании, в город Толлан пришли три короля...» («Пятое сообщение») ⁷. Этому же служит и постоянное употребление испанских титулов и должностей в применении к мексиканским историческим лицам: король, королева, инфанта, майордом, капитан и т. д.

«История чичимеков», хотя в основе ее и лежит желание автора дать мексиканскую параллель «Всеобщей хронике» Альфонса Мудрого, все же не является исторической хроникой ни в европейском, ни в индейском понимании этого жанра. Это прежде всего литературное произведение с новыми для его времени и общественного окружения особенностями. Автор выбирает наиболее яркие и драматические моменты древнемексиканской истории (приключения Несауалкойотля, жестокая и романтическая история о любовниках царицы Чальчипуенеци, героические подвиги Теучимальцина) и создает на их основе ряд новелл с подробными речами участников, описанием жизненных ситуаций, переживаний героев и т. д. Немало способствует впечатлению и живой язык произведения. Таким образом, Иштлильшочитль в «Истории чичимеков» хотя и следует формально старым источникам, но намечает уже совершенно новые литературные пути. Однако его сочинения остались неизвестными широкому мексиканскому читателю. Единственная дефектная рукопись «Истории чичимеков» была впервые опубликована только в 1892 г. В Европе Иштлильшочитль стал известен уже в первой половине XIX в. благодаря ряду отрывочных публикаций.

В отличие от литературы майя произведения на науатль продолжают появляться и в следующем столетии, но в старых жанровых формах, характерных для XVI в., большие новые памятники не создаются. В XVIII в. из-за усиления процесса испанизации литература науа как самостоятельное явление прекращает свое существование.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Garibay K. A. M. Historia de la Literatura Náhuatl. México, 1953, v. I, p. 51; этот автор считает создателем латиницы для науа монаха Педро де Ганте, основавшего школу в Тескоко в 1523 г. (Ibid., v. II, p. 211).
- ² Garibay K. A. M. Un cuadro real de la infiltración del Hispanismo en el alma india en el llamado «Código de Juan Bautista». — Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1945, N 9, (18), p. 213—241.
- ³ Garibay K. A. M. Historia de la Literatura Náhuatl, v. II, p. 18—20, 89—94; León-Portilla M. Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista. México, 1959.
- ⁴ Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi, v. II, f. 33. Copenhagen, 1945. Перевод с науатль автора главы.
- ⁵ Tezozomóc A. Crónica Mexicayotl. México, 1949, p. 90—95.
- ⁶ Obras históricas de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl publicados... por A. Chavero. México, 1892, t. II, Historia Chichimeca, p. 15.
- ⁷ Op. cit., México, 1891, t. I, Relaciones, p. 51.

ЛИТЕРАТУРА МАЙЯ В XVI ВЕКЕ

Майя, как и другие народы Месоамерики, быстро перешли на латинский алфавит, приспособленный к их языкам миссионером Франсиско де ла Паррой в 1545 г. Это обусловило дальнейшее развитие литературы майя, однако пути ее имели большую специфику.

Как и у жителей Мексиканского плоскогорья, у майя имелись и хроники, и титулос, и пробансас. Но преобладающим жанром на Юкатане стал совершенно новый синкретический вид литературных памятников, не имеющий аналогии у других народов Центральной Америки, — так называемые книги «Чилам-Балам» (буквально книги «Пророка-Ягуара», вероятно, от имени известного пророка Балам из города Мани). Всего таких книг известно восемнадцать (из них опубликовано только четыре¹⁾), имеются упоминания еще о нескольких; в XVI же веке, очевидно, они существовали почти в каждом значительном селении Юкатана; подавляющее большинство их было уничтожено в XIX в., во время так называемой «войны рас».

По содержанию книги «Чилам-Балам», дошедшие до нас в большинстве своем в списках XVIII в. представляют собой довольно беспорядочную смесь отрывков разного происхождения и стиля. Здесь и медицинские рецепты, и календарные расчеты, и пророчества, и астрологические и мифологические тексты, и пособия для гаданий и описания различных обрядов, и, наконец, хроникальные записи исторических событий, начиная с времени вторжения мексиканизированного племени ица на Юкатан и кончая раннеколониальным периодом. Вполне вероятно, что некоторые из этих отрывков представляют собой транслитерацию иероглифических рукописей или их вольных пересказов. Можно также предположить, что создание этих своеобразных энциклопедий, зачатлевших всю «сумму» культуры майя, связано со стремлением к самосохранению в условиях гибели традиционного мира.

Представление о содержании книг «Чилам-Балам» можно получить из перечисления разделов книги «Чилам-Балам из Чумайеся» («Chilam Balam de Chumayel»). В нее входят: «Книга происхождения», «Конкиста», «Катун» (т. е. двадцатилетний период), «Испытания», «Древние боги», «Духи», «Начало ица», «Хроника цулей», «Книга тайн», «Книга предсказаний» и др. Язык произведений сложен и изобилует неясными символами. Четыре опубликованные рукописи содержат иллюстрации — иероглифические знаки, календарные «колеса», изображения владык катуна (т. е. богов — покровителей того или иного катуна), европейский зодиак, рисунки исто-

рического и астрологического содержания. Все они, за исключением иероглифики, очень далеки от норм доиспанского изобразительного искусства майя.

Наряду с отрывками, написанными в традиционной древней манере, в книгах «Чилам-Балам» встречаются и фрагменты, явственно обнаруживающие влияние европейской культуры. Прежде всего это влияние сказывается, конечно, в упоминании библейских персонажей и в перифразах из Библии, но европейское влияние порой бывало и значительно более широким. Так, в книге «Чилам-Балам из Ишиля» («Chilam Balam de Ixil») рассказана история об остроумной девушке Теодоре, представляющая собой испанскую версию арабской новеллы об остроумной невольнице из «Тысячи и одной ночи»². Встречаются и другие заимствования.

Среди содержащегося в книгах «Чилам-Балам» материала важное значение имеют исторические тексты, восходящие к доколумбову периоду: пять так называемых хроник, повествующих о событиях времен Хупак Кееля (X—XI вв. н. э.) и страствований племени ица. В них перечисляются в хронологическом порядке катуны с краткими сообщениями о происходивших тогда событиях. Манера повествования в этих хрониках сохраняет всю специфику доиспанских традиций. Несмотря на отдельные вставки (например, «бог» часто передается испанским «диос»), и в построении, и в стиле явственно чувствуется древний прототип. Вот как повествует одна юкатанская хроника о странствиях племени ица:

Потом они [ица] прибыли в Панабхаа,
Где рыли колодец.
Потом они прибыли в Кукучиль-Хаа,
Они прибыли к глубокой воде.
Потом они прибыли в Йальсихон;
Его название Йальсихон, там было основано селение³.

Упор на названия местностей, однообразие глаголов, жесткость строения фразы — все указывает на то, что предание первоначально было записано иероглификой и эта часть текста является его транслитерацией на латинице.

У горных майя сохранилось несколько большее число исторических хроник, созданных в XVI в. Некоторые из них, вероятно, имели иероглифический прототип, другие создавались непосредственно в XVI в. К ним относятся «История рода Шахила, или Летопись какчикелей» («Anales de los Xahil de los indios Cakchiquelles»), «История рода Тамуб» («Titulo Tamub»), «Войны киче и какчикелей» («Guerras comunes de los quiché y de los cakchiquelles») и др. К этому же виду примыкают и генеалогические списки, впоследствии широко использовавшиеся как важные документы при разрешении споров из-за земельных владений и поэтому дошедшие до нас в значительном количестве (пробанпас, титулос). Некоторые

из них чрезвычайно кратки и сухи, другие обладают литературными достоинствами, как «Титуло Франсиско Ишкин-Нехаиб» («*Título Real de Don Francisco Ixquin Nehaib*»), «Родословная владык Тотоникапана» («*Título de los señores de Totonicapán*»), «История Шпанцай» («*Historia de los Xpantzay de Tecpán Guatemala*») и др.

Близость гватемальских (как и юкатанских) хроник к доиспанскому прототипу сказывается не только в определенном строении фраз с типичными ритмическими повторами, но и в явной скудости глаголов и прилагательных, связывающих между собой главные точки повествования (например, перечисления местностей, по которым шло странствование того или иного племени).

Все говорит о том, что это были записи латиницей устного комментария к какому-то иероглифическому тексту, в котором опорные пункты (названия местностей) выражались иероглифами, а остальное читающий должен был черпать из памяти. Аналогичные особенности можно наблюдать и в ацтекском материале. Но в отличие от ацтеков, у которых устная традиция имела широкое и прочное распространение, у майя живая ткань устного повествования по неясным историческим причинам была уже утеряна ко времени толкования иероглифического подлинника. Несомненно, она была в древности значительно живее и красочнее. Об утере традиции косвенно говорят и хронологические сдвиги в параллельных по содержанию местах хроник.

Примером произведения, в котором устная традиция сохранилась более прочно, может служить «Родословная владык Тотоникапана». Название это условно и дано в XIX в. первым исследователем ее Э. Брассером де Бурбуром ошибочно, ибо не отражает его подлинного содержания. В действительности в сочинении излагается история правившего у киче рода Кавек от выхода их из Тулана до правления повелителя киче Кикаба, жившего в середине XIV в. По всей видимости, оно было составлено знатым индейцем Диего Рейносо из рода чахалей («стражей»), получившим образование в миссионерской школе, в 1554 г. в бывшей столице Утатлане с целью доказать права знати киче на какие-то земельные участки в районе Тихоокеанского побережья Гватемалы; не случайно «Родословная владык Тотоникапана» заканчивается описанием путешествия Кикаба по этому району и сообщением о совершенных им там разделах земель.

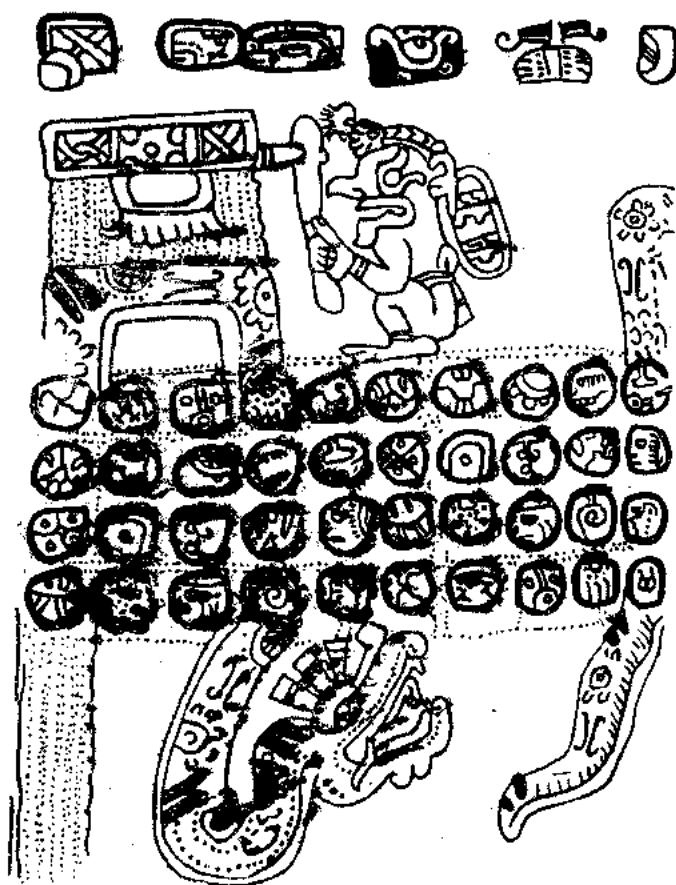
Хотя это произведение дошло до нас только в испанском переводе (подлинник на киче-латинице затерялся в 1834 г.), в нем явно чувствуется ритмическое построение текста (что, возможно, облегчило его запоминание и последующую запись). Особенно выразительны первые главы, или разделы, в которых повествуется о далеком прошлом. Вот, например, отрывок, рассказывающий о путешествии повелителей киче на Восток к легендарному Накшиту — Кецалькоатлю для получения от него знаков власти:

Когда враги были повержены
и воцарился мир.
Балам-Киче сказал:
«Пришло время отправить послов
к нашему отцу
и владыке Накшиту!
Тогда он узнает положение наших дел
и снабдит нас средствами,
так что в будущем
наши враги никогда не смогут победить нас;
тогда они никогда не смогут
преуменьшить знатность нашего рождения,
тогда он назначит почести для нас
и для всех наших потомков,
тогда, наконец, он пришлет титулы
для всех, кто их заслуживает»¹.

Интересной разновидностью хроник гватемальских майя является уже упоминавшаяся «Летопись какчикелей», известная также под названием «Мемориал из Текпан-Атитлана, или Летопись из Солола». В отличие от многих других подобных памятников можно достаточно четко представить себе историю его создания. Вскоре после испанского завоевания какой-то представитель знатного какчикельского рода Шахила (очевидно, отец упоминаемого ниже Франсиско Эрнандеса Арана) написал, пользуясь алфавитом Парры, предание и историю своего народа. Возможно, что в этом ему помогали несколько других членов его рода, добавляя, а может быть, и вписывая собственноручно различные события. Первым из таких соавторов, в дальнейшем (около 1560 г.) регулярно ведущим хроникальные записи, был Ф. Э. Арана (приблизительный год рождения — 1505), внук правителя какчикелей Хуника.

Рукопись эта постепенно превратилась в своеобразный дневник жизни индейской общины в Сололе, куда записывались даты рождения и смерти жителей селения, имена должностных лиц, земельные споры, пожары и землетрясения, прибытие в Сололу различных должностных лиц, общинные расходы, затмения солнца, помощь пуждающимся членам общины и др. Последняя запись, в которой упоминается имя Ф. Э. Араны, датирована декабрем 1581 г. С 1583 г. в тексте появляется имя Франсиско Диаса, потомка одного из правителей какчикелей. Он вел записи до 1604 г., на котором обрывается текст летописи. Возможно, какое-то количество заключительных страниц потеряно.

«Летопись какчикелей» — один из наиболее ценных письменных источников по истории и культуре индейских народов горной Гватемалы. Сведения, содержащиеся в первой части, помогают понять как политическую историю какчикелей и киче до испанского завоевания, так и некоторые черты их культуры. Материалы второй



Бог дождя, вызывающий ливень.
Фрагмент из Мадридского кодекса майя

части ярко освещают события, связанные с появлением в стране испанцев, драматические эпизоды завоевания и постепенное укрепление колониальной системы.

Вместе с тем «Летопись какчикелей» интересна и как чисто литературный памятник. В отличие от «Истории чичимеков» Ф. де Альба Иштльишочитля, где автор впервые в истории культуры Латинской Америки попытался совместить индейскую и европейскую традиции, какчикельское произведение продолжает чисто индейскую линию даже в изложении событий после конкисты. Это

очень сжатая, лапидарная проза, полная внутреннего драматизма, несмотря на кажущуюся беспристрастность повествователя. В первой части еще явственно чувствуется та же скудость иероглифического прообраза, которая отмечалась выше, при характеристике хроник юкатанских майя. Иной характер имеют фрагменты из второй части о поведении завоевателя Гватемалы Педро де Альварадо среди какчикелей:

«И тогда Тунатиух * попросил одну из дочерей повелителя, и владыки дали ее Тунатиуху. Потом Тунатиух попросил у повелителя денег. Он пожелал, чтобы они дали ему много /драгоценного/ металла, их сосуды и короны. И так как они не дали их ему сразу, Тунатиух рассердился на повелителей и сказал им: „Почему вы не принесли мне металла? Если вы не принесете с собой все деньги племени, я сожгу вас и я повешу вас“, — сказал он повелителям. И затем Тунатиух приказал им заплатить тысячу двести золотых песо. Повелители пытались уменьшить сумму, и они начали плакать, но Тунатиух не согласился и сказал им: „Достаньте металл и принесите его в течение пяти дней. Горе вам, если вы не принесете его! Я знаю свое сердце!“ Так он сказал владыкам»⁵.

Здесь новые условия жизни невольно диктовали и новые художественные средства. Хронологический костяк, характерный для доиспанских записей, еще остается, но текст становится более простым и эмоционально насыщенным. Примечательно, что автор старается соблюсти лояльность к испанцам, в частности к Альварадо, но не скрывает его жестокости и корысти. Возможно, что при определенной внешней бесхитрости данного фрагмента в нем заложено и более глубокое, скрытое от поверхностного читателя содержание, выраженное некоторыми грамматическими частями (и это касается вообще прозы киче XVI в.).

Еще более характерен в рассматриваемом отношении отрывок из хроники майя-чонталей, живших в Табаско. Он интересен и другим: перед нами версия индейцев-майя о гибели последнего, племенного испанцами правителя ацтеков — Куаутемока:

«Испанцы пришли в эту страну в год 1525. Их капитана звали дон Эрнан Кортес. Они пришли сюда из Таносика и прошли через селение Ташич, где начинается земля Шахчуте. Они запаслись провизией в селении Тасаххаа. И находясь там со всеми своими людьми, он [Кортес], послал гонца за Пашболонача, который был, как мы говорили, королем [этой страны]...».

Начало этого отрывка традиционно: здесь перечисляются местности, в которых останавливались конкистадоры, как то делалось в доиспанских летописях; и это, и все остальные факты вполне могли быть переданы иероглификой. Но изложение дальнейших драматических событий дано уже в иной форме; в ней, кроме чисто политических оценок, чувствуется влияние новой культуры:

* Ацтеки называли Альварадо — Товатио (Солнышко). Под этим индейским именем он был известен и в Гватемале.

«Там [среди испанцев] был Куаутемок, король Мехико, пришедший сюда с капитаном Кортесом. И Куаутемок тайно говорил с королем Пашболонача: „О король, подойдет время, когда эти испанцы прикиснут нам горе и причинят нам много вреда и будут убивать наших людей. Мне кажется, что мы [можем предупредить их действия] и убить их, потому что я привел сюда много воинов, много их и у тебя!“ Так сказал Куаутемок королю чонталей Пашболонача. Выслушав его доводы, Пашболонача ответил: „Я позабочусь об этом, дай нам время, чтобы мы могли все это продумать“. А обдумав это предложение, он увидел, что испанцы не делали ничего плохого, они не ударили и не убили ни одного индейца, что они только просили мед, цыплят, кукурузу и фруктов [а это и давалось им каждый день]. И раз они [испанцы] не делали ничего плохого, то он [Пашболонача] не мог быть двуличным по отношению к испанцам или иметь два сердца. А Куаутемок постоянно мучал его, потому что он жаждал убить всех испанцев. Измученный настояниями Куаутемока, Пашболонача пошел к капитану и сказал ему: „Капитан дель Валье, этот предводитель и капитан мексиканцев, которого вы привели с собой, — обращайтесь с ним осторожно, чтобы он не поступил с вами, как предатель, — он уже три или четыре раза предлагал мне, чтобы мы убили вас“. Когда Капитан дель Валье услышал это, он приказал схватить Куаутемока и взять его под стражу. На третий день плена они вывели его и окрестили [не проверено: какое имя они дали ему: дон Хуан или дон Фернандо]. Когда его окрестили, испанцы отрезали ему голову и привозили ее к большому дереву перед домом богов в селении Пашсам...»⁶.

Не следует забывать, что цитированный отрывок написан много лет спустя, внуком Пашболонача. По нему мы можем видеть, что восприятие конкисты у майя было совершенно иным, чем у науа. Если для ацтеков вначале это событие было крушением мира, затем — столкновением двух систем жизни и лишь в конце XVI — начале XVII в. какой-то отправной точкой для дальнейшего синтеза двух культур, то майя, в сущности, остались безразличны к нему. Как в «Летописи какчикелей», так и в сочинении Пашболонача перед нами некая отрешенность, бесстрастная регистрация событий, правда различно окрашенная (в первом случае — жестокость Альварадо, во втором — преданность Кортесу и осуждение Куаутемока). То же самое можно проследить и в других памятниках майяской литературы — в эпосе, в хрониках, пророчествах и даже в драме. Отдаленную причину этого явления следует, вероятно, искать в сложных политических и культурных событиях (угасание иероглифики, например), которые начались в X в. у майя, в присущем им фатализме, основанном на календарной символике, и определенном эзотеризме. Духовного синтеза здесь не произошло, что и отразилось на дальнейшей судьбе литературы майя.

Мифологический эпос юкатанских майя в раннеколониальное

время продолжал свое существование в отрывках, сохранившихся в книгах «Чилам-Балам». Иная судьба была суждена эпосу гватемальских киче «Пополь-Вух» («Книга народа»).

Рукопись эпоса была обнаружена монахом-доминиканцем Ф. Хименесом, занимавшим в 1701—1703 гг. должность настоятеля церкви в маленьком гватемальском городке Санто-Томас-Чувила (или Чичикастенанго). Хорошее знание языка киче и горячий интерес к доиспанскому прошлому Гватемалы позволили ему оценить всю важность и значимость найденного им литературного памятника. Хименес переписал индейский текст, перевел его и неоднократно использовал в своих работах по истории древней Гватемалы. Важно, однако, отметить, что подлинный текст Хименеса не сохранился, известен он по копии, сделанной в 1734 г., вскоре после смерти первооткрывателя. В 1855 г. Э. Брассер де Бурбур обнаружил эту копию и опубликовал ее с переводом на французский язык в 1861 г.

Оригинал «Пополь-Вух» был написан на латинице в Санта-Крус-Киче около 1550—1555 гг. Составитель (или автор) «Пополь-Вух» был членом правившего у киче рода Кавек, так как он дает историю киче именно с точки зрения этого рода и, очевидно, так же как и автор «Родословной владык Тотопикапана», принадлежал к группе чахалей («стражей») и получил образование в миссионерской школе.

Текст «Пополь-Вух» основан на иероглифическом кодексе, о чем неоднократно упоминает и сам автор. Сомнительно, однако, что он имел его в своем распоряжении, ибо говорит о нем, как о давно «потерянном» (глагол этот может также обозначать «разрушен» или «забыт»). Никаких данных, уточняющих, что вошло в текст из устной традиции, нет. К этому надо прибавить, что при копировании рукописи (а можно проследить по крайней мере три ступени его) были, конечно, допущены пропуски и ошибки.

Немало загадочного таит в себе и композиция произведения. В рукописи текст «Пополь-Вух» не разделен на главы или части: он идет непрерывно. Принятое теперь деление было впервые предложено Брассером де Бурбуром. Тем не менее при чтении произведения деление его на какие-то части ощущается совершенно естественно; на это, например, указывает наличие концовок, подытоживающих сказанное выше, и зачинов (или вступлений), информирующих читателя о том, что последует дальше. Поэтому, видимо, деление Э. Брассера де Бурбура, поддержанное гватемальским исследователем А. Ресиносом, в основном правильно. Как уже отмечалось ранее (см. ч. I, гл. 4), совмещение содержащегося в «Пополь-Вух» мифологического эпоса и исторической хроники, видимо, было осуществлено автором рукописи XVI в.

Сложен и вопрос о характерных особенностях поэтики «Пополь-Вух». Значительную роль в ней играют особенности литературного языка киче, соблюдаемые и до сих пор. Если индейца киче попросить дать перевод на его родной язык какого-либо испанского слова, он обязательно ответит двумя синонимами. Эти парные сочетания

очень характерны для литературы на языке киче, и не случайно в анонимном «Францисканском словаре» XVIII в. почти все испанские термины переданы на киче двумя словами. Это же явление широко представлено и в тексте «Пополь-Вух».

Второй отличительной чертой поэтики «Книги народа» являются так называемые «ключевые слова», несущие основную семантическую нагрузку строки. Следующая фраза строится или параллельно, или по принципу оппозиции к предшествующей, т. е. ключевое слово либо повторяется, либо дается традиционная семантическая противоположность ему типа «солнце—луна», «день—ночь», «олень—птица», «черный—белый» и т. п.

Одним из наиболее широко применяемых в «Пополь-Вух» средств художественной выразительности являются всевозможные аллитерации, в частности подбор нескольких аллитерирующих глаголов или существительных, поставленных в ряд друг за другом. Частицы, которыми так богат язык киче, придают таким аллитерирующим рядам необычайную тонкость юансировки, пропадающую при переводе. Не менее распространены в тексте памятника и параллелизм членов — явление, очень свойственное, в частности, и древневосточным литературам. Охотнее всего автор применяет этот прием в конце периода (см. примеры в издании «Пополь-Вух» на русском языке; ч. I, гл. 2; ч. IV, гл. 2 и др.). Нередко встречаются и хиастически построенные параллелизмы. Характерным для эпических произведений моментом являются и так называемые типические места, т. е. постоянно повторяемые при определенном описании фразы и отдельные выражения. Следует, впрочем, отметить, что по сравнению, например, с древнегреческим эпосом количество этих повторений кажется ничтожным. Известно, что при устном исполнении такие повторения служат моментами отдыха и ослабления внимания и памяти для слушателей. Сравнительно малое число типических мест в эпосе киче говорит также в пользу предположения о письменном характере архетипа.

Автор охотно прибегает к игре слов, широко используя для этого омоимы, которыми так богат язык киче; см., например, описание Дома мрака в Шибальбе (ч. II, гл. 2) или сцены, связанные с игрой в мяч (ч. II, гл. 2), где постоянно обыгрываются слова: «бросать жребий (белой костью)», «смеяться», «играть в мяч», «белый». Ряд мест, в особенности содержащих описания религиозных действий или человеческих жертвоприношений, выдержан в нарочито туманном стиле; автор часто ограничивается лишь многозначительными намеками. Причины этого понятны: составитель не хотел раскрывать священных, по его представлениям, вещей; к тому же это и просто опасно в новых условиях.

Нельзя не обратить внимания на широкое употребление в тексте прямой речи, иногда в форме диалога, что, несомненно, является своеобразным зачатком драмы. С другой стороны, развернутые сравнения, столь характерные для древнегреческого эпоса, в «Пополь-



Культура майя. Дрезденский кодекс

Вух» отсутствуют. У Гомера они разрастаются в целые отступления, в эпосе киче их совершенно нет. Очень скромную роль играют в «Пополь-Вух» и эпитеты; зачины сводятся к немногочисленным выражениям типа «здесь мы откроем», «здесь мы расскажем», «вот рассказ о...», «теперь мы сообщим о...» и т. д.

В этой скудости художественных приемов, с одной стороны, склывается определенная стадия развития эпоса, к которой принадлежит «Пополь-Вух», с другой — таится и своеобразный замысел автора, характеризующий или, точнее сказать, связанный с исторически сложившимися общественными условиями. Так, например, его почти не интересует ни причинная связь следующих друг за другом эпизодов, ни душевная жизнь описываемых им героев. Чаще всего их внутреннее состояние выражается обычным для всех древних эпосов способом — через действие. Лишь в редких случаях составитель находит нужным кратко рассказать о переживаниях девушки Шкик, несправедливо осужденной своим отцом на мучительную смерть, или о тревоге бабушки за судьбу ее внучат. Любовные мотивы в «По-

поль-Вух» полностью отсутствуют. Но это объясняется, конечно, не отсутствием подобного рода переживаний у окружавших автора современников, как полагают некоторые западноевропейские литературоведы (например, О. Хаксли) ⁷. Можно совершенно уверенно утверждать, что автор имел достаточно материала для развития подобных тем. Вспомним хотя бы яркую любовную лирику народов Центрального мексиканского плоскогорья или «Песни из Цитбальче» (см. ч. I, гл. 4). Видимо, автор удаляет их сознательно. Это соответствует его основному художественному замыслу: не затемнять основной идеи произведения отвлекающими деталями, побочными сюжетными линиями и чисто внешним блеском. Ярким примером может служить роман между Кокавибом и его невесткой, а также последующая история с ребенком Кокавиба, о которых говорилось

в третьей главе «Родословной владык Тотоникапана». Автор последней версии «Пополь-Вух», несомненно, знал об этих событиях. Но он, рассказывая о путешествии предводителей киче на Восток, не напел даже пухлым упомянуть об этом эпизоде. Такое умолчание, однако, становится понятным, если разобраться, что же являлось основной идеологической программой автора, создавшего дошедшую до нас версию.

Эта главная идейная установка выражена как в первых словах, открывающих «Пополь-Вух» («Мы расскажем о начале и главных корнях всего, что было сделано в каждом поселении киче, каждым племенем народа киче...»), так и в заключительной фразе произведения («Больше о существовании народа киче... сказать нечего...») ⁸. Автор желал создать повествование о славном прошлом своего народа. Конечно, эту славу он понимает своеобразно, исходя из точки зрения представителя раннеклассового общества: успешные войны, захват пленных и поселений враждебных племен, закономерность и необходимость человеческих жертвоприношений, существовавших у киче. В этом смысле он разительно отличается от мировоззрения Ф. де Альба Интлильшочитля, который, стремясь показать, что тескоканцы были равны и по общественному (отсюда феодальные термины), и по культурному уровню испанцам, смягчал или умалчивал о тех явлениях, которые не соответствовали европейским этическим нормам.

Автор «Пополь-Вух» всячески подчеркивает положительные стороны киче: непоколебимость в тяжелых испытаниях, храбрость, энергию, смелость в битвах, трудолюбие, душевную стойкость, привязанность и послушание по отношению к родителям, верность интересам своего народа. Основываясь на этих установках, он сознательно устраняет из своего рассказа все то, что, по его мнению, может каким-либо образом опорочить его родной народ в глазах слушателя (или читателя). Не случайно поэтому то обстоятельство, что он обрывает свой рассказ, не доведя его до двух наиболее трагических событий в истории киче — внутренних раздоров, которыми воспользовались как кичеки, чтобы ослабить своих старинных соперников, и испанского завоевания.

Прямых антииспанских высказываний в тексте «Пополь-Вух» не имеется, но общая его направленность, постоянное замалчивание тем конкисты и христианизации уже достаточно характерны. Автор же желает признать нечего нового, появившегося с испанцами, они для него просто не существуют. Единственное упоминание о христианстве во Введении «...это мы пишем уже при слове бога (характерно, что для последнего понятия употреблено испанское слово «диос». — Авт.), уже в христианстве», вероятнее всего, является просто способом обмана духовной цензуры. Аптекские писцы, переписывая древние гимны богам, также ставили в начале текста слова: «Посвящается епископу...». Прямую аналогию этому мы видим в заключительной части «Пополь-Вух»: «Это было бла-

гословлено господином епископом» (Ш-уцирисашик р-умаль сеньор обиспо).

Особо следует коснуться вопроса о связи начальных разделов «Пополь-Вух» с текстом Библии («Книга Бытия»). Мнение о том, что описание первоначального состояния вселенной, до сотворения земли и воды, и последующих актов творения было заимствовано из христианской мифологии, широко пропагандировалось первыми исследователями эпоса киче. Впоследствии при развитии сравнительного изучения мифологических систем у различных народов Америки и Старого Света эта гипотеза была признана несостоятельной. Позднее такая точка зрения, не учитывающая данных современной науки, снова появилась в работах американских и мексиканских исследователей (Эдмонсон, Рене Акулья)⁹, но сегодня она не выдерживает критики.

Подлинным героем «Пополь-Вух» является народ киче. Даже в заключительной части произведения, где речь идет уже о сложении у киче раннеклассового общества и генеалогиях знати, автор возвращается к теме прославления народа киче, хотя здесь уже ощущается, сколь глубоко зашло социальное расслоение в их обществе. Очень характерен в этом отношении отрывок из гл. 9, ч. IV:

Тогда возросли слава
и могущество киче,
тогда возрастало величие,
тогда возвеличивались
величественность
и важность киче.
Тогда были построены
и покрыты белой известью
дома в столице Сиван-Типамит.
Малые племена
и великие племена
сходились туда,
и повелитель был прославлен.
Киче стали горды,
когда возрастали
их слава,
их могущество.
Тогда они воздвигли дом для
божества
и дома для своих владык.

Но не они сами делали это,
не они работали,
не они сооружали свои дома.
Но они трудились над возвышением
жилища для своего божества.
Это было потому, что они давили
своих подчиненных
и порожденных сыновей.
И они вовсе не обманывали их,
не грабили их,
не схватывали их силой.
Поистине они принадлежали владыкам
по праву.
И много было у них [киче]
старших братьев и младших братьев.
И они сходились вместе,
они скупивались вместе,
чтобы слушать приказание
каждого из владык¹⁰.

Под терминами родства («сыновья», «старшие» и «младшие братья») здесь уже скрытаны понятия чисто социальные — подчинения и рабства. Примечательно, что автор вообще редко употребляет слово «мун» — раб, заменяя его, как правило, выражениями «сыновья» и «младшие братья».

Глубокая внутренняя связь автора «Пополь-Вух» с пародом ска-

зывается и в другом: вставленные им части имеют более гуманистический характер, чем те, в которых он следовал иероглифическому прообразу своего произведения. И то не случайно: предания о добрых братьях-близнецах, очищающих мир от носителей зла, освобождающих угнетенных от угнетателей (пусть это выражено, как и свойственно той эпохе, в мифологических образах), восстанавливающих на земле принципы добра, — все это, конечно, значительно ближе к фольклорным, народным истокам, нежели к телеологии апатных родов киче. Но и мифологему древнего эпоса о близнецах автор также подвергает переработке. В этом смысле очень характерно изменение образа Шмукане. Из дикой людоедки, имеющей связь с ягуаром или тапиром и покушающейся на жизнь своих внучат, она превращается здесь в заботливую и нежную бабушку. Определенные изменения можно заметить и в обрисовке характеров близнецов. Заданную древним мифом антиказуальность, непонятные уже ему сочетания групп образов автор последней версии превращает в последовательное разворачивание событий, пытается найти подходящие (как ему кажется) причинные связи. Отсюда, скажем, мотивировка превращения старших братьев в обезьян близнецами и др.

Из таких установок автора вытекает и то по-своему выходящее за пределы мифологизированного мышления реалистическое отношение к действительности, которое можно наблюдать в повествовании. Автор охотнее останавливается на повседневных картинах трудовой жизни, на обстановке обычного жилища земледельца, чем на описаниях дворцов знати и пиров, происходящих в них. Работа индейца на поле, устройство его хижины даются в «Пополь-Вух» почти с этнографической точностью. Не смущает автора и то обстоятельство, что послом старой Шмукане является вошь. Жизнь простого земледельца-мая с ее огорчениями и маленькими радостями рисуется им без всяких прикрас, просто и правдиво.

Выше уже отмечалось, что автор сравнительно скупо использует художественные средства. Тем не менее он создает впечатляющие, глубокие образы. Достаточно, например, вспомнить описание лишений, которые терпели киче во время своих странствований (ч. III, гл. 7), смерть Хун-Ахпу и Шбаланке в подземной пещи, восход Утренней звезды и др. Своеобразие жанра «Пополь-Вух» в отличие от произведений Фернандо де Альбы Иштлильшочитля, Гарсиласо де ла Веги и других потомков индейской знати, заключается в том, что, поставив перед собой ту же, что и упомянутые писатели, задачу — рассказ о древней истории своего народа, автор памятника киче разрешил ее совершенно иным способом, чем они. Он создал не хроникальное, метисное, а эническое индейское произведение. Неудивительно, что созданное для народа произведение получило среди него самое широкое распространение, признание и любовь.

После опубликования текста киче и французского перевода Э. Брассером де Бурбуром в 1861 г. «Пополь-Вух» постепенно во-

шел в круг чтения сперва специалистов, а потом и широкой публики под весьма неудачным названием «Библии Центральной Америки». Цитаты и реминисценции из этого памятника довольно часты в произведениях латиноамериканских писателей XX в. Существуют переводы и пересказы «Пополь-Вух» на испанский, французский, английский, итальянский, русский, немецкий и японский языки.

Литература на языках майя после кратковременного расцвета в XVI в. резко идет на убыль в последующее время. В XVII в. еще продолжают переписываться созданные ранее вещи, в них вносятся дополнения (например, в «Летопись какчикелей»), но дальнейшего развития не происходит. В XVIII и начале XIX в. сохранившиеся списки хроник, титулос и пробанкас становятся своеобразными реликвиями индейских общин; они хранятся завернутые в ткани в местных святилищах, их выносят раз в году в процессиях в честь местных святых. С содержанием их незнакомы ни сами их хранители, ни исследователи. Поэтому возможно обнаружение неизвестных образцов литературы майя.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Martínez Hernández F.* Crónicas Mayas. Mérida, 1926; *Rois R. L.* (ed.). The Book of Chilam Balam of Chumayel. Washington, 1933; *Barrera Vázquez A.* El Libro de los Libros de Chilam Balam. México, 1948; *Makemson M. W.* The Book of Jaguar Priest: Translation of the Book of Chilam Balam of Tizimin. N. Y., 1951; The Codex Pérez and the Book of Chilam Balam of Mani / Ed. by E. R. Craine; R. C. Reindorp. Norman, 1979.
- ² The Codex Pérez and the Book of Chilam Balam of Mani..., p. 59—60.
- ³ Перевод с майя Ю. В. Кнорозова. *Кнорозов Ю. В.* Письменность индейцев майя. М.; Л., 1963, с. 79.
- ⁴ Пополь-Вух: Родословная владык Тотоцккапана / Пер. с языка киче Р. В. Книжалова. М.; Л., 1959, с. 141.
- ⁵ *Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi.* Copenhagen, 1952, v. IV. — *Anales de los Cakchiqueles.* Memorial de Solola, 151—153. Перевод с языка какчикель автора главы.
- ⁶ Перевод с майя автора главы. *Scholes F. R., Roys R. L.* The Maya Chontal Indians of Acalan-Tixchel. Washington, 1948, p. 271—272.
- ⁷ *Fryd N.* Usmëvavá Guatemala. Praha, 1959, p. 239—240.
- ⁸ Пополь-Вух, с. 9, 131.
- ⁹ *Edmonson M. S.* The Book of Counsel. New Orleans, 1971, p. 6—8; *Acuña R.* Problemas del Popol Vuh. — Mester, University of California, Los Angeles, 1973, v. V, No 2, p. 123—134.
- ¹⁰ Пополь-Вух, с. 120.

ЛИТЕРАТУРА ВИЦЕ-КОРОЛЕВСТВА ПЕРУ В XVI ВЕКЕ

Особенности первоначального периода развития литературы Перу были непосредственно связаны со сложившейся в этом районе испанской конкисты сложной и нестабильной обстановкой. Руководители конкисты, усвоившие опыт завоевателя Мексики Эрнана Кортеса, широко использовали междоусобицу в стане инков. Законный наследник династийной власти Инка Уаскар был убит по приказу захватившего власть Атауальпы, когда тот сам уже находился в плену у Франсиско Писарро, вымогавшего у него баснословный выкуп. Согласно на приход к власти после казни Атауальпы династийного наследника Инки Манко преследовало цель использовать инкский административный аппарат под своим контролем, поскольку на первых порах управлять огромным государством без опоры на инков было невозможно.

Как отмечают историки, в тот период и инки, и испанцы были заинтересованы в сотрудничестве¹. Стремление искать компромиссные формы сотрудничества с инками не исчезло и тогда, когда Инка Манко, выйдя из-под контроля испанцев, поднял всеобщее восстание и после неудачной попытки захватить древнюю столицу Куско ушел в горы, где создал в Вилькапампе укрепленный центр. Убийствами и интригами убирая непокорных инков, испанцы пытались поставить у власти послушную марионетку. Такая ситуация своеобразного двоевластия в стране существовала примерно 40 лет — до начала 70-х годов XVI в.

Другой определяющей чертой этого периода была междоусобная борьба в стане самих конкистадоров, вошедшая в историю под названием «гражданских войн». Истоки междоусобицы связаны с раздорами между руководителями конкисты Франсиско Писарро, получившим титул маркиза де Атавилльо и ставшим губернатором Перу, и его соратником аделантадо Диего де Альмагро, чувствовавшим себя обойденным титулами и богатствами. В результате борьбы за власть между «писарристами» и «альмагристами» погибла вся верхушка новой конкистадорской знати. В то же время среди конкистадоров стали зарождаться сепаратистские настроения. Огромные расстояния, отделявшие Перу от центров власти сложившихся ранее в Новом Свете, ослабляли контроль со стороны королевского двора и церкви, а конкистадоры, которые укоренились в американском мире и обзавелись женами-индейками (нередко инкской крови), утрачивали связи с родиной.

Самовластные хозяева Перу отказались подчиняться Новым законам, принятым в начале 40-х годов, и подняли мятеж против по-

сылавшихся один за другим помещиков королевской власти. В тот период наметилась вполне реальная угроза отложения Перу от Испании. Особенно яркое выражение сепаратистские настроения нашли в мятеже Гонсало Писарро (брат завоевателя Перу), которого его сторонники намеревались провозгласить королем. Вслед за разгромом и казнью Гонсало Писарро последовали восстание под предводительством Эрнандо Хирона, выдвигавшего лозунг борьбы с испанскими «тиранами», и мятеж Лопе де Агирре, конкистадора из Куско, поставившего целью отречение от Испании и провозглашение независимого перуанского королевства (мятеж этот начался на территории Венесуэлы).

В обстановке анархии, царившей в Перу, эксплуатация индейского населения отличалась особой жестокостью, а традиционная патриархальная деятельность церкви носила совершенно формальный характер.

С началом исторических событий и идеологической борьбы была связана особая активность историко-хроникальных и публицистических жанров в Перу. Число дописаний, хроник, сообщений, историографических сочинений, посвященных различным этапам древней и новой истории Перу, намного превышает число подобных произведений, созданных в Новой Испании. Известно не менее 100 наименований, хотя лишь некоторые из этих сочинений отличаются литературными достоинствами.

Вслед за первым значительным историческим сочинением, каким стала хроника об открытии и конкисте Перу Франсиско де Хереса (см. ч. II, гл. 2), появилось немало написанных в разное время подобных по жанру произведений, прозаических и стихотворных. Обычно из массы донесений и повествований выделяются сочинения непосредственных участников и очевидцев событий, такие, как «Донесение об открытии королевства Перу» («Relación del descubrimiento del Reyno del Perú», 1571), написанное Диего де Трухильо, участником третьего похода Франсиско Писарро; «Известие о Перу» («Noticia del Perú», 1535 ?) Мигеля Эстете, участника того же похода; «Донесение об открытии королевства Перу, о правлении и особенностях местных жителей...» («Relación del descubrimiento y conquista de los Reynos del Perú», 1571), принадлежащее брату руководителя конкисты Педро Писарро.

В тот же ранний период появляется немало стихотворных архаических по своей форме и духу повествований об открытии Нового Света и конкисте, в частности анонимное «Повествование и открытие Новой Кастилии» («Relación y el descubrimiento de la Nueva Castilla»); в более поздний период создан также анонимный «Новый краткий рассказ в прозе и стихах о смерти adelantado Диего де Альмагро» («Nueva obra y breve en metro y prosa sobre la muerte del Adelantado D. Diego de Almagro»). Последняя поэма входила в состав автобиографического повествования испанского конкистадора и авантюриста Алонсо Энрикеса де Гусмана (Alonso Henríquez

de Guzmán, 1501—около 1550) «Книга жизни и деяний дона Алонсо Энрикеса де Гусмана, благородного и разорившегося идадьго» («Libro de la vida y hechos de Don Alonso Henríquez de Guzmán, el caballero noble y desbaratado»).

Произведение Энрикеса де Гусмана, активно участвовавшего в междоусобной борьбе Писарро и Альмагро, резко отличается своим тоном от множества современных ему сочинений. Если все авторы сочинений об открытии Нового Света и событиях, там происходивших, клялись в истинности описываемого, то Энрикес де Гусман открыто бросает вызов установке на «правду», заявляя, что нет ничего более тоскливого, чем истина. Энрикес де Гусман происходил из знатного кастильского рода, но ощущал себя изгоем и цинично издевался над канонами рыцарского кодекса. Эта его позиция откровенно выразила общие тенденции, типичные для эпохи Ренессанса — времени, когда гипертрофированный индивидуализм превращается в моральную основу общественной жизни. Позиция Энрикеса де Гусмана в осмыслении жизни вполне близка героям зараждающегося плутовского романа.

Человеком своего времени, но совершенно иным по нравственному облику был первый из крупных перуанских хронистов XVI в. Педро де Сьеса де Леон (Pedro de Cieza de León, 1518—1521? — 1554), автор выдающегося памятника «Хроника Перу, заново написанная Педро де Сьесой де Леоном, жителем Севильи» («Crónica del Perú nuevamente escrita por Pedro de Cieza de León, vecino de Sevilla»).

Родился Сьеса де Леон либо в Севилье, либо в Льерене (Эстремадура), приехал в Новый Свет в 1535 г., когда ему не было еще 13 лет, и провел там в общей сложности 17 лет. Значительная часть его жизни прошла в Новой Гранаде, в походах по провинциям Картахена и Попойан; в районе основанного испанцами города Картаго он получил энкомьенду, но бросил ее и отправился в Перу, где в конце 40-х годов принял участие в подавлении мятежа Гонсало Писарро под предводительством правительственного наместника президента Педро де Ла Гаски. Единственное вознаграждение, которое он получил за службу, стала должность хрониста. Видимо, Сьеса де Леон, начавший писать свою хронику еще в 1541 г. в провинции Попойан, пользовался архивами Лимы, однако основу его сочинений составили прежде всего личные впечатления и устная информация свидетелей и участников конкисты и гражданских войн.

В начале своего произведения Педро де Сьеса де Леон изложил четкий план задуманной им грандиозной «Хроники Перу», согласно которому она должна была состоять из четырех частей: первая посвящена описанию географии, природы, народов, поселений и городов Перу; вторая — истории и культуре инков; третья — открытию и конкисте; четвертая — гражданским войнам. Несмотря на то что Сьеса де Леон умер по возвращении в Испанию совсем еще моло-

дым, он успел осуществить весь свой замысел. При его жизни в Севилье в 1553 г. вышла первая книга под названием «Первая часть хроники Перу, в которой повествуется о демаркации провинций, дается их описание...» («Parte primera de la crónica del Perú. Que trata de la demarcación de las provincias: la descripción dellas...»). Остальные книги попали в Архив Индий и использовались главным хронистом Индий Антонио де Эррерой. Вторая книга — «Господство инков» — впервые вышла двумя изданиями — в 1870 и в 1880 гг., остальные части — в XX в. Из всех изданных хроник наибольший литературный интерес представляет первая книга, принадлежащая к значительным памятникам XVI в.

Сьеса де Леон принадлежал к тому разряду хронистов Индий, что, подобно Берналю Диасу дель Кастильо, вышли из простого, темного люда, из среды рядовых участников великих событий века, пробуждавших их сознание и таланты. В отличие от Берналя Диаса дель Кастильо Сьеса де Леон был достаточно грамотным человеком, но образование его было ограниченным, и он отдавал себе отчет в смелости своего мероприятия. «Дерзостью кажется, когда такой неумелый в писании человек, как я, пытается сделать то, на что другие не отваживались, тем более что я всегда был занят в походах. Но когда другие солдаты отдыхали, я всегда утомлял себя еще более писанием, и ни усталость, ни трудности походов по диким землям, горам и рекам, ни невыносимый голод и лишения — ничто не могло помешать мне в исполнении двух дел: писание и безупречная служба»².

Это характернейшее для человека нового времени осознание себя личностью, которая творит историю и активно осмысливает ее, совершает человеческий суд над происходящим, находит замечательно непосредственное воплощение в Сьесе де Леоне.

При том, что главное в сочинении Сьесы де Леона — это свежесть впечатлений и рассказа, он стремился, как того требовал жанр хроники, опереться на некую целостную концепцию истории открытия и завоевания Америки. Эта его концепция не отличается оригинальностью. Осторожность в формулировках и строгое следование официальной версии событий в Новом Свете говорили скорее не столько о полном с ней согласии, сколько о стремлении Сьесы де Леона ей соответствовать в интересах публикации своего сочинения.

Согласно Сьесе де Леону, повторявшему общие места имперской идеологии, Испания самым providением была избрана принести «свет евангелия» язычникам — задача, выполнение которой было омрачено, однако, «злоупотреблениями» конкистадоров, за что они были наказаны божьим судом. Этот свой тезис он повторял в окончании хроники и приводил список видных военачальников и малоизвестных феодалов-энкамендеро, которые примерно были наказаны богом за свои преступления, причем немалое их число нашли свою смерть, не без злорадства писал Сьеса де Леон, в животах индейцев.

Хотя образование Сьесы де Леона ни в коей мере не позволяло ему на равных с крупнейшими представителями споривших гуманистической и имперской партий принимать участие в полемике века, несомненно, он был знаком со всеми основными положениями, вокруг которых шла борьба.

Не противореча имперской концепции, он в то же время стоял на недвусмысленной позиции защитника индейцев. Об этом автор заявлял с первых страниц, отвергая всякий иной взгляд на индейцев, кроме как на братьев, происходящих от общих библейских предков. Другая характерная черта его общей позиции, связанная с прекрасным знанием предмета спора — культуры и быта индейцев, — это дифференцированный подход к различным народам, достигшим разного уровня общественного развития. В отличие от религиозных утопистов, утверждавших «природное христианство» индейцев, он обладал сугубо практическим взглядом на действительность, свободным как от идеализации, так и от интеллектуального догматизма. Та «правда», «истина», в которой клялся Сьеса де Леон, как и все историографы XVI в., была для него правдой очевидца, полагавшегося прежде всего на собственные знания и опыт.

Сьесе де Леону были свойственны все предрассудки своего времени, и, как совершенно справедливо заметил Х. Ле Риверенд³, для него, как и для большинства его соотечественников, охваченных «золотой лихорадкой», характерен взгляд «оценщика». Описывая тот или иной район Новой Гранады или Перу, он никогда не забудет заметить, богаты или не богаты эти земли золотом, какого оно качества и каковы здесь перспективы обогащения. Не преминет он упомянуть, что в некоем селении выменял у индейца золота настолько, сколько весил его медный топор. Однако все-таки для Сьесы де Леона главное совершенно в ином — вдохновленное жаждой познания стремление воссоздать, запечатлеть неведомый мир во всем его величии и необычности, стремление, в котором живо ощущение причастности к гармонии и величию мироздания в целом.

Эта позиция путешествующего созерцателя и исследователя мира является внутренним организатором композиции хроники, всего ее строя. Основой повествования у Сьесы де Леона всегда служат либо маршруты его собственных путешествий в составе испанских отрядов, либо систематизированные им природные маршруты, а в части, посвященной Перу, — «королевские дороги» инков, благоустроенные пути, связывавшие все основные четыре части Тауантинсуйо. Таков был и отчет описанного им материала. Так, когда Сьеса де Леон начал рассказывать о наиболее развитых районах государства инков, он, словно переводя дыхание, замечает, что «уже описал более тысячи двухсот лиг» (лига — 5572 м).

Описание, начинающееся с Новой Гранады, где Сьеса де Леон провел большую часть своей жизни в Америке, и оканчивающееся на южных границах Тауантинсуйо, имеет достаточно системный характер: география, морские и пешеходные пути, флора, фауна,

местные народы, их религия, обычаи, поселения, города и т. д. Как правило, особое внимание обращается на те моменты, которые оказывались в центре споров о человечности индейцев, — антропофагия и брачные отношения. Очевидно, в смысле точности, обширности и системности сведений о землях и о народах известной ему части Новой Гранады и Перу хроника Сьеса де Леона едва ли имеет себе равную. Системность описания порождает определенную монотонность, но она скрадывается непосредственностью повествования, которое, как и у других американских хронистов из простого люда, насыщено бытовыми подробностями, рассказом о случаях из походной жизни и взаимоотношениях с индейцами. Такова, например, история о некоем солдате Торибио, приобретающая характер моралистической притчи. В реке Торибио обнаружил большой камень, весь прорезанный золотыми жилами, и потащил его в лагерь, однако по дороге он увидел маленькую дикую собачку из тех, что индейцы употребляли в пищу; голодный солдат, пытаясь ее поймать, бросил камень, и тот свалился обратно в реку и был унесен потоком. И Сьеса де Леон заключает: голод, который испытывали испанцы, был столь велик, что, если бы тот камень был съедобным, все бросились бы снова его искать.

В другом эпизоде с явной иронией он рассказывает, как в одном селении индейцы при появлении испанцев разбежались кто куда и оставили на костре котел с каким-то варевом. Голодные испанцы набросились на еду и, только наевшись, обнаружили, что похлебка была из человеческого мяса. Но ушли они, заключает Сьеса де Леон с иронией, весьма сытыми.

Пафос объективности не изменяет Сьесе де Леону при описании диких лесных племен Новой Гранады, для характеристики которых он никогда не прибегает к уничижительным оценкам. Для него равно не приемлемы и первобытная жестокость индейцев, и изощренная жестокость испанцев, которые в погоне за «черным золотом» превращаются в «мясников»⁴. Нередко, пишет он, кабале индейцы предпочитают массовые самоубийства.

Если в части, касающейся Новой Гранады, преобладает первооткрывательский пафос, то при описании Перу, куда Сьеса де Леон попал уже в конце 40-х годов, взгляд первопроходца соединяется со взглядом историка, созерцающего окружающее в ностальгической ретроспективе. Автор восстанавливает картину культуры и жизни народов Тауантинсуйо до конкисты, не скрывая своего уважения и, более того, восхищения их достижениями, и одновременно рисует печальную реальность сегодняшнего дня.

Продвигаясь с севера на юг — от Кито до границ с Чили — по естественным природным маршрутам и по «королевским дорогам», Сьеса де Леон и здесь дает системные описания природы и культуры, рассказывает об основных городах (среди них такие центры древних цивилизаций, как Гуаякиль, Куско, Кахамарна, Тиауанако в стране аймара и многие другие), храмах, крепостях, строительных

достижениях инков, административном устройстве государства, службе гошцов-часки и обычаях переселения покоренных народов; дает предварительные сведения о мифологии, происхождении и основных праздниках инков, об их морали, законах; повествует о трудовых навыках и достижениях народов инкского края в сельском хозяйстве, с восхищением отзывается об их трудолюбии, подчеркивает объединяющее значение кечуанского языка как официального языка государства, его выразительность и лапидарность. Отношение к инкской культуре Сьеса де Леона совпадает с официальной идеологией инков, утверждавших свою цивилизаторскую миссию в этом районе Америки.

Вся парисованная Сьесой де Леоном картина носит открыто полемический характер, и нередко спор выплескивается на страницы повествования. Сьеса де Леон категорически отвергает утверждения о неполноценности природы тропической зоны, показывает богатство и плодородие местных земель, отрицает идеи неполноценности индейцев: греки, римляне, египтяне, вавилонцы тоже обожествляли быков, петухов, львов, планеты, «но они были уже людьми, а не зверями»⁵.

Сьеса де Леон считает благом насаждение христианства в Новом Свете, но не находит никакого оправдания жестокости, насилию и угнетению, которые при этом чинились. «Я оплакиваю все те беды, дурное обращение, жестокости, которые принесли вемые своей алчностью испанцы, не обращавшие внимания на благородство и великие достижения индейских наций, ибо все эти долины уже почти опустошены, а были так густо населены...»⁶.

Сьесу де Леона, носителя протонародного сознания, не столько привлекают красоты дикой природы, сколько праздничные и мирные картины возделанных полей, довольства и благополучия народа, хитроумные оросительные системы, аккуратные дороги, мастерство ремесленников и строителей, и для него совершенно невыносим вид разграбленной земли. Плодороднейшие долины, центры древних цивилизаций — Ика, Наска, Хауха и другие — предстают его взору обезлюдевшими, а вся земля изрыта, словно ранами: испанцы вскрывали инкские захоронения в поисках золота.

Следуя официальной политике, Сьеса де Леон пишет, что теперь, после подавления мятежей, в Перу воцарился порядок, даже сами индейцы говорили ему: «Теперь время веселое, доброе, похожее на то, какое было во времена Инки Тупака Юпанки»⁷. Однако вся воссозданная им картина Перу после конкисты противоречит этому. Реальным символом нового Перу у него предстает Потоси — город, который после открытия там огромных месторождений серебра превратился в апокалипсическое торжище, где в погоне за богатством смеиваются языки, пароды, обычаи, а бесчестье, измена, предательство, сутяжничество, разврат стали нормой жизни и всеобщим бичом и бедствием.

Сьеса де Леон, проведший половину и большую часть сознательной жизни в Новом Свете, является одним из самых ярких примеров «американизации» сознания поколения первопроходцев. О глубокой укорененности хрониста в Новом Свете говорит и его язык, в котором распространившиеся по всей Америке антилинизмы сочетались с кечуанской лексикой, свободно вводимой им в литературный обиход.

Одновременно с Педро Сьесой де Леоном в Перу находился другой крупный хронист — Агустин де Сарате. В отличие от Сьесы Сарате был образованным чиновником, и его взгляд на действительность далек от свойственного солдату-историку простодушного правдолюбия и демократизма.

Агустин де Сарате (Agustín de Zárate, 1504—после 1589), как он поясняет это в посвящении своей хроники Филиппу II, был секретарем королевского совета Кастилии, а в 1543 г. отправился в Перу в свите вице-короля Бласко Нуньеса Велы, который должен был ввести в Перу действие Новых законов и положить конец гражданским распрям. Сарате предстояло провести финансовую инспекцию королевской казны — задание весьма щекотливое, поскольку мятежники не раз запускали в нее руку.

В Перу Сарате попал в самый разгар восстания Гонсало Писарро, принимал непосредственное участие в событиях, участвовал в переговорах новых властей в Лиме с мятежниками. Там же Сарате начал хронику, но, как он пояснял, делать это ему приходилось украдкой: Гонсало Писарро мог его уничтожить, если бы узнал, что он ведет записи о происходящем.

В 1549 г., выполнив свою миссию, Сарате вернулся в Испанию, а там против него было возбуждено дело по обвинению в симпатиях к «писарристам». Через два года он был оправдан и снова вступил на финансовую службу. В 1555 г., находясь на службе в порабощенных Испанией Нидерландах, он издает в Антверпене свою «Историю открытия и завоевания провинций Перу и событий, которые там происходили...» («Historia del descubrimiento y conquista de las provincias del Perú y de los sucesos que en ella ha habido...»).

Совершенно очевидно, что обвинение в симпатиях к «писарристам» не могло не повлиять на авторскую позицию Сарате, а значит, и на концепцию хроники и ее стиль. В посвящении королю, как и все, он традиционно провозглашал своей единственной целью правду, но при этом замечал, что докопаться до «души истории» весьма сложно, ибо в Перу не было никого, кто мог бы объективно взглянуть на события: каждый был — кто за Писарро, кто за Альмагро, как в свое время в Риме — кто за Цезаря, кто за Помпея. С этим связано стремление Сарате к безличной объективности повествования и полный отказ от выражения собственной точки зрения. При этом объективизм и отрешенность Сарате далеки от провиденциализма средневекового хрониста, за ними скрывается скорее

осторожность опытного политика и литератора, а личностное начало находит выход в суровом, даже жестоким реализме, с каким он воссоздает кровавые распри в стане конкистадоров и борьбу королевской власти с обеими партиями мятежников.

Отличительная черта Сарате — здравомыслие и самостоятельность в суждениях по различным вопросам, вызывавшим споры среди хронистов. Хотя основная часть хроники посвящена гражданским войнам, в первых трех рассказывается об открытии и конкисте Перу. Сарате кратко воссоздает историю возникновения и Папаме конкистадорского «триумвирата», который составили Франсиско Писарро, Диего де Альмагро и священник Эрнандо де Люке. Об Альмагро автор не без сарказма замечает, что родители его неизвестны и поговаривают, что он был подброшен к дверям церкви, а воспитал его Эрнандо де Люке. В лапидарном стиле описывается история первых и неудачных походов, поездка Франсиско Писарро в Испанию за «капитуляцией» — договором с королем на открытие Перу, возвращение его с громкими титулами и правами на еще не открытые земли и начало распри с ним обиженного Диего де Альмагро.

Автор сообщает общие сведения о географии, природе и культуре Перу, при этом в описаниях Сарате всегда ощущается стремление развенчать устоявшиеся мнения, легенды и дать свою интерпретацию, исходя из позиций здравого смысла. Так, например, заслуживает внимания мнение чиновника-финансиста об ошибочных представлениях тех, кто полагает, что инки не знали цены золоту. В этом же ряду его суждение о том, что испанцам ни за что не удалось бы завоевать Перу, если бы не вражда, расколовшая страну на сторонников Атауальпы и Уаскара. Иногда, напротив, Сарате в известные эпизоды конкисты вводит сведения легендарного характера, подчеркнутые в устной традиции среди конкистадоров и их потомков. Так, например, описывая сцену пленения Атауальпы, он утверждает, что индейский правитель, поверженный в руках Библию, которую ему сунул в руки священник Вальверде, отвечал на требования ультиматума, что не может понять, как это бог или его наместник — папа могли подарить Перу испанцам, а затем пускаться в спор, доказывая, что не бог создал солнце и луну, а само солнце и есть бог и т. п.

Очень любопытно в историко-психологическом отношении его пояснение, как был ранен в руку Франсиско Писарро при пленении Атауальпы. Согласно Сарате, Писарро, стащивший Атауальпу с носилок за волосы и повергший его на землю, был ранен кем-то из самих испанцев: в пылу боя они, не забывая о главном предмете своих вожделений, отколупывали ножами куски золота, из которого были сделаны носилки инки.

Сарате избегает каких-либо прямых оценок, но по всей хронике разбросаны наблюдения и детали, которые выдают его то ироническое, то саркастическое отношение к делам, которые творили его

соотечественники в Новом Свете, хотя и позиция защитников индейцев не близка ему.

Несомненно авторское присутствие в удивительном и пикеском из хронистов не приводящемся эпизоде встречи индейцев и испанцев во время одной из первых их попыток обнаружить пути в неведомое Тауантинсуйо. Индейцы, разглядывая испанцев, кричали им, что они «бродяги, что на лице у них волосы (т. е. бороды. — авт.), что возникли они из пены морской и не имеют предков, ибо прибыли на воде, и почему они слоняются по миру, видимо, они большие лодыри, поскольку шгде не останавливаются, чтобы возделывать и засеивать землю»⁸.

Сарате приводит также, видимо, легендарную версию о казни Атауальпы, в которой главное место отводится вовсе не испанцам, а индейцу Филиппильо, переводчику Писарро, которого предводитель конкисты захватил еще в первом походе в Перу и возил с собой в Испанию вместе с другими раритетами, чтобы доказать королю действительное существование баснословных земель. Согласно Сарате, Филиппильо, влюбленный в одну из жен Атауальпы, умышленно искажал при переводе ответы инкского правителя, что и стоило ему жизни. Дает он и иную версию: оговор Атауальпы сторонниками Альмагро, который, видя, что весь выкуп поступает в казну Писарро, стремился убийством инки прекратить невыносимое для него зрелище фантастического обогащения своего соратника-соперника.

Тема взаимоотношений испанцев и индейцев совершенно исчезает из сферы интересов Сарате, когда он переходит к описанию распри, которые предстают здесь нитриг, убийств, подлостей, предательств, описанных, однако, как уже отмечалось, максимально отстраненно и без оценок персонажей. Эта отстраненность лишает повествование того литературного и психологического богатства, которым оно могло бы обладать. В то же время подобный стиль вполне вписывается в испанскую традицию романсового эпического повествования, отличающегося объективностью, лапидарностью, напряженностью и суровым драматизмом. Лучшим образцом стиля Сарате является сцена убийства губернатора Перу Франсиско Писарро метисом и сыном главы враждебной группировки Диего де Альмагро.

Исключительный интерес представляет глава «О привычках и особенностях маркиза дона Франсиско Писарро и аделантадо дона Диего де Альмагро», где даются их сопоставительные портреты в духе жизнеописаний Плутарха. Здесь и тонкость психологических наблюдений автора, и скрытая ирония, и понимание человеческих слабостей находят свое наиболее яркое выражение. Ни Писарро, ни Альмагро не умели ни читать, ни писать, во всем остальном, заключает Сарате, оба были весьма благородными персонами. Различие между ними в том, что Альмагро был тщеславен и кичлив, а Франсиско Писарро спокойно уверен и негромогласен в своих делах. Оба были консервативны в привычках, одежду носили самую простую,



Развалины Мачу-Пикчу. Дворец вьюст-весталок. Культура инков-кечуа

и только по праздникам Писарро надевал богатый кафтан, который ему прислал из Новой Испании Кортес. Наконец оба они предпочитали всем иным развлечениям игру в мяч. Писарро был таким большим знатоком игры, что играл, с кем придется, напролет целые дни, и от этого его могло отвлечь только известие о восстании индейцев, которое он бросался подавлять с поразительным рвением и умением.

В столь же отстраненной манере поясняет Сарате и причины мятежа Гонсало Писарро, провозглашенного прокуратором Перу и верховным военачальником. Сарате намечает подоплеку событий. Дело в том, что Новые законы, которые ехал проводить в жизнь вице-король Бласко Нуньес Вела, предусматривали в отношении перуанских конкистадоров особенно суровые меры: лишение тех, кто участвовал в гражданских войнах, всех привилегий, энкомьенд и земель. А поскольку не замешанных в борьбе не было, то такое решение воспринималось всеми конкистадорами, осознавшими себя хозяевами завоеванных земель, как настоящая тирания.

Перелом в процессе становления перуанского общества начался на рубеже 60—70-х годов, когда вице-королем Перу стал Франсиско де Толедо, опытный и решительный политик и государственный дея-

тель. Положение в стране определялось целым рядом факторов. Еще не была окончательно сломлена конкистадорская вольница, в Вилькапанмпе правили независимые инки, все еще был велик авторитет гуманистической партии. В начале 60-х годов Лас Касас выступал в Мадриде своего рода ходатаем и представителем кечуанских касиков, которые под руководством монахов обращались к королю с посланиями, содержащими просьбы о признании определенного суверенитета «естественных» индейских правителей, а тем самым и существования «двух республик» — индейской и испанской. Тип уже умерших Виторини и Лас Касаса определяли настроения и в начале 70-х годов.

Толедо объявил войну на все три фронта — против феодалов, против религиозно-гуманистической партии и против независимых инков. Вице-король обложил энкомендеро налогами, пресек вольности и развернул антиинкскую пропагандистскую кампанию. Главный ее тезис — утверждение незаконности инкской династии, что снимало вопрос о ее праве быть «естественными» монархами Перу. В 1571 г. Толедо запретил распространение трактатов Лас Касаса: анонимный публицист по его заказу написал «Защиту законности испанской власти в Индиях в ответ Бартоломе де лас Касасу», где доказывался тираннический характер династии инков. Этой же цели служил и проведенный по указанию Толедо «опрос» касиков подчиненных инками племен и замкнутых инков. Одновременно были предприняты военные действия против Вилькапанмпы, и после разгрома «орлиного гнезда» последний законный Единственный Инка Тупак Амару был с особыми жестокостями казнен в 1572 г.

Непосредственным образом с этими событиями были связаны деятельность и творчество другого крупного хрониста Перу — Педро Сармиенто де Гамбоа (Pedro Sarmiento de Gamboa, 1532—1592?).

Капитан, знаток космографии, астрономии и навигации, первопроходец и авантюрист, наконец, вольнодумец, Сармиенто де Гамбоа не раз привлекался к следствию инквизиции. Впервые это произошло еще в Новой Испании, где Гамбоа обвинили в практиковании «черной магии» и публично вынорили; в Перу, куда он переехал в 1557 г., его приговорили к публичному покаянию в кафедральном соборе Лимы. Как и у многих в ту пору, у Гамбоа была своя мечта — открыть легендарную страну Офир, где, по преданию, хранились мифические сокровища царя Соломона. Но организованная им в 1567—1569 гг. экспедиция в Тихий океан принесла иные результаты — открыла Соломоновы острова. Вице-король Франсиско Толедо пригласил ловкий и образованный капитан, и он был назначен «главным космографом» Перу. В свите Толедо Сармиенто де Гамбоа совершает инспекционную поездку по стране, одним из результатов которой был уже упоминавшийся «опрос» индейских касиков об отношении к инкам, принимает участие в разгроме Вилькапанмпы и в пленении Тупака Амару. В том же 1572 г. Толедо, чтобы пресечь обвинения против себя с любой противной стороны,

поручает Гамбоа написать такую историю инков, которая окончательно утвердила бы идею законности и справедливости их свержения.

Как и во всех подобных антиинкских документах, главный тезис написанной Гамбоа «Индийской истории» («Historia Indica») состоит в том, что инки были узурпаторами и тиранами, незаконно подчинившими себе народы и земли, составившие Тауантинсуйю. Гамбоа, пользовавшийся многочисленными документами и широким кругом информаторов, настроенных и за, и против инков⁹, оставил богатый по своему фактическому содержанию свод данных о легендарном происхождении инков, их клана, о династии правителей государства, об обычаях, культуре, экономике и т. п. Вошедший во вкус историографической работы Гамбоа в своих описаниях Тауантинсуйю явно выходил за пределы поставленной узкопрагматической задачи осуждения «ужасно дряхлой и жуткой тирании инков». Антиинкская позиция Гамбоа парадоксальным образом помогала в противовес идеализирующим проинкским версиям более реалистически воссоздать образ великого государства Тауантинсуйю. Потому если исключить общую пропагандистскую тональность сочинения Гамбоа и его вызывающие сегодня улыбку отрицательные характеристики правителей древнего Перу, то останется ценнейшее собрание фактов и легендарного материала, являющегося необходимым источником для его изучения.

О том, какое значение Толедо придавал этой антиинкской версии, говорит тот факт, что «Индийская история» была представлена на обсуждение остававшимся еще в живых представителям инкской династии. Собранные в Лиме последники инков в течение двух дней слушали «Историю» Гамбоа, которую (несомненно, под угрозой различных кар) они утвердили как «истинную».

После апробации «Индийская история» была послана в Испанию для издания, однако король в обстановке всеобщего возмущения жестокими действиями Толедо против Тупака Амару предпочел похоронить ее в архивах. Хроника Сармиенто де Гамбоа была обнаружена только в конце XIX в. в Геттингенской библиотеке и опубликована впервые на немецком языке в 1906 г.

Как подчеркивает Р. Ласо¹⁰, для истории имеет большую ценность не только историко-информационный материал, который содержит «Индийская история» и оставленные Гамбоа другие донесения и мемориалы, но и сам авторский образ, который встает со страниц его энергичной прозы. Это яркий образ человека, переполненного боьющей через край энергией и потрясенного в типичные для XVI в. химерические мечтания об еще не открытых богатых землях, и в то же время трезвого практика, эгоцентричного и тщеславного, но стремящегося самоутвердиться не ценой дворцовых интриг, а великими трудами и подвигами в поисках неведомых краев. «Я, благодаря богу, хотя самый худой из всех, более жилист, чем прочие, и с каждым годом воля моя становится все более твердой, а решим-

тельность в действиях все более скорой»¹¹, — такой автопортрет оставил Сармiento де Гамбоа в одном из своих донесений.

Последующие годы Сармiento де Гамбоа провел в опасных авантюрах (погоня за английским пиратом Ф. Дрейком по всему Тихоокеанскому побережью, путешествие в Магелланов пролив и т. д.), терпел кораблекрушения, вернувшись в Европу побывал в плену у англичан и французов, и наконец фискал, типичный для многих первопроходцев той поры, — напрасные обращения к королю за сомошествованием как ветерану открытий в Новом Свете.

Крунейшим христином Перу и всего континента стал монах-иезуит, теолог Хосеф де Акоста (Joseph de Acosta, 1540—1600). Родился он в Медина-дель-Кампо, учился в иезуитском колехио, рано вступил в орден, получил солидное образование в университетах Аликала-де-Энарес и Паленсии, преподавал, выехал в Перу в 1571 г. В 1573—1574 гг. постоянно разъезжал по стране, сопровождал Франсиско Толедо и его экспедиции против восставших индейцев чиригуано, стал ректором Лимского колехио, организатором ряда иезуитских учебных заведений, одновременно собирал материал для своих будущих трудов.

Наиболее активный творческий период Акосты приходится на 80-е годы, когда после энергичных мероприятий вице-короля Толедо начиналась своего рода «повторная христианизация» народов Перу. Приводилась она под руководством епископа-устроителя Торибьо де Магровехо (это был своего рода перуанский вариант Хуана де Сумарраги в Новой Испании). В 1582—1583 гг. состоялся важный для последующего развития 3-й Лимский церковный собор, в решениях которого прозвучали традиционные осуждения «излишеств» феодалов-энкомендеро. Собор заново активизировал вопросы, связанные со спорами о человечности индейцев, и постановил проводить христианизацию на местных языках.

Одной из первых книг, вышедших в Лиме в 1584—1585 гг., был трехязычный (испанский, кечуа, аймара) «Катехизис и изложение христианской доктрины», предназначенный для христианизации индейцев. Автором текста на аймара был монах-иезуит Блас Валера, создатель утерянных записок, известных под названием «История индейцев, их обычаев и умиротворения» и широко использовавшихся Инкой Гарсиласо де ла Вегой; испанский и кечуанский текст был написан Акостой.

К тому времени Акоста уже хорошо изучил Перу и в 1581 г. написал на латыни трактат «О природе Нового Света» («De Natura Novi Orbis», первое издание — 1588 г.). Этот трактат в переводе на испанский язык составил начальную часть обширной хроники «Естественная и нравственная история Индий» («Historia natural y moral de las Indias»), которая относится не столько к локальным перуанским хроникам, сколько к разряду монументальных трудов, где обсуждались самые острые проблемы века конкисты.

Начатая в Перу «Естественная и нравственная история Индий»

была закончена Акостой после возвращения в Европу и вышла первым изданием в Севилье в 1590 г. Сразу же после издания его труд получил широкое признание и вышел в переводах на итальянский, французский, английский, немецкий, голландский языки и на латыни. Исключительный интерес, который вызвала к себе «История» Акосты, несомненно, объясняется прежде всего ее актуальностью.

Проблематика «Истории» Акосты была самым тесным образом связана со всем тем кругом полемических научных и гуманистических вопросов, по которым в ожесточенном споре сталкивались партии Бартоломе де Лас Касаса и Хуана Хинеса де Сепульведы. Основные труды главных участников спора («Апология» Сепульведы и «Апологетическая история» Лас Касаса) остались неизданными, Акоста же вынес на широкую публику всю спорную проблематику. Более того, он предложил свое и в определенном смысле итоговое решение ряда коренных вопросов, естественно, на том уровне, на котором это было возможно в рамках испанской гуманистической традиции XVI в., скованной религиозной схоластикой. В отличие от Лас Касаса, мысль которого эволюционировала в сторону идей естественного права, Хосеф де Акоста (по парадоксальному, но, в сущности, верному определению Э. О'Гормана) в век, когда шла ожесточенная борьба между религиозной схоластикой и принципиально враждебным ей мировоззрением нового времени, принадлежал к «мыслителям, представлявшим наиболее передовые круги испанской контрреформации, которые стремились воспринять новые идеи, насколько это им позволяли религия и представления о мире, основанные на ее догматах»¹².

Хотя основу воззрений Хосефа де Акосты о природе и человеке составляли схоластический аристотелизм, Библия и учения «отцов церкви», самостоятельность мысли Акосты определяла (естественно, в границах допустимости) достаточно критическое отношение к догмам и даже придавала его изысканиям оттенок независимости и интеллектуального эпикурейства. Впоследствии его «История» была высоко оценена таким выдающимся естествоиспытателем, как Александр Гумбольдт.

Внутренняя полемическая направленность «Естественной и правдивой истории Индий» против идей неполноценности природы и неполной человечности населения Нового Света (труды Фернандеса де Овьедо, Хинеса де Сепульведы и Лопеса де Гомары) была тесно связана с опытом непосредственного изучения природы Америки и культуры индейцев, приведшего Акосту, как и многих других, к своеобразной «американизации» сознания и превратившего его в союзника и защитника Нового Света.

Однако главная заслуга Акосты состояла не столько в той обширной информации о природе и культуре инков-кечуа и ацтеков, которую он привел в своей «Истории», — существовало множество ценных источников — сколько в том, что он «заполнил для европейцев большую лауну в обширном историческом процессе интеллек-

лектуального осмысления Нового Света как новой реальности, открывшейся европейскому миру в XVI в.»¹³.

Обладавший исключительным даром систематизированного мышления, Акоста построил свой труд на основе прочной внутренней логики. В предисловии к читателю он писал: «Хотя Новый Свет уже не столь нов, а скорее стар, ибо много о нем было сказано и написано, все же мне кажется, что мою Историю можно считать в некотором смысле новой, поскольку отчасти это история, отчасти одновременно философия, и описывается здесь не только природа, но и вещи, порождаемые свободной волей, т. е. дела и обычаи людей»¹⁴. Так Акоста объяснил принципиальную методологическую новизну своего труда, которая состояла в стремлении дать представление о природе, населении Нового Света и его истории во взаимосвязи, а тем самым ответить на всю массу вопросов о ранее неизвестной части света, поставивших в тупик традиционное знание.

Акоста, прекрасно владевший аристотелевской схоластикой, библейской догматикой и патристикой, исходя из традиционных геоцентрических представлений об универсуме и о положении в нем Земли, вписал Новый Свет в земную географию как ее органическую часть. Отвергнув представления о существовании в противовес «орбе террариум» (т. е. Старому Свету) «орбе альтериус» (земной «изнанки») и живущих там антиподов, он с изящной простотой показал сущностное единство Земли, представляющей собой не механическую сумму «частей» света, а взаимосвязанную систему когнитивтов. С улыбкой пересмотрев широко использовавшиеся туманные сведения библейского происхождения, из античных и средневековых источников (Аристотель, Платон, Сенека, Страбон, патристика) о существовании на Западе некой земли (Атлантида, Туле и др.), он отверг утверждения о том, что индейцы не составляют части рода человеческого, поскольку их предки не могли прибыть туда на Ноевом ковчеге. Отверг он и идею, согласно которой предки индейцев прибыли в Новый Свет из Старого через Атлантический океан. С его точки зрения, люди появились в Америке в результате миграции из Старого Света северным путем, где, по его предположению (позднее подтвердившемуся), «Старый и Новый Свет не во всем разделены и отдалены друг от друга»¹⁵. Согласно представлениям Акосты, заселилась Америка сравнительно недавно миграционными потоками кочевых племен, двигавшимися с севера на юг, а впоследствии возникли развитые государства Перу и Мексики.

Далее, исходя из идей единства земного шара, он рассмотрел природу Нового Света по традиционным аристотелевским позициям: простые элементы (земля, вода, воздух, огонь) и смешанные элементы (минералы, растительный и животный мир) и показал сущностное «равноправие» природы Нового и Старого Света. Особое внимание Акоста уделил полемике с традиционным тезисом о не обитаемости или негодности для жизни тропической зоны, многократно использовавшимся в спорах о Новом Свете для доказатель-

ства неполноценности его населения. Свои рассуждения он заканчивал сравнениями, ставшими уже общим местом новой американской метафорики: если невозможно утверждать, что земной рай помещается в Америке, то не будет ошибкой сравнить земли Нового Света по их плодородию и щедрости с Елисейскими полями или с мифической Атлантидой.

Обосновав единство и равноправие природы Нового и Старого Света, Акоста пояснял, что Америка нова не столько по своей природе, сколько по своей истории и по обычаям людей, изучению которых и были посвящены последующие книги.

В прологе к этой части и далее Акоста вступал в полемику со сторонниками идеи животной сущности индейцев или их неполноценности. Весь последующий материал служил для доказательства как полной человечности индейцев, которая заключалась для него в том, что они обладали и умом, и «бессмертной душой», ибо имели представление о существовании высшей божественной силы, так и существования индейской культуры, «создавшей множество вещей, достойных восхищения»¹⁶.

Акоста систематизировал все известные ему сведения о религии, социальном устройстве, обычаях, искусстве самых крупных индейских цивилизаций — «империй» инков-кечуа и ацтеков и вслед за Лас Касасом, чей труд «Апологетическая история Индий», несомненно, не был ему известен, воссоздал обширную панораму культуры этих народов, причем впервые в сравнительно-сопоставительном плане.

Далекий от апологетики Америки и индейцев, Акоста стремился трезво осмыслить опыт индейских цивилизаций. В этом отношении он приходил к выводу, что достижения европейской античной древности были выше, в то же время он считал совершенно справедливым сопоставление с ней культуры индейцев как близкой по своему историческому уровню. Если бы индейцы жили в те времена, сегодня их уважали бы так же, как сегодня уважают греков и римлян, заключал он. По мысли Акосты, подобно тому как Древний Рим в высшей точке своего развития оказался готовым к восприятию христианства, так и «империи» инков и ацтеков божественной волей были подготовлены к «истинной» вере.

По Акосте, вся история единого рода человеческого божественным провидением движима в направлении ко всемирному христианству. Способствовало выполнению «великой миссии», возложенной на Испанию, распространение в империях ацтеков и инков «общих языков»; наконец, рука провидения виделась ему и в том, что ко времени появления испанцев в обоих государствах шли междоусобные войны, без которых, с прагматической трезвостью замечал он, испанцы не смогли бы столь легко и столь малыми силами покорить их. Примером тому является Чили, где испанцы не могут победить арауканцев. Провиденциалистская концепция истории доказывалась Акостой на материале истории ацтеков, которую он излагал в по-

следней книге, представлявшей своего рода приложение, написанное на основе материалов, предоставленных ему новоиспанским иезуитом Хуаном де Товаром.

Отношение к инкам-кечуа, их исторической роли, культуре фактически на всем протяжении XVI в. являлось основной темой споров хронистов Перу. Особая острота этой темы, далеко не всегда выходившей на поверхность, но неизменно определявшей общие позиции авторов, объяснялась тем, что за ней скрывался еще более острый вопрос о законности или незаконности испанской конкисты. Защитниками инков, как правило, оказывались либо выходцы из поколения первопроходцев и первых конкистадоров, в той или иной мере «американизировавшиеся» и укоренившиеся в Перу, либо метисы с инкской кровью и чистокровные выходцы из инкской династии.

К историкам, хорошо знавшим мир кечуа и чувствовавшим себя в нем как в своей привычной среде, относится Мигель Кабельо Бальбоа (1530—1535—1608). Его хроника «Южная смесь» («*Miscelánea austral*»), законченная к середине 80-х годов, содержала, помимо истории инков и конкисты, ряд местных эпико-мифологических сюжетов, в том числе вариацию сюжета известной кечуанской драмы «Апу-Ольянтай».

Ценные сведения о культуре инков содержала написанная в 90-х годах хроника Мартина Морруа «Происхождение и генеалогия королей Перу, их деяния, обычаи» («*Origen y genealogía de los reyes del Perú, sus hechos, costumbres y gobierno*»). Монах Мартин Морруа, типичный представитель века конкисты, далеко не чуждавшийся эгоистических интересов и светских радостей жизни, разнообразил свою хронику куртуазно-пасторальными мотивами. Высказывалось предположение, что сочинение Морруа отчасти является вольным переложением хроники индейца Фелипе Гуамана Помы де Айалы, который обвинил монаха в непотребном поведении и посягательстве на его жену.

Глубоко укоренившимся в перуанском мире предстает Хуан Диес де Бетансос (1510—1576). Он был женат на дочери Атауальпы, хорошо знал кечуанский язык и, используя, очевидно, устные инкские источники, написал «Краткий обзор и описание рода инков» («*Suma y narración de los incas...*»). Инкский миф о происхождении династии правителей Тауантинсуйо изложен им объективно и в целом сочувственно.

Еще более глубоко, кровно связанными с инкской историей предстают сочинения хронистов-метисов, как, например, Кристобаль де Молина «из Куско» (1529—1585), сына конкистадора и индейки, также хорошо знавшего кечуанский язык, и Инки Гарсиласо де ла Вега, также сына испанского идадьго и индейки из рода инков. Гарсиласо де ла Вега, вступивший в полемику по самым коренным вопросам культуры XVI в., стал крупнейшим писателем Латинской Америки (см. ч. II, гл. 11), Кристобаль де Молина был всего лишь

добросовестным хронистом. В своем сочинении 70-х годов «Повествование о сказаниях и обрядах инков» («Relación de las fábulas y de los ritos de los incas») он избегал оценки культуры индейского населения.

Прямо противоположные позиции в оценке исторической роли династии инков занимали такие писавшие по-испански хронисты-индейцы, как Титу Куси Юпанки и Фелипе Гуаман Пома де Айала. Титу Куси Юпанки, незаконный сын Инки Манко, ставшего верховным правителем при поддержке испанцев, а затем поднявшего всеобщее восстание, в 1560 г. написал «Донесение о конкисте Перу и деяниях Инки Манко» («Relación de la conquista del Perú y de los hechos del Inca Manco»). Титу Куси Юпанки преисполнен гордости за свою принадлежность к роду властителей Тауантинсуйо и с этой позиции утверждает узурпаторскую сущность власти как Атауальпы, так и испанцев. Гуаман Пома де Айала, принадлежащий к неинкскому индейскому роду, видит и в инках, и в испанцах тиранов. В изображении Помы де Айалы история и современное состояние Перу предстают впечатляющей исторической драмой.

Сведений о жизни Фелипе Гуамана Помы де Айалы (Felipe Guamán Poma de Ayala, 1532—1533?—1615), помимо содержащихся в его хронике, не сохранилось, а те, что он приводит сам, во многом путанны и неточны. Одним из постоянных мотивов его хроники является стремление восстановить и утвердить славу своего древнего рода, роль и значение которого в древней истории Перу, несомненно, сильно преувеличены. Согласно сведениям Гуамана Помы де Айалы, он является потомком рода Яровильков из Уануко (область в Центральных Андах), история которого восходит к древнейшим доинкским временам. После того как инки подчинили себе все местные племена, они оставили Яровильков править своим народом и, более того, поставили их в положение второй по значению после инков династии. Дед Помы, по его утверждениям, входил в Совет Инки и был вторым лицом в государстве, а один из его сыновей женился на младшей дочери Инки Тупака Юпанки. От этого брака и родился автор хроники.

Пома де Айала сообщает, что дед был сожжен в Куско Писарро и Альмагро, которые требовали от него золота, а отец, который по наследству также входил в высшую администрацию, Мартин Гуаман Мальке де Айала, напротив, сотрудничал с испанцами. На стороне королевской власти он принимал участие в борьбе с конкистадорами-мятежниками, в одном из сражений с Гонсало Писарро спас от смерти испанского капитана Луиса Авалоса де Айалу, и тот, побратавшись со спасителем, передал его роду свою фамилию. Затем отец хрониста участвовал в разгроме Вилькапампы и в пленении Тупака Амару, однако постепенно он утрачивает свои позиции и заканчивает свою жизнь смотрителем и служкой госпиталя для индейцев в Куско, основанного отцом выдающегося хрониста-метиса испанцем Себастьяном Гарсиласо де Вегой.



Титул хроники Гуамана Помы де Айалы «Первая новая хроника и доброе правление»

Сам Фелипе Гуамап Пома де Айала в детстве жил с отцом в Куско, но большую часть жизни провел в родных местах в городке Сан-Кристобаль-де-Сунтунто (район Луканас древней провинции Андамарка в Центральных Андах), получил начатки знаний от брата-метиса, ставшего священником (его отец — спасенный капитан Айала), помогал ему в службе, имел земли, был помощником коррехидора, служил переводчиком, во времена правления Франсиско Толедо в качестве переводчика участвовал в его инспекционной поездке по стране, принимал участие в разрушении традиционных захоронений инков, в уничтожении религиозных монументов,

наказаниях «колдунов» и т. п. Затем по неизвестным причинам он становится изгоем, лишенным земель, и от 20 до 30 лет скитается по родным провинциям, превратившись в защитника индейцев, пишет от их имени жалобы, мемориалы, протестует против угнетения.

Патетическая картина финала жизни воссоздана самим Помой в конце хроники: 80-летним старцем он возвращается в родной городишко, находит его в полном разоре, выступает с обвинениями против коррехидора, за что его снова изгоняют, и Пома де Айяла отправляется в Лиму, взяв с собой хронику, чтобы представить ее вице-королю для отправки в Испанию. В Лиме он живет в полной нищете, скитается по чужим домам и, очевидно, в 1615 г. умирает. Хроника Гуамапа Помы де Айялы все-таки попала в Испанию, но оставалась совершенно неизвестной до 1908 г., когда в библиотеке Копенгагена ее обнаружил Ричард Питшман; первое, факсимильное издание вышло в Париже в 1936 г. и сразу же было оценено как ярчайший исторический и художественный памятник XVI в.

Рукопись сочинения Помы де Айялы, названного им «Первая Новая хроника и Доброе правление» («El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno»), содержала более тысячи страниц, из которых примерно 450 занимали рисунки с пояснительными надписями. Рисунки Помы, отличающиеся примитивизмом, несли важную идейную и художественную нагрузку в его сочинении. Высказывались даже мнения, что главное в произведении Помы де Айялы — именно рисунки, однако, хотя они действительно имеют самостоятельное значение, функция их в разных частях неодинакова: в первой части хроники рисунки играют явно иллюстративную роль, а в последующем приобретают много большее значение.

Неоднократно высказывались негативные мнения, лишённые исторической объективности, о стиле и языке хроники. Действительно Фелипе Гуаман Пома де Айяла владел испанским языком слабо, не знал он ни синтаксиса, ни орфографии, словарь его не богат, испанский текст густо пересыпан фразами и выражениями на кечуа, аймара и других языках и диалектах, испанские слова транскрибируются нередко согласно кечуанской фонетике. Однако это не билингва, а феномен языкового эклектизма, причем именно этот чудовищный языковой, а следовательно, и мировоззренческий, и идейный эклектизм Помы де Айялы как раз и представляет исключительный интерес как живое свидетельство эпохи встречи и столкновения двух миров, катастрофических сдвигов, ломки традиционных воззрений, той напряженной духовной и культурной ситуации, которая стала исходной точкой в длительном процессе формирования новой культуры. Наконец, летопись Помы де Айялы — это ярчайшее историческое свидетельство чудовищной социальной реальности Перу в эпоху христианизации и колонизации индейского населения древнего Тауантинсуйо, увиденной и запечатленной его законным потомком и наследником.

Несостоятельны и упреки в адрес Помы де Айалы относительно точности исторических сведений. Произведение Помы де Айалы не может служить историческим источником прежде всего потому, что по своему жанру это не собственно хроника, какие писались историографами-испанцами. «Новая хроника и доброе правление» — это синкретическое по своей природе сочинение, соединившее элементы историографического труда (как его себе представлял автор по каким-то известным ему образцам), предания, автобиографии, делового документа, мемориала, обличительного памфлета, сатиры, и в своем единстве оно даст нам не столько свод исторических сведений, сколько «сумму» сознания, мировоззрения индейца, причем (в отличие от такого образованного историка, каким был, скажем, писатель-метис Инка Гарсиласо де ла Вега) лишь в относительной мере владеющего начатками испанской культуры. Сознание Помы де Айалы, хотя он считает себя христианином и пишет по-испански, является, по сути дела, также синкретичным образованием, в котором сменялись формы исконного мифологизированного мышления и нового — христианского — мифологизма и европейских этических установок. В лице Помы де Айалы, который, написав свою хронику, совершил «интеллектуальный подвиг»¹⁷, сам народ получил в XVI в. возможность рассказать о своем прошлом и настоящем.

Очевидно, что главным и, более того, едва ли не единственным источником исторических сведений автора «Новой хроники и доброго правления» не только о доиспанском периоде, но и о периоде конкисты являются устные предания, народная молва, эпико-мифологические источники, причем инкского происхождения. В то же время, чтобы вполне оцепить идейную направленность его древнейшей истории Перу, следует учитывать общую идеологическую позицию автора, которая определяется, во-первых, осознанием себя принадлежащим новой, христианской культуре, новой империи — испанской, во-вторых, антиинкскими настроениями.

Пома де Айала от священников, с которыми он общался (в том числе и от своего брата-метиса), знал основной круг вопросов, вокруг которых шли споры о Новом Свете, происхождении индейцев и их «природе», ему были известны тезис провиденциального смысла истории, идеи о единстве мира и рода человеческого и т. п. Он высказывается по всем этим вопросам, переплетая древнейшие индейские мифы с библейской догматикой и увязывая их между собой самым произвольным образом. В итоге возникает новая мифологическая «теория», призванная в первую очередь утвердить человеческую природу и полноценность индейцев.

Текст сочинения Помы де Айалы местами малопонятен и допускает различные толкования. Однако исходная позиция Помы де Айалы сводится к тому, что первые индейцы являются потомками Адама и Евы и их появление в Америке связано со всемирным потопом и Ноевым ковчегом. Перволюди, жившие в первую из четы-

рех эр, которые насчитывает доиспанская история, назывались «уари уиракоча», т. е. «уиракочи», как именовалось верховное божество древнейших народов Перу, в том числе у инков. Уиракоча, согласно одному из мифов (близкому мифу о Кецалькоатле у народов Месоамерики), был бородатым и белым человеком. В XVI в. появление испанцев инки-кечуа ассоциировали с предсказаниями о возвращении Уиракочи, почему за испанцами на долгий период и закрепилось название «виракочи».

Потомки Адама и Евы, забыв культурные навыки, письмо, которым они владели, жили в состоянии изначальной невинности, голые, в пещерах, но без идолопоклонства, сохраняя «тьму», или память, о всевышнем создателе. Виракочи принесли перволюдям трудовые навыки, плуг и представления о всевышнем.

Вслед за эрой виракоч следуют еще три, во время которых развитие цивилизации идет по восходящей линии (создание искусственных террас, орошение земли, ткачество, приручение зверей, плавка металлов); наконец, в четвертую эру, когда изобретается оружие, начинаются войны и покорение соседних племен, процветает династия Яровильков, тотемические имена которых Пума (Пома) и Сокол (Гуаман) и взял себе в качестве фамилии автор хроник. Именно Яровильки, согласно Поме де Айала, создают в доинкский период «империю» из «четырёх частей света» (т. е. Тауантинсуйо) и ее административную систему. В описании Помы четвертая эра предстает «золотым веком» индейцев, эпохой справедливости, благополучия, высокой морали и духовности, выражающейся в стихийной вере в существование единого бога-создателя.

Затем наступает инкский период, причем первые инки (и это, видимо, дань своей родне по инкской линии) выводятся Помой из рода потомков законных виракоч, но последующие, начиная с легендарного Манко Капака, который, согласно официальной инкской мифологии, был основателем династии инков, оказываются потомками брака от неизвестного отца и андской ведьмы. Отчетливая антиинкская позиция связана как с претензиями Помы утвердить историческое первенство своего рода, так и является данью христианизированного индейца официальной испанской политике своего времени.

Пома негативно описывает биографии основных инков, обвиняет их в жестокости, именно инкам он вменяет в вину обожествление солнца и луны, введение идолопоклонства, которое затмило «тьму» истинного бога, представляет историю создания инками своего государства как историю жестокого покорения исконного населения. Сведения об инкском государственном устройстве, их законах, моральных устоях, трудовых навыках и т. п. не отличаются особой оригинальностью, в то же время замечательно точны сведения о празднествах, танцах, фольклорной культуре. Пома приводит ряд ценнейших памятников — фольклорных песнопений. Важнейшим

элементом идейно-художественного единства произведения являются рисунки, изображающие обычаи, религиозные обряды, паряды, празднества, сельскохозяйственные работы в инкский период.

При этом характерно, что, хотя автор осуждает инков, даже инкский период предстает как период упорядоченной жизни на основе закона. Хотя инки жестоки, но и при них не было того общественного распада и разложения, какое происходит в испанский период, который иронически назван Помой «добрым правлением».

Как уже отмечалось, позиция Помы происпанская, однако в его сознании добродетельная имперская власть находится где-то за пределами видимого мира, видимый же мир, в котором он живет, — это мрачный, жуткий апокалипсис, подлинный ад мучений, беззакония, самого грубого угнетения и попрания человеческих прав. Вопреки официальным патерналистским установкам испанской власти и церкви индейцы в изображении Помы оказываются выведенными из человеческого круга.

История испанского периода начинается с конкисты. И здесь полагаться на точность сведений Помы не приходится. Это не история, а легенда о конкисте, как она запечатлелась в мифологизированном сознании индейцев. Таковы, например, эпизоды прибытия испанцев-виракоч. Инка Уйана Капак посылает часки-гонца, чтобы узнать, чем питаются пришельцы, а те поносят ему, что золотом и серебром. Индейцы считают, что не только испанцы, но и их лошади являются верховными существами, и посылают в услужение женщин и людям, и животным. В их представлении виракочи-испанцы не спят и день, и ночь «разговаривают» со своими бумагами-кэлька (т. е. читают).

Исключительный интерес представляет описание пленения Атауальпы и разгрома индейцев в Кахамарке. Из него следует, что мифологический страх и оцепенение индейцев были немаловажной причиной их поражения. В описании Помы испанцы, с развевающимися плюмажами несущиеся на страшных конях, предстают педождолимой силой, наводящей всеобщий ужас. Хотя Пома отрицательно относится к инкам, в описании пленения Атауальпы и казни инки он на его стороне. Все поясняется одним коротким словом: испанцы «украли» все богатства индейцев. Пома (подобно Лас Касасу) точно видит главную цель испанцев. Весть об открытии страны, где все из золота и серебра, вызывает в Испании бурную радость, шумные празднества и порождает всеобщую алчность. Все «как бы во сне только и повторяли: Индия, золото, серебро, Перу, и даже музыканты пели романс об индейцах, золоте и серебре». «Император, губернаторы, оидоры, президенты и епископы, и священники, и монахи, и испанцы, и сеньоры — все только и твердили: Перу и Перу»¹⁸. Начинается эра господства испанцев.

Часть, посвященная колониальному Перу, — это уже не мифологизированная картина, а реальная действительность, остро пере-

живаемая Помой де Айалой, который наблюдает разорение родного края, массовый мор и гибель индейцев, опустевшие села и долины, бегство индейцев в горы, где они возвращаются к язычеству. «Погибли индейцы, опустели селения». Повествование перерастает в крик боли. Постоянный рефрен «Нет выхода!», «Нет спасения!» сопровождает все описания современной жизни индейцев, которые предстают жертвой хищников — представителей власти, каждый из которых сравнивается в духе кечуанских народных басен с соответствующим персонажем-животным. Коррехидор — это змей, душачий индейцев, феодал-энкомендеро — лев, священник — хитрый лис, писец — пройдоха кот, индейские касики, назначенные испанцами, — крысы, день и ночь грызущие бедняков. Соответствующий рисунок сопровождает это развернутое сравнение. Рисунки Помы в данной части и приобретают самостоятельное значение, не теряя в то же время связи с текстом. Их сюжеты: угнетение, унижение, наказание, развращение индейцев. Само же сочинение утрачивает структуру хроники и превращается в социальный памфлет, смешанный с чертами мемориала, содержащего главные предложения о реформах.

Предложения Помы де Айалы связаны с официальными установками власти на этническое разграничение слоев населения колонизованной страны и сохранение индейской общины в целях удобства ее эксплуатации. Но, озабоченный иной мыслью — как сохранить индейское население, он предлагает города отвести для испанцев, метисов и мулатов, а для индейцев — деревню, где будут сочетаться традиционные общинные порядки с христианизацией населения, обязательным изучением испанского языка и т. п.

Совершенно очевидно, что своеобразное промежуточное положение Помы де Айалы как христианизированного индейца, приобщившегося к новой культуре, ставило его в двойственное положение по отношению к испанцам, но за его видимой лояльностью бурлит яростная мятежная сила. Так, однажды, словно забывшись, Пома требует, чтобы испанцы, эти «митимаэс» Кастилии (так называли инки переселявшиеся ими пародности), убралась в Кастилию, а негры — в Гвинею. В представлении Помы де Айалы метисация населения ведет к исчезновению его народа.

«Некоторых эта хроника заставит заплакать, других — смеяться, у кого-то она вызовет проклятия, одни будут вызывать к всевышнему, другие с презрением захотят разорвать ее, мало кто захочет держать ее в руках»¹⁹, — так писал Пома де Айала, вполне осознавая взрывчатую силу своего произведения.

Стабилизация положения в Перу создала условия для развития городской и придворной культуры, прежде всего в городе Вальдивия, или Лиме, как он стал позднее называться. Первые театрализованные представления давались здесь уже в середине века. Так, в 1550 г. въезд в Лиму Гонсало Писарро был отмечен театральным

праздником на улицах города, аналогичные представления разыгрывались и в честь его победителя Педро де Ла Гаски. Позднее наступает время профессиональных трупп и драматургов, среди которых наиболее известными были комедиограф Флорестан де Ласарте и глава труппы Алонсо Родригес де Гусман.

Дворец вице-короля, основанный в первой половине столетия университет, епископат становятся культурными центрами, притягивающими к себе испанских литераторов, рискованных переплыть океан. В Перу жил, прежде чем отправиться в Новую Испанию, Матео Росас де Окендо (см. ч. II, гл. 7). Ему принадлежат сатирические стихи, свидетельствующие о вражде между креслами и испанцами. Жил в 90-х годах в Перу и плодовитый испанский писатель, комедиограф, повеллист, поэт Луис де Бельмонте Бермудес. Но, видимо, важнее была роль Энрике Гарсеса, испанизированного португальца, жившего в Лиме во второй половине XVI в. Здесь он перевел на испанский язык «Сонеты и канцоны поэта Франсиско Петрарки», за что удостоился высокой оценки Сервантеса; переводил он также Камозенса.

В два последних десятилетия XVI в. в Лиме начинает возникать собственно литературная среда, которую составляют не только испанцы, но и креолы. По некоторым сведениям, уже тогда в Лиме существовала Южная Академия поэтов. Однако достоверные сведения о ней относятся к XVII в.

* * *

Литературный процесс Перу XVI в. включал в себя также и еще одно важное явление — зарождение литературно-письменного творчества кечуа на основе латинского алфавита. Как и в иных районах континента, создание алфавита вызывалось в первую очередь чисто прагматическими задачами, связанными с кампанией христианизации²⁰.

В Перу церковь столкнулась с таким важнейшим фактором культуры, каким был сам язык кечуа — «руна-сими» («человеческий язык»). Широчайшее распространение этого языка, его высокая престижность (как государственного языка Тауагинсуйо) в общественном сознании коренного населения, причем не только кечуазычного, делали беспочвенными всякие надежды на быструю испанизацию покоренных племен и народностей и, напротив, толкали колониальные власти и церковь на использование кечуа (как и языка аймара) в качестве важного средства распространения христианского учения.

Изучение «общего языка» Перу начали доминиканцы Доминго де Санто Томас (автор «Грамматики кечуа», изданной в Вальядолиде в 1560 г.), Мартин Викториа и др. При Филипе II были учреждены должности переводчиков при административных службах. Официальным переводчиком был, в частности, Диего Гонсалес де Оль-

гин, автор «Кечуанского словаря» и «Грамматики общего языка Перу» (Потоси, 1575 г.). В Лиме и в Куско были созданы специальные школы для детей индейской знати, в 1580 г. была образована кафедра языка кечуа в лимском университете Сан-Маркос.

Для распространения христианства, как и везде, нередко использовались исконные местные жанры, формы, образы, сюжеты, традиционные праздники (как, например, земледельческий праздник Инти-Райми, совпадавший по времени с праздником Тела Христова); используя жанр древнеинкского гимна хайли, священники (а чаще выполнявшие их «социальный заказ» метисы-стихотворцы) создавали религиозные песнопения. Однако к использованию традиционного местного материала испанское духовенство прибегало в Перу гораздо реже, чем то было в Месоамерике. Объяснялось это, очевидно, и тем, что по-настоящему кампания христианизации в Перу разворачивалась уже в эпоху контрреформации, которая исключала возможность широкого взаимодействия этнокультурных традиций на почве религиозной деятельности, и тем, что инки-кечуа с особым упорством сопротивлялись пришельцам. В связи с этим в Перу гораздо большее распространение получили прямые переводы на кечуа испанских духовных стихов и песнопений. Сохранилось имя одного из таких переводчиков — монаха-францисканца, метиса Луиса Херонимо де Орбе, переложившего на кечуа семь католических текстов²¹. Широко использовалось макароническое стихосложение, при котором чередовались строчки на кечуа и на испанском.

Перечисленные выше виды поэтического творчества выходили уже за пределы собственно инкской устной поэтической традиции. По сути дела, новым явлением были и те немногие известные поэтические произведения на кечуа-латинице, что писались на основе традиционных жанров индейцами, овладевшими письменностью.

Так, касиком одного из селений (Алапгаси), находящегося на территории царства Киту (ныне Эквадор), был написан на латинице плач — уанка на смерть Единственного Инки Атауальпы, уроженца этого края:

Видя все это,
Живым я остался?
Сердце разбилось —
Почему же я жив? ²²

Тематически близка к произведению касика Алапгаси другая уанка, весьма значительная по размерам (138 строк), также созданная на смерть Инки Атауальпы. Произведение анонимно, но лингвистические его особенности показывают, что оно было создано носителем диалекта Куско.

В каждом из этих уанка Инка Атауальпа вопреки историческим данным наделен исключительными добродетелями: нежностью, красотой, добротой, человеколюбием. Касик Алапгаси сравнивает

Атауальпу с беззащитной ламой, называет его «Отец Инка»; по-
ному изображаются конкистадоры:

Злобные белолыбые
Вторглись в отчизну...
С сердцем пантеры,
С жадностью лисей...²³

Но самый сильный и наиболее выразительный в обеих уанках
это образ природы, оплакивающей вместе с людьми гибель Атау-
альпы. Ведь для кечуанцев Единственный Инка — это и потомок
солнца и луны, и земное олицетворение солнца, и как таковой вла-
ститель не только над людьми, но и над всей природой, живой, мыс-
лящей, очеловеченной:

Солнце поблекло внезапно,	Болелизной желтизною
Чернеет...	Луна покрылась...
Плачет солнце, узнав о смерти	Узнав о смерти владыки,
Нашего Инки...	Задрожали вершины.
Лес и поля покрыла	От нестерпимой боли
Плотная туча.	Столут потоки... ²⁴

Автор из Куско

При сходстве тематики и даже некоторых поэтических приемов
между двумя уанками имеются существенные идейные расхожде-
ния. Уанка, созданная касиком Алапгаси, отразила тот общественно-
психологический шок, который вызвало вторжение в страну чуже-
земцев. Они разрушили великую державу и казнили обожаемого
верховного правителя, и автор настолько травмирован траге-
дией Тауантинсуйо и Единственного Инки, что не в силах под-
няться даже до проклятий в адрес врагов. Строки уанки проник-
нуты чувствами покорного отчаяния, автор призывает своих соро-
дичей собраться на окровавленных полях и выплакать свою горе.

Автор второй уанки также испытывает чувства отчаяния и горя,
но в то же время в ней, хотя и не очень отчетливо, звучат призывы
к отмщению, как бы предвещая тот сорокалетний период упорной
войны, которую вели против иноземцев кечуа и другие народы Це-
нтральных Анд с 30-х до начала 70-х годов XVI в. Существует пред-
положение, что данная уанка — это лишь фрагмент некоего круп-
ного драматургического произведения²⁵.

Учитывая, что от Эквадора до Боливии существовала традиция
устроить театральные представления, изображающие вторжение
в страну испанцев и гибель Единственного Инки, такое предположе-
ние представляется вполне обоснованным. Об этом есть, например,
свидетельство хрониста из Чаркас Николаса де Мартипеса Арсапсы
и Велы. Он сообщает в своей «Истории имперского города Потоси»,
что в 1555 г. во время городских торжеств было показано несколько
народных драм на языке кечуа, причем в одной «было представлено
вторжение испанцев в Перу; несправедливое пленение Атауальпы,

тридцатого Инки этой монархии; предвестия и таинственные знаки на небе и в воздухе, появившиеся прежде, чем у него отняли жизнь; тирания и зло, которые испанцы творили по отношению к индейцам; горы золота и серебра, которые Инка отдал, чтобы его не лишали жизни, и наконец смерть Инки в городе Кахамарка»²⁶.

Возможно, что уже в XVI в. средствами латинского алфавита записывались древние народные драмы. Разумеется, в таком случае дело не сводилось к простой транслитерации традиционного текста, труд такого рода мог сопровождаться и авторской переработкой. Так мог родиться текст известной драмы «Апу-Ольянтай», самого значительного памятника кечуанской литературы колониальной эпохи²⁷.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Кузьмищев В. А. У истоков общественной мысли Перу: Гарсиласо и его время. М., 1979, с. 54–56.

² *Crónicas de la Conquista del Perú*, ed. de Julio Le Riverend. México, s. a., p. 129.

³ *Ibid.*, p. 48.

⁴ *Ibid.*, p. 214.

⁵ *Ibid.*, p. 309.

⁶ *Ibid.*, p. 347.

⁷ *Ibid.*, p. 141.

⁸ *Ibid.*, p. 513.

⁹ Кузьмищев В. А. Указ. соч., с. 182.

¹⁰ *Lazo Raimundo. Historia de la literatura hispanoamericana*. La Habana, 1968, t. 1, p. 115.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Joseph de Acosta. Historia natural y moral de las Indias* / Ed. preparada por E. O'Gorman. México; Buenos Aires, 1962, p. XXLV.

¹³ *Ibid.*, p. XXVI.

¹⁴ *Ibid.*, p. 13–14.

¹⁵ *Ibid.*, p. 56.

¹⁶ *Ibid.*, p. 280.

¹⁷ *Porras Barrenechea Raúl. El cronista Felipe Huamán Poma de Ayala*. Lima, 1971, p. 75.

¹⁸ *Guamán Poma de Ayala Felipe. Nueva crónica y buen gobierno*, Lima, 1969, p. 72.

¹⁹ *Ibid.*, p. 88.

²⁰ Раздел о кечуанской литературе XVI в. написан Ю. А. Зубрицким.

²¹ *Lara Jesús. La literatura de los quechuas*. La Paz, 1969, p. 126.

²² *Barrera J. Historia de la literatura ecuatoriana*. Quito, 1960, v. 1, p. 239; здесь и далее перевод с кечуа автора данного раздела.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Farfán J. M. B. Poesía folclórica quechua*. Tucumán, 1942, p. 117.

²⁶ *Lara Jesús. La literatura de los quechuas*, p. 58.

²⁷ Точная датировка этого произведения не установлена. Существуют аргументы в пользу его появления и в XVI–XVII вв. и в XVIII в. Имея в виду тот факт, что с достоверностью установлено его бытование лишь во второй половине XVIII в., характеристика драмы отнесена к соответствующему периоду (см. ч. IV, гл. 2).

ТВОРЧЕСТВО ИНКИ ГАРСИЛАСО ДЕ ЛА ВЕГИ

Творчество Инки Гарсиласо де ла Вегги (Garcilaso de la Vega, El Inca, 1539—1616), завершающее эволюцию историко-хроникального жанра Перу XVI в., явилось одновременно и кульминацией этого жанра в Испанской Америке. Центральное событие XVI в. — конкиста Нового Света — предстало в его произведениях как величайшая драма эпохи, причем увиденная с принципиально новой позиции. Своеобразие этой позиции определялось происхождением и биографией Гарсиласо де ла Вегги.

Сын испанца и индеанки, он не был единственным писателем-метисом Нового Света, но он был первым, кто осознал особенность и значение своего положения как сына двух культур, как представителя нового мира, рождавшегося в Америке. «Я родился восемь лет спустя после того, как испанцы захватили мою землю»¹. В этой фразе, написанной на начальных страницах главной книги его жизни, — исходный момент биографии Гарсиласо де ла Вегги. Его землей была империя Тауантинсуйо, управлявшаяся династией инков, к которой принадлежала его мать — принцесса Чимпу Окльо. К стану испанцев-конкистадоров принадлежал его отец капитан Себастьян Гарсиласо де ла Вега. С самых ранних лет мальчик ощущал свою принадлежность двум мирам как в генетическом, так и в духовном смысле. С годами это обстоятельство стало предметом его постоянных размышлений и настойчивых деклараций: «Детей испанца и индеанки или индейца и испанки — нас называют метисами, чтобы сказать, что мы являемся смесью обоих народов; его ввели первые испанцы, у которых родились дети в Индиях, и поскольку это имя было нам дано нашими отцами и исходя из того, что оно означает, я в полный голос называю себя этим именем и горжусь им»².

Жизненный путь Гарсиласо делится на две неравные в хронологическом отношении части: первые двадцать лет (1539—1560) протекают на родине, в Куско, остальные пять с лишним десятилетий — в Испании.

Двойственность своего положения Гарсиласо де ла Вега испытывал постоянно. Общаясь с родственниками матери, мальчик познакомился с легендами, мифами, обычаями Тауантинсуйо. Принадлежность же к лагерю конкистадоров открывала ему дорогу в школу, где каноник Куэльяр преподавал метисам основы европейских знаний. В раннем возрасте Гарсиласо довелось пережить душевную драму: его отец покинул мать; к обоим родителям он сохранял сильное чувство сыновней любви.

В Испании, куда Гарсиласо де ла Вега выехал в 1560 г., выпол-

няя волю покойного отца, он столкнулся со множеством испытаний. Он не смог добиться милостей королевского двора, на которые рассчитывал как сын капитана конкистадорской армии. Изведал он и моральное унижение как метис и бастард. 1563 год — переломный в жизни Гарсиласо де ла Веги: он отказывается от мысли вернуться на родину и принимает наследство родного дяди, что обещает ему безбедное существование в Испании. Тогда же он самолично меняет данное ему при крещении родовое имя Гомес Суарес де Фигероа на имя отца — Гарсиласо де ла Вега, к которому впоследствии прибавил слово «Инка». Так он отделяет себя от старшего дальнего родственника — известного поэта из Толедо, носившего то же имя. При этом он включает в свое испанское имя титул, напоминающий о его предках по материнской линии. Этим новым именем он пользуется, когда придет время предать гласности свои сочинения. Позже он посвятит своей испанской родне «Сообщение о потомстве Гарси Переса де Варгаса» (1590), где досконально рассмотрит геральдическое древо отца, дальний предок которого был участником реконкисты.

Только однажды Инка Гарсиласо испытал себя на военном поприще, приняв участие в 1568 г. в походе против последнего очага сопротивления морисков в Альпухарросе. После этого и до конца жизни из двух призваний, которыми гордился его род, — «шпага и перо» он решительно отдает предпочтение второму. Удивительное существование сначала в маленьком городке Монтилье, а в последние годы, когда его материальное положение упрочилось, в Кордове Гарсиласо де ла Вега посвятил самообразованию и писательству.

У него выкристаллизовалась отчетливая концепция истории, в которой личный жизненный опыт и знание действительности Нового Света стали отправным моментом в осмыслении важнейших деяний эпохи — открытия и завоевания Америки. Цикл исторических трудов Гарсиласо отличался не только широтой охвата материала, но и широтой культурного кругозора автора, приобщившегося к гуманистической культуре европейского Ренессанса. Прямым и несомненным свидетельством этого был литературный дебют Гарсиласо в качестве переводчика одного из ярких и популярных произведений ренессансной литературы — «Диалогов о любви» Леона Еврея (1589).

«Диалоги о любви», принадлежащие перу Иегуды Абарбанеля, известного под именем Леон Еврей, не могли быть изданы на его родине, в Испании. Впервые эта книга увидела свет на итальянском языке, принося ее автору широкую популярность. Гарсиласо осуществил третий по счету перевод этой книги на испанский. Взвзвешивая за переводческий труд, Гарсиласо приобщался тем самым через «Диалоги о любви» к философии неоплатонизма, дух которой оказался внутренне ему близким. Можно предположить, что не только интеллектуально-художественные искания толкнули Гарси-

ласо на перевод «Диалогов о любви». Быть может, он чувствовал скрытую переключку своей судьбы дискриминированного метиса с судьбой гоимого писателя.

Но публикация перевода «Диалогов» стала чем-то большим, чем стремление возродить интерес к этому произведению. Гарсиласо воспользовался «Диалогами» для утверждения собственной творческой личности. В посвящении «Его королевскому святому католическому высочеству» он настойчиво обращает внимание читателей на особенности своего происхождения и своей духовной позиции.

Гарсиласо де ла Вега особо отмсает тот факт, что он, уроженец Перу, «индеец», как он себя называет, взялся за перевод с итальянского; в этом он видит доказательство благотворности конкисты, приобщившей людей Нового Света к европейской культуре и к христианству. «С помощью непобедимого оружия католических королей, ваших предков... к нам спушел в своей милости высший и истинный бог»³. Заявляя о себе как об «индейце» и апологете конкисты, Гарсиласо далее все свое посвящение уделяет раскрытию собственных литературных замыслов. Это своего рода манифест: за полтора десятилетия до того, как будет издано первое из его собственных исторических сочинений (и спустя примерно два десятка лет после того, как он уединился в Монтилье), Гарсиласо излагает четкую, цельную программу своего творчества. Сначала он называет книгу о «похороненных во мраке забвения» подвигах аделантадо Эрнандо де Сото во Флориде, далее объявляет о главной своей книге, в которой «с таким рвением стремлюсь дать обобщающую картину завоевания моей земли, остановившись особо на тех обрядах, церемониях, древностях, о каковых могу рассказать лучше, чем кто-либо другой, будучи сыном ее»⁴.

В соответствии с этой программой первым историческим сочинением Гарсиласо была «Флорида», вышедшая в 1605 г.; затем появились «Подлинные комментарии», посвященные истории родины Гарсиласо — Перу. Первая часть издана в 1609 г., а вторая — в 1617 г. (посмертно). То обстоятельство, что Гарсиласо писал свои сочинения на исходе XVI в., когда полемика между сторонниками имперской и религиозно-гуманистической партиями уже затухала, обусловило необходимость определить собственную позицию по отношению к уже известным трудам. Стремление к тщательной документальности в воссоздании исторических событий само собой потребовало критического и сопоставительного рассмотрения предшествующих текстов. Но Гарсиласо был не только историком, но и писателем. Не раз заявлял он, что композиционная стройность, яркость портретов и живость сюжетов столь же важны для него, как и точность фактов.

Стремление к художественной изобразительности, лиризм, сила и непосредственность авторского голоса, авторских свидетельств — вот что придает оригинальность исторической прозе Гарсиласо де ла Вегы. В этом отношении наиболее ценен главный труд Гарсиласо

де ла Веги — первая часть «Подлинных комментариев», но лирическое начало присутствует также и во «Флориде», хотя описываемые там события происходили не на родине писателя и о них он узнал со слов свидетелей.

В истории открытия Америки экспедиция во Флориду — одна из самых малоизученных страниц. Отряд испанских солдат, возглавлявшийся конкистадором Эрнандо де Сото, который перед тем побывал в Перу, в 1537 г. высадился в единственной бухте полуострова. Яростное сопротивление индейцев, трудности рельефа, полное незнание местности осложнили поход конкистадоров. Две трети отряда погибло, от лихорадки скончался предводитель. Оставшиеся в живых участники похода добрались до Новой Испании, откуда некоторые из них бесславно вернулись на родину.

Примерно через десять лет в португальском городе Эльве была напечатана хроника, принадлежавшая безымянному участнику экспедиции Эрнандо де Сото. Дневник другого участника — Родриго Ранхеля — был включен во «Всеобщую и естественную историю Индий» Гонсало Фернандеса де Овьедо. Но к книге Гарсиласо эти издания не имели отношения, ибо она опиралась на иные источники — рассказы ветеранов похода во Флориду, с которыми лично познакомился Гарсиласо. Главным из них был Гонсало Сильвестре, с которым он впервые увиделся еще в Перу, а затем — в Кордове. Тот факт, что Сильвестре был также и участником похода в Перу, вызвал у Гарсиласо особый интерес к этому израненному, престарелому конкистадору. Встреча с ним послужила непосредственным поводом для написания «Флориды», о чем автор и сообщает в предисловии, обращенном к читателям:

«Ведя беседы в течение долгого времени в разных местах с неким кабальеро, большим моим другом, участником этого похода, и услышав от него о многих и очень выдающихся подвигах, совершенных как испанцами, так и индейцами, я посчитал недостойным и очень обидным, что столь героические свершения остались для мира в полном забвении. И так как я обязан своим происхождением обеим нациям, ибо я — сын испанца и индейки, я много раз допрашивал этого кабальеро просьбами о том, чтобы вместе написать эту историю, взяв на себя роль секретаря»⁵.

Как основной свидетель Гонсало Сильвестре выступает в книге анонимно, но он же под своим именем действует и как один из реальных персонажей экспедиции, среди которых центральное место принадлежит Эрнандо де Сото. Предводитель представляет столь героическим и могучим, что автор полагает свое перо неспособным описать его подвиги. История похода и на самом деле была цепью тяжчайших испытаний и ожесточенных битв, не принесших результатов. Патетически нарисована автором сцена смерти Эрнандо де Сото, его последний призыв — продолжить обращение к католичество уроженцев этой земли и расширять владения испанской короны. Но не менее патетична, хотя и выдержана в иных тонах,

сцена гибели неизвестного индейца, с которым привелось лично сразиться Гонсало Сильвестре. Смертельно раненный индеец бросил испанцу: «„Оставайся с миром“. И произнеся такие слова, упал замертво»⁶.

Гарсиласо не жалеет похвальных эпитетов для характеристики высоких достоинств и способностей коренных жителей. Рассуждения автора о доблести индейцев не расходятся со свидетельствами рассказчика, который, опровергая существующие предрассудки, полагает возможным сравнить индейских вождей с «самыми прославленными воинами Рима». При этом Гарсиласо заранее отдавал себе отчет в том, что он встает в прямую оппозицию к тем, кто отстаивал идею природной неполноценности индейцев Америки, о чем прямо говорит в главе XXV — «Ответ на возражения».

«... Необходимо ответить на возражение, которое может быть нам предъявлено, поскольку в других историях Западных Индий нет ничего подобного тому, о чем мы пишем. Ибо обычно индейцев считают существами примитивными, не имеющими разума и понятия, полагают, что на войне и в мире они едва ли не подобны животным, вследствие чего они не могут ни сказать, ни совершить ничего достойного воспоминания или восхваления. А так как именно об этом и сказано в нашей книге и далее будет говориться в ней во славу Неба, то это обстоятельство может быть воспринято как прославление нашей нации, которая хотя и находится в отдаленной местности, но ведь кажется, что все Индии — это одно и то же»⁷.

Отстаивая свою позицию, автор тем самым включался в полемику о человечности индейцев. Из наиболее близких ему авторов, писавших о конкисте, был Хосеф де Акоста, автор «Естественной и нравственной истории Индий»; Гарсиласо ссылается на Акосту как на своего союзника в споре с теми, кто отрицал равенство индейцев с европейцами. При этом он исходил из идеи блага конкисты и ставил перед собой во «Флориде» вполне прагматическую задачу: убедить Испанию «попытаться вновь овладеть той землей и заселить ее».

Вдохновлявшийся примером итальянских писателей, которых он почитал за «красоту и изящество», Гарсиласо уже в первом историческом сочинении стремился к композиционной стройности, к психологически правдивой обрисовке персонажей, показывая не только их мужество, но и приступы слабости, мстительности, бессмысленной жестокости. Он хотел донести историческую и человеческую правду, наделив ее эмоциональной и художественной убедительностью.

Четыре года спустя после «Флориды» увидела свет первая часть «Подлинных комментариев» («Comentarios reales que tratan del origen de los incas, reyes que fueron del Perú») * — монументального повествования, посвященного истории Перу. Первая часть, рису-

* Первая часть «Подлинных комментариев» вышла на русском языке под названием «История государства инков» (Л., 1974).



Инка Гарсиласо де ла Вега (одна из реконструкций)

щая ее древний период, — дань великому прошлому империи инков, к династии которых автор принадлежал по материнской линии. Вторая часть — история покорения Тауантинсуйо — дань испанским конкистадорам, к которым он принадлежал по отцовской линии. Дуализм идейной позиции Гарсиласо — восхваление государственного строя и доблестей кечуанского народа и восхваление конкисты, принесшей ему христианство, — определяет всю историческую концепцию этого произведения. Любовно, тщательно выписанная картина жизни индейских предков Гарсиласо предстает как достойная предыстория новой страны — колониального Перу, рожденного в результате «героических и немыслимых подвигов испанцев, которые завоевали ту империю»⁸.

Назвав свой труд «Комментариями», Гарсиласо определял задачу значительной части своего труда — привести в стройную си-

стему и дать оценку существующим источникам по истории родины. В обеих частях «Комментариев» приводятся свидетельства, почерпнутые из разных хроник, которые уже были к тому времени опубликованы, — П. де Сьесы де Леона, Х. Акосты, Ф. Лопеса де Гомары и более всего из рукописного труда Бласа Валеры, значительная часть которого впоследствии бесследно исчезла. С полной свободой оперируя всеми этими текстами, Гарсиласо включает в свою книгу содержащиеся в них сведения, то соглашаясь, то уточняя, а то и опровергая их. С самого начала он заявляет о своем праве быть самым компетентным судьей всех имеющихся источников: «Я, как уроженец города Коско, который был вторым Римом в этой империи, имел о нем куда более обширные и ясные познания, чем то, что до настоящего времени сообщили (испанские) писатели... я стремлюсь не противоречить, а только помочь им объяснениями, толкованием и переводом многих индейских слов, значение которых они, будучи иностранцами, передали искаженно»⁹. Однако Гарсиласо не только компетентный судья хроникальных трудов, но и сам обладатель бесценных сведений, почерпнутых им из первоисточника. Собранные им самим рассказы, легенды, поверья инков, его собственные наблюдения — все это легло в основу «Подлинных комментариев».

Как и во «Флориде», Гарсиласо здесь также сообщает о всех источниках, которыми он пользуется при написании: «Помимо того, что мне рассказывали индейцы, я сам смог увидеть своими глазами многое из того язычества, из его празднеств и суеверий, которые еще в мои времена вплоть до двенадцати или тринадцати лет моего возраста не во всем еще прекратились... Помимо сообщений, которые передали мои родственники о названных вещах, и помимо того, что я видел сам, я располагал еще многими другими сообщениями о завоеваниях и других делах тех королей, потому что, как только я взялся писать эту историю, я написал соученикам по школе и грамматике, поручив каждому из них помочь мне сообщениями... узнав, что некий индеец, сын их земли, хочет написать о случившихся на ней событиях, достали из своих архивов сообщения и направили их мне»¹⁰. Источниковедческая основа книги Гарсиласо была действительно исключительной, и в этом отношении с ней не мог сравниться ни один другой труд.

Создание истории государства инков стало для Гарсиласо де ла Веги выполнением важной миссии: так как в государстве инков не было письменности, писатель задался целью восстановить и запечатлеть навеки существовавшую дотоле лишь в устном виде официальную инкскую историографию.

Примечательна многозначность функции автора в «Истории государства инков». Он проводит сопоставительный анализ существующих хроник, сообщает свои личные сведения, пускается в самостоятельные исторические и философские рассуждения и, наконец, дает волю лирическим излияниям. Активность авторского начала

придает историческому повествованию неповторимую оригинальность. Из 262 глав первой части «Подлинных комментариев» более 100 содержат пересказы легенд и мифов, услышанных автором от родственников матери, и описания того, что лично видел и запомнил он сам: обычаи, празднества, картины природы, пища, одежда инков и т. п.

Взявшись за тщательное описание всех сторон жизни государства инков (из 262 глав 58 посвящены хозяйственным вопросам, 38 — религии, 17 — политике, 14 — социальному устройству, 10 — искусству, 7 — образованию, 6 — наукам, 4 — мифологии, 3 — праву, 3 — языку, 2 — технике, 2 — магии, 1 — морали и философии), Гарсиласо де ла Вега стремился сочетать четкую информационность с живостью и художественностью изложения. Он и сам объясняет читателю эту свою задачу: «Я счел возможным оборвать нить этой истории рассказом о других делах правления той империей, тем самым внося разнообразие в повествование, чтобы не все в нем было одинаково по содержанию»¹¹. Автор часто прибегает к ретроспекциям, нарушает последовательность рассказа в интересах занимательности.

В прозе Гарсиласо равное значение имеют и воссоздание облика и политики правителей инкской династии, и описание самых что ни на есть обыденных привычек и поверий. Так, он подробно рассказывает, например, о том, как индейки опускали в горшок горячей воды волосы, дабы сделать их еще чернее, или с полной серьезностью пишет о языке обезьян. От него мы узнаем о тех плодах и животных Америки, которых не знали в Европе, и, наоборот, о тех, которые привезли с собой испанцы.

«Первого осла, которого я увидел, я увидел в округе Коско в 1557 г., его купили в городе Ваманка, и он стоил чetyреста восьмидесяти дукатов, которые по триста семьдесят пять мараведи; и его приказал купить Гарсиласо де ла Вега, мой господин, чтобы от своих кобыл производить мулов»¹². Эта фраза — характерный пример того, как некий факт, извлеченный из авторской памяти, вызывает эффект причастности автора к описываемому им миру, а тем самым порождает доверие. Примечательно в этом смысле рассказ, как в год отъезда Гарсиласо из Перу ему показали помещение, где сохранялись бальзамированные тела правителей инков. «Поскольку ты едешь в Испанию, войди в это помещение: ты увидишь кое-кого из своих [предков], которых я извлек на свет, чтобы у тебя было что рассказать там» — такими словами напутствовал юного Гарсиласо друг его отца — испанец. Гарсиласо сожалеет, что он в тот момент не узнал подробнее о приемах искусства бальзамирования: «...мне, как подлинному сыну, не отказали бы, как отказывали испанцам, которые как ни старались, так и не смогли узнать об этом у индейцев... Я вспоминаю, что трогал палец на руке Вайна Капака; казалось, что это деревянная статуя, настолько он был твердым и крепким»¹³. Таким образом, автор выступает и как летопи-

сец жизни инкской империи, и как реальный персонаж ее позднейшей истории.

В «Подлинных комментариях» есть ряд самостоятельных драматических сюжетов, как, например история вражды правителя инков Явара Вакака со своим сыном. Завершается она тем, что опальный принц спасает Куско от нападения и под именем Виракочи становится главой государства. Эпизод этот показался одному из исследователей художественно и психологически столь значительным, что он даже увидел в нем зерно знаменитой драмы Кальдерона «Жизнь есть сон»¹⁴. Другой эпизод — об испанце Педро Серрано, попавшем после кораблекрушения на необитаемый остров, — своей авантюрной увлекательностью вызывает в памяти «Робинзона Крузо». Как поясняет автор, он сознательно включил рассказ о столь необычном приключении в главу, посвященную географии Перу, «чтобы она не оказалась бы слишком короткой».

В интерпретации истории Тауантинсуйо Гарсиласо де ла Вега следовал официальной версии, выработанной династией инков. Концепция автора была одновременно вызовом и антиинкской политике, и пропаганде вице-короля Перу Ф. Толедо (см. гл. 10). За деятельностью вице-короля Гарсиласо следил из Испании, и она вызвала у него гневное неприятие, о чем он позже выскажется во «Всеобщей истории Перу». И хотя в первой части «Подлинных комментариев» Гарсиласо конкретно ее не касается, несомненно, что его истолкование истории Тауантинсуйо содержало внутреннюю полемику с антиинкской позицией кровавого наместника Перу.

Отвергая утверждения о тиранническом и узурпаторском характере власти инков, Гарсиласо де ла Вега представлял династию инков в мессианской роли цивилизаторов. Это они вырвали из пут варварства народы, ранее населявшие завоеванную ими территорию. Для доказательства своего тезиса автор не скупится на самые негативные характеристики первожителй страны: «... в тот первоначальный период времени и в период древнего язычества некоторые индейцы были лишь немногим лучше ручных животных, другие намного хуже диких зверей, а начная разговор об их богах, пужно сказать, что они соответствовали их наивности и глупости как своей многочисленностью, так и мерзостью и низостью того, чему они поклонялись». Резюмируя свое неприятие образа жизни далеких предков, Гарсиласо заявляет: «Они во всем были крайне недалекими, похожими на [стадо] овец без пастуха»¹⁵. Подобный тезис связан с общей концепцией Гарсиласо, полагавшего величайшим благом для нового Света утверждение христианства. Путь же к христианскому монотеизму проложила именно династия «легендарных» инков, основанная Манко Капаком. Это он научил дикарей поклоняться единому богу — Солнцу как главному и «раскрыл перед ними низость и гнусность их многочисленных богов»¹⁶.

Не отрицая того, что и у инков было многобожество, Гарсиласо при этом решительно утверждал главенство бога Солнца. И это по-

зволюло инкам, согласно его взглядам, стихийно двигаться «по следу нашего подлинного бога, ибо они признавали бессмертие души и всеобщее воскресение»¹⁷. Т. е. в представлении Гарсиласо, сама логика исторического развития неизбежно и естественно вела его народ к приятию единого христианского бога. Подобное толкование религиозной проблемы входило в общую концепцию Гарсиласо о единстве мира и человечества, столь характерную для эпохи Возрождения и лично для него самого.

Религиозный вопрос стал в книге Гарсиласо главным пунктом его дискуссий с испанскими хронистами, которые не были склонны столь решительно отъединять доинкский период от инкского, а также подчеркивать мопоитеизм последних. «Испанцы приписывают инкам многих других богов, поскольку не умеют отличать времена идолопоклонства того первоначального периода от второго, а также потому, что не владеют знанием языка, чтобы уметь правильно спросить и получить сообщение от индейцев»¹⁸. Для Гарсиласо же было принципиально важно сблизить религию инков с религией других его предков — католиков, потому-то он так настойчиво стремился отмежеваться от политеизма времен «дикости».

При этом он не мог, конечно, отрицать, что движение к мопоитеизму еще не означало полного отказа от «языческих заблуждений». Признавая существование религиозного синкретизма, Гарсиласо призывает к терпимости по отношению к нему. С осуждением вспоминает он о некоем испанском священнике, поначалу отрицавшем язык кечуа как греховный и лишь позже понявшем, сколь важно обращаться к индейцам на их родном языке.

За исключением явно тенденциозного утверждения о крайне низком уровне развития древних обитателей страны, все остальные положения в книге Гарсиласо, поначалу вызывавшие у европейских современников сомнения, со временем получили убедительное подтверждение. Теперь «Подлинные комментарии» заняли в равной степени почетное место в художественной литературе Латинской Америки и в ее историографии¹⁹.

Схема правления династии инков, которую построил Гарсиласо, соответствует, как подтверждают научные данные, исторической действительности (есть лишь небольшие отклонения). По этой схеме в истории инков было два периода: начальная эпоха «легендарных инков», основателем которых был Манко Капак, — XIII—XV вв., и эпоха «исторических инков» (начавшись в 1438 г., их правление окончилось в 1533 г. с приходом испанцев). Сведения, которые сообщает Гарсиласо о хозяйственной, военной, административной системе империи инков, также соответствуют данным современной науки.

Гарсиласо подробно характеризует растительный и животный мир страны, показывает, как повлиял он на выработку тех или иных методов хозяйствования. Главная культура — кукуруза, требовавшая больших усилий для своего возделывания, вызвала к жизни

оросительную систему. Автор подробно описывает, как действовала эта система, как выравнивались и обрабатывались поля, — инки владели искусством гидропоники, выработали весьма развитую технику сельского хозяйства. Одновременно автор дает полное представление о системе землепользования, определявшей собой и принцип социальной организации инкского общества. Он особо останавливается на рассмотрении «айлью» — крестьянской общины, устойчивость которой была залогом устойчивости всего государства. Как подчеркивал Гарсиласо, благодаря общинным принципам хозяйствования, игравшим важную роль в жизни Тауантинсуйо, население империи было обеспеченным, существовал разумный принцип распределения материальных благ. Но все эти достижения, следуя за официальной версией инкской династии, автор считал исключительно заслугой «сынов Солнца». При этом само собой разумеется, что сословная иерархия, фундамент которой составляла масса общинников, предусматривала и экономическое, и социальное неравенство, равно как и существование строгой, хотя и осмысленной, регламентации во всех сферах жизни, в том числе сугубо личной.

Подробные описания весьма своеобразной, так сказать «эгалитарной» при всех ограничениях, системы общинной жизни дали повод называть ее «инкским коммунизмом» и стали источником разного рода утопических концепций.

Конкретная, практическая информация вполне естественно переплетается у Гарсиласо с изложением стройной мифологии, которая определяла духовное бытие жителей Тауантинсуйо. Они были уверены в особом предназначении династий инков как сынов бога Солнца, в законности и необходимости расширения их государства за счет соседних местностей. Экспансионистская политика инков предусматривала как военные, так и мирные способы. Управление покоренным населением осуществлялось таким образом, чтобы не задевать его обычаев, что не исключало расправы с теми, кто не желал подчиняться. В утверждениях Гарсиласо не было выдумки; позже эти данные подтвердились другими источниками, которые позволили Хосе Карлосу Мариатеги в XX в. заявить: «Инки ничего не разрушали, и именно их деятельность достойна восхищения»²⁰.

Подчеркивая мудрость политики замирения местных вождей — «кураков», Гарсиласо уходит от вопроса о неизбежных издержках, которыми эта политика сопровождалась (вне насилия подобного рода государства вообще не могли существовать, сколь бы гибкой и ловкой ни была их имперская политика). В этом вопросе также сказались приверженность автора официальной версии инкской династии. Автор далее полагает, что важным фактором в процессе интеграции завоеванных земель была религиозная тактика инков. О пей сообщают хрописты, на которых охотно ссылается Гарсиласо. Так, он цитирует Бласа Валеру: «...после покорения провинции первое, что делали инки, была отправка в Коско в качестве заложника главного идола, которого имела та провинция»²¹. А из этого

PRIMERA PARTE DE LOS
COMENTARIOS
REALES.

QUE TRATAN DEL ORIGEN DE LOS YNCAS, REYES QUE FUERON DEL PERU. DE SU IDOLATRIA, LEYES, Y gobierno en paz y en guerra: de sus vidas y conquistas, y de todo lo que fue aquel Imperio y su Republica, antes que los Españoles passaran a el.

*Escritos por el Inca Garcilasso de la Vega, natural del Cuzco,
y Capitan de su Magestad.*

DIRIGIDOS A LA SERENISSIMA PRINCESA Doña Catalina de Portugal, Duquesa de Barchana, &c.



Con licencia de la Santa Inquisicion, Ordinario, y Pape.

EN LISBOA:
En la officina de Pedro Crasbeeck.
Año de M. DCIX.

Титул первого издания «Подлинных комментариев»
Инки Гарсиласо де ла Веги

следует вывод, что и в области религии существовала та же тенденция: не разрушать, а, сохраняя, включать в общую систему.

В процессе централизации, упрочения своей власти династия инков нуждалась в распространении единого языка, как важнейшего инструмента консолидации. Касаясь этой проблемы, имевшей сугубо практические цели, Гарсиласо, однако, подчеркивает главным образом духовный, гуманистический смысл введения единого языка: «... чужеродные народы (которые, как мы говорили, по причине непонимания друг друга считали себя врагами и вели жестокие войны), беседуя друг с другом и проникая в глубины своих сердец, по-

любили бы одни других, словно они являлись единой семьей, и утратили бы пренебрежение, которое порождалось взаимным непониманием»²². Но не игнорирует он и прагматической стороны единопоязычия как орудия христианизации. Ссылаясь на рассуждения священника Бласа Валеры, Гарсиласо присоединяется целиком к доводу, который для этого проповедника католицизма представлялся самым важным: «... нельзя допустить, чтобы всеобщий язык Перу был бы утрачен, ибо если он будет забыт, то возникнет необходимость, чтобы проповедники изучали многие языки для проповеди евангелия, что невозможно»²³.

В книге Гарсиласо дается характеристика самого языка кечуа, его смысловых, эмоциональных возможностей, а также характеристика кечуанского фольклора. Автор приводит образцы пародной кечуанской поэзии, которую начали записывать в XVI в. Вследствие отсутствия письменности в Тауантинсуйо не сохранилось героического эпоса. В сущности, «Подлинные комментарии» и выполнили эту функцию. Вот почему Х. К. Мариатеги помещает труд Гарсиласо де ла Веги «между эпосом и историей»²⁴. Собрав воедино богатейший фактический материал, воссоздающий судьбу империи Тауантинсуйо, автор отчетливо изложил доктрину ее правителей, соединив ее с той, что была принесена испанскими завоевателями. Так, впервые была осуществлена столь масштабная попытка синтеза индейской и европейской мировоззренческих систем.

Мир инков предстает у Гарсиласо как замкнутое в себе, завершающее бытие, вне какой-либо внутренней эволюции; к моменту прихода испанцев ничто в нем не предполагало никакого кризиса, распада. И единственно, что отмечает Гарсиласо, — это таинственное предзнаменование, которое впервые появилось в далекие времена правителя Виракочи, последнего из «легендарных инков», задолго до того, как на землю вступили конкистадоры. Третий по счету после Виракочи правитель инков по имени Уайна Капак, узнав, что на побережье его государства высадились некие чужеземцы, воспринял это как осуществление давно известного пророчества. Жрецы и амауты предсказывали тогда не только «смерть своего инки Уайна Капака, но также и уничтожение его королевской крови, потерю его королевства и другие великие бедствия и несчастья»²⁵. С этим связывается фатальное приятие власти испанских пришельцев: «Я приказываю вам покориться и служить им, как людям, которые во всем превосходят вас, ибо их закон будет лучше, чем наш, их могучее и непобедимое оружие сильнее нашего»²⁶ — таков был завет Виракочи.

Бытование подобной легенды подтверждается рядом источников — хрониками Сьесы де Леона, Лопеса де Гомары, а Гарсиласо дополняет ее собственными, придающими достоверность воспоминаниями. Он приводит свой разговор с одним из родственников по материнской линии, который на вопрос, почему инки сдались пришельцам, поведал рассказ о завещании Виракочи. Его последние слова

«обладали бóльшим могуществом, чтобы заставить нас покориться и отдать нашу империю, нежели оружие, которое твой отец и его товарищи принесли на эту землю»²⁷. Приведенные слова впечатляюще характеризуют главную тенденцию книги, в которой потомок инкской династии рассматривает завоевание своей родины другой линией своих предков — испанцами как неизбежность и благо. Заслуживает внимания сходство этой легенды о приходе чужестранцев в Тауантинсуйю с мифом о Кецалькоатле, бытовавшим у науа и майя, ожидавших его прихода, как мессии.

Исходя из своей апологетической концепции конкисты, Гарсиласо решительно утверждал, что для индейца испанец стал «богом и идолом, ибо он его победил, а следовательно, ему необходимо было верно служить до смерти, не отказывая ни в чем»²⁸. Это утверждение — ключ к интерпретации истории Перу XVI в., которая и стала содержанием второй части «Подлинных комментариев», увидевшей свет под заглавием «Всеобщая история Перу» («*Historia general del Perú*»).

Гарсиласо сам разъясняет соотношение обеих частей своего труда. Написав первую, «я исполнил обязательство перед родиной и материнскими предками», что же касается второй, то, «представив в ней обширное донесение о подвигах и мужестве, проявленных отважными и достойными испанцами при завоевании этой богатейшей империи, я тем самым выполнил, хотя и не полностью, свой долг перед отцом»²⁹. Соответственно этому замыслу определялась ориентация обеих частей «Подлинных комментариев»; если в первой идеализировалось правление древних инков, то во второй оправдывалась и восхвалялась испанская конкиста. Родившаяся в огне конкисты новая страна, которой предстояло интегрировать оба начала, была для Гарсиласо высшим итогом совершившихся здесь событий; свой труд он обращает ко всем жителям своей родины — индейцам, метисам и креолам великой и богатейшей империи Перу»³⁰.

Если при написании древней истории своей родины Гарсиласо де ла Вега обладал исключительными источниками, то в изображении конкисты он не мог быть столь же авторитетным. О конкисте Перу писали многие, а собственные свидетельства Гарсиласо не были столь уникальны, как в первой части. Поэтому во второй части значительно возрастает роль сопоставительного анализа уже существовавших источников, а также и полемика с ними. Резко возросла субъективность оценок Гарсиласо, объяснявшаяся тем обстоятельством, что его отец участвовал в жестокой междоусобице конкистадорской верхушки, в том числе и в борьбе между вице-королем Бласко Нуньесом Велой и Гонсало Писсарро.

Исполняя роль секретаря своего отца в 1554—1557 гг., когда тот стал коррехидором Куско, Гарсиласо оказался приобщенным к важным источникам, отражавшим интересы тех, с кем был близок его отец. В отчем доме он встречал Гонсало Писсарро, брата предводителя Франсиско Писсарро, а с сыном Франсиско Писсарро учился

вместе в школе. И не удивительно, что фигура именно этого деятеля заняла непропорционально большое место в книге Гарсиласо. Оценка деятельности Гонсало Писарро отражала принципиальную позицию автора в истолковании острых столкновений, возникших между конкистадорами и испанской короной. Гонсало Писарро возглавил мятеж в защиту интересов ветеранов конкисты, превратившихся в феодалов-энкомендеро и стремившихся укрепить теперь собственные позиции в противовес власти короля. Гарсиласо же решительно оправдывал соратника своего отца, ибо видел в нем и его сподвижниках ту силу, которая должна по праву стать во главе нового креольского общества Перу.

С трактовкой образа Гонсало Писарро связан и еще один принципиальный момент в позиции Гарсиласо де ла Веги — его отношение к Новым законам, которыми корона стремилась ослабить позиции конкистадоров в колониях, а гуманистическая партия — облегчить участь индейцев. И так как для Гарсиласо-отца эти законы означали лишь урезание прав ветеранов-завоевателей, то соответственно воспринял их и его сын. Вот так и случилось, что летописец и защитник наследия инкской цивилизации объективно оказался в ряду противников великого поборника прав индейцев Лас Касаса.

«Всеобщая история Перу» в основном предстала как история внутренней борьбы в лагере конкистадоров, по отношению к которой автор очень пристрастен в своих оценках. Поэтому он вынужден оспаривать тех хронистов, чья версия не совпадает с его собственной. Его главный антагонист и оппонент — Диего Эрнандо, по прозвищу Палентинец, автор «Истории Перу», увидевшей свет в 1571 г. Палентинец дает иную трактовку мятежа Гонсало Писарро, в неблагоприятном свете рисуя как его самого, так и его ближайшего сподвижника Гарсиласо-отца. Согласно версии Палентинца, именно он в трудную минуту отдал своему предводителю лошадь и тем самым помог ему спастись. Гарсиласо считал Палентинца главным виновником того недоверия к Гарсиласо-отцу со стороны королевского двора, тень которого легла и лично на него.

Спор по данному вопросу был, однако, частным по сравнению с более существенной и принципиальной полемикой, которую вел автор «Всеобщей истории Перу» с официальной историографией в оценке деятельности вице-короля Перу Франсиско Толедо. Этот энергичный политик, которому испанская королева была обязана консолидацией колониальной власти в стране, в книге Гарсиласо де ла Веги выступает вероломным убийцей последнего правителя инков Тупака Амару. С точки зрения укрепления господства Испании казнь последнего Инки была логичным итогом, но потомок инкской династии при всей своей преданности испанской имперской идее не мог смириться с подобным кровавым финалом. Если в оценке Новых законов Гарсиласо показал себя защитником конкистадоров, то в оценке Франсиско Толедо он обнаружил свою кровную связь с инкскими предками. В сущности, историческая позиция Гарсиласо,

как и изначальная двойственность его сознания, была безысходно драматичной. В его неповторимо оригинальном творчестве отразилась постоянная борьба обоих этнокультурных начал, образующих фундамент будущей Латинской Америки.

Хронист, художник, мыслитель — эти ипостаси писателя Гарсиласо де ла Веги также нередко входили во внутренний конфликт. Он имел отчетливую эстетическую программу. Выше говорилось о том, что ему важна была живость, художественность описаний, однако главной целью для него оставалась истинность изображения действительности. Он запальчиво отвергал вымысел в литературе, примером чего был для него рыцарский роман. Его враждебность к рыцарским романам объяснялась еще и тем, что нередко правдивое изображение необыкновенной действительности Нового Света воспринималось европейцами просто как вымысел, потому-то восставал он против отождествления своих сочинений с рыцарскими романами.

«Решительно отрицаю я, что написанное мною — плод воображения, ибо если изъять из этого понятия хорошую поэзию, то я в течение всей жизни был противником такового, а следовательно и рыцарских романов. За это я благодарю прославленного кабальеро Педро Мехиа из Севильи, который в своем труде «Героические деяния Цезаря» упрекает тех, кто составляет и читает подобные книги: он-то и отбил у меня вкус, который я, будучи еще мальчиком, находил в рыцарских романах, и заставил меня их возненавидеть»³¹. Даже образцы «хорошей поэзии», которые Гарсиласо находил в Италии, уступают, по его мнению, намного превосходящей их действительности. Так, описывая яростную отвагу индейского касика Витакучо и воспроизводя его высокомерные речи, произнесенные в ответ на предложение испанцев покориться, Гарсиласо замечает: «С ними не сравнятся никакие слова отважных рыцарей, выведенных божественным Ариосто и его предшественником, знаменитейшим влюбленным графом Матео Мариа Боярдо»³².

Оставляя поэтическое изображение на долю творцов «хорошей поэзии», Гарсиласо считал его неуместным в произведениях, описывающих подлинную действительность, в лучшем случае соглашался его игнорировать. Так, сочувственно отзываясь о поэме Эрсилы «Араукана», он ценил ее, однако, лишь как историческое сочинение и полагал, что автору следовало бы изложить ее содержание прозой. Соответственно и поэму Хуана де Кастельяноса «Элегии о distinguished мужях Индии» он также ценил как документальный источник, но не как произведение искусства.

Позиция Гарсиласо — писателя и исторического мыслителя — отражала дух времени. Укорененность его творчества в действительности Америки, в ее древнем наследии не только не сузила горизонты его мысли, но, наоборот, стала импульсом, толкавшим к познанию и осмыслению культурных богатств Старого Света. С самого начала он стремился универсализировать исторический опыт своей родины Америки в целом, поместив его в общемировой кон-

текст. «Познакомить мир с нашей родиной, людьми и нацией»³³ — такова цель, которую он провозгласил и которой следовал во всех своих произведениях.

Всем своим творчеством Гарсиласо утверждал новый, отличный от европейского тип человека, формировавшийся из двух этнических начал. И этим он бросал вызов косности испанской доктрины, утверждавшей принцип чистоты крови. Вместе с тем он оставался в рамках официальной имперской идеологии о роли Испании в Новом Свете, а идеи ее мессианизма совмещались с концепциями ренессансной историографии. Гарсиласо был близок многим итальянским историкам, следуя за которыми, он апеллировал к наследию античности. В античных историках Гарсиласо ценил их стремление извлекать не только познавательный, но и моральный смысл из прошлого, ибо сам он не хотел ограничиваться лишь прагматической ролью историографа, ему был важен еще и этический аспект. По всем сочинениям Гарсиласо разбросаны сопоставления истории Перу и античной истории. Так, в первой же фразе предисловия к «Подлинным комментариям», характеризуя роль столицы древнего Перу — города Куско, Гарсиласо называет его «вторым Римом», а в восьмой главе книги VII, описывая «имперский город Коско», он подробно развивает это сопоставление, упоминая при этом Юлия Цезаря, вызывавшего у автора неизменное восхищение. Можно предположить, что и заглавие книги Гарсиласо навеяно знаменитым произведением Цезаря.

Но не только европейская античность входит в сферу размышлений Гарсиласо. Так, описывая знаменитую крепость в Куско, он упоминает о сооружениях Вавилона, египетских пирамидах. Уроженец Нового Света, а затем и житель Европы, Гарсиласо и опытом своей жизни, и своим образованием устремлен к идее единства мира, единства человечества. Идея эта предстала как неоспоримая в результате Великих географических открытий и последовавшей за ними конкисты. «Посмотри, как мир един»³⁴, — говорит главный персонаж «Флориды» Эрнандо де Сото. И если можно усомниться в достоверности подобной фразы в устах конкистадора, то вполне четко звучат собственные слова автора «Подлинных комментариев»: «Существует лишь единый мир, и хотя мы говорим Старый Свет и Новый Свет, происходит это лишь потому, что последний был заново открыт для нас, а не потому, что существует два мира: мир — один»³⁵. Подобная позиция Гарсиласо раскрывала широкую перспективу, в которой он рассматривал историю древней инкской империи и судьбу Перу. Запечатлев в слове исторический опыт народа, далекого и исторически и географически от современной Европы, Гарсиласо тем самым включал его во всемирную историю человечества.

«Подлинные комментарии» оказали несомненное влияние на развитие философско-художественной мысли Европы. Разумные принципы, по которым управлялось государство древних инков, были

восприняты в Европе как некая идеальная модель общественного устройства. И потому что к этому моменту уже существовали утопии Т. Мора и Ф. Бэкона, местом действия которых был Новый Свет, соответственно и труд Гарсиласо де ла Веги часто ставили в этот ряд. В этом отношении большой интерес представляет сходство нарисованной Гарсиласо картины со знаменитым «Городом Солнца» Томмазо Кампанеллы. В книге Кампанеллы нет почти никаких упоминаний о Новом Свете и нет никаких свидетельств о том, что он был знаком с книгой Гарсиласо де ла Веги, но есть поразительные совпадения в устройстве смоделированного Кампанеллой «Города Солнца» и государства, управлявшегося династией «сынов Солнца» в Перу. Факт этот примечателен в истории мировой общественно-литературной мысли³⁶. В XVIII в. вновь оживился интерес к «Подлинным комментариям», изображенная в нем картина общества, живущего по законам разума, в согласии с природой, привлекла внимание представителей просветительской философии. В XIX же веке интерес к «Подлинным комментариям» угас, книгу стали рассматривать как нарочито апологетическое произведение или как просто выдумку.

Поворот в оценке «Подлинных комментариев» наметился в начале XX в., когда данные археологической науки и публикация новых источников помогли утвердить авторитет «Подлинных комментариев» как произведения, имеющего историческое значение и заслуживающего доверия с фактической точки зрения.

В самом Перу отношение к творчеству Гарсиласо де ла Веги также претерпевало изменения. С момента появления «Подлинных комментариев» они воспринимались как основополагающее произведение ее литературы, как дань древнему наследию страны. Не случайно в конце XVIII в., когда было подавлено индейское восстание под руководством Тупака Амару II, книги Гарсиласо де ла Веги были запрещены. Позже, в XIX в., Гарсиласо де ла Вега оценивался нередко лишь как представитель идеологии испанизма, связанного с колониальной эпохой. И лишь в XX в. подобный тенденциозный взгляд был отвергнут.

Важным моментом в восстановлении истинной роли Гарсиласо де ла Веги было торжественное празднование в 1916 г. 300-летия со дня его смерти. Синтез, плод слияния двух культурно-исторических стихий, определивших своеобразие облика Перу, — такова была итоговая оценка, выработанная в результате преодоления косных представлений. Подчеркнувший исключительность личности Гарсиласо как «первого перуанца» Хосе Карлос Мариатеги увидел в его творчестве «результат плодотворной встречи двух рас: конкистадоров и индейцев»³⁷.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Vega Inca Garcilaso de la. История государства инков. Л., 1974, с. 52—53.*
- ² Там же, с. 528.
- ³ *Vega Inca Garcilaso de la. Obras completas. Madrid, 1985, v. 1, p. 7.*
- ⁴ *Ibid.*, p. 8—9.
- ⁵ *Ibid.*, p. 247.
- ⁶ *Ibid.*, p. 446.
- ⁷ *Ibid.*, p. 314.
- ⁸ *Vega Inca Garcilaso de la. Указ. соч.*, с. 648.
- ⁹ Там же, с. 9.
- ¹⁰ Там же, с. 53.
- ¹¹ Там же, с. 244.
- ¹² Там же, с. 606.
- ¹³ Там же, с. 335—337.
- ¹⁴ *Rosenblat A. La primera visión de América y otros estudios. Caracas, 1965.*
- ¹⁵ *Vega Inca Garcilaso de la. Указ. соч.*, с. 31, 32.
- ¹⁶ Там же, с. 70.
- ¹⁷ Там же, с. 68.
- ¹⁸ Там же, с. 78.
- ¹⁹ Среди новейших исследований см.: *Кузьмищев В. А. У истоков общественной мысли Перу: Гарсиласо и его время. М., 1979.*
- ²⁰ *Мариатеги Х. К. Семь очерков истолкования перуанской действительности. М., 1963, с. 11.*
- ²¹ *Vega Inca Garcilaso de la. Указ. соч.*, с. 292.
- ²² Там же, с. 429.
- ²³ Там же.
- ²⁴ *Мариатеги Х. К. Указ. соч.*, с. 268.
- ²⁵ *Vega G. de la. Указ. соч.*, с. 597.
- ²⁶ Там же, с. 598.
- ²⁷ Там же, с. 599.
- ²⁸ *Vega Garcilaso de la. Historin general del Perú. Buenos Aires, s. a., t. I, p. 108.*
- ²⁹ *Ibid.*, t. III, p. 254.
- ³⁰ *Ibid.*, t. I, p. 9.
- ³¹ *Vega Inca Garcilaso de la. Obras completas, v. I, p. 314.*
- ³² *Ibid.*, p. 303.
- ³³ *Vega Garcilaso de la. Historia general del Perú, v. I, p. 9.*
- ³⁴ *Vega Inca Garcilaso de la. Obras completas, t. I, p. 458.*
- ³⁵ *Vega Inca Garcilaso de la. Указ. соч.*, с. 12—13.
- ³⁶ Проблема эта стала предметом специального рассмотрения советским ученым В. Кузьмищевым, сделавшим ряд ценных наблюдений в отношении прямых перекличек между «Городом Солнца» и «Подлинными комментариями». См.: *Кузьмищев В. А. Указ. соч.*
- ³⁷ *Мариатеги Х. К. Указ. соч.*, с. 267.

**ЛИТЕРАТУРА ГЕНЕРАЛ-КАПИТАНСТВ
И АУДИЕНСИЙ ИСПАНСКОЙ АМЕРИКИ В XVI ВЕКЕ**
(Санто-Доминго, Гватемала, Новая Гранада,
Ла-Плата, Чили)

На окраинных территориях вице-королевств Новая Испания и Перу литературная жизнь в XVI в. находилась в зачаточном состоянии, но при ее оценке следует учитывать, что многие произведения не дошли до наших дней из-за отсутствия на периферии типографий и крайне ограниченного доступа к тем, что работали в Мехико и в Лиме прежде всего для нужд церкви.

САНТО-ДОМИНГО. Наиболее ранний значительный очаг литературной жизни возник в королевской аудиенсии и генерал-капитанстве Санто-Доминго, которому подчинялись Куба, Пуэрто-Рико и другие Антильские острова. Значение Санто-Доминго определялось тем, что остров стал первоначальной базой испанской экспансии, а затем перевалочным пунктом для потока тех, кто стремился в баснословные земли Мексики и Перу. Здесь в начале века вспыхнули первые искры полемики о Новом Свете, здесь писали свои фундаментальные историографические труды Гонсало Фернандес де Овьедо и Бартоломе де Лас Касас, отсюда отправлялись в походы «самодельные» писатели Кортес и Берналь Диас дель Кастильо, Альвар Нуньес Кабеса де Вака и Хуан де Кастильянос, здесь были созданы первые в Новом Свете университеты.

К середине века, когда значение Санто-Доминго стало уменьшаться и он оказался в зоне влияния Мехико, на острове складывается местная, уже собственно литературная среда, о которой, однако, мало что известно.

Одним из немногих источников о том периоде является стихотворная хроника новогранадца Хуана де Кастильяноса «Элегии одоствославных мужах Индий», где он писал, что жители Санто-Доминго слишком предаются музам и потому не могут подавить восстания индейцев под предводительством Энрикильо (1519—1533), и упоминал ряд имен, среди которых был испанец Ласаро Бехарно.

Ласаро Бехарно (Lázaro Bejarro, начало XVI в.—до 1574 г.) из круга севильских поэтов, друг Гутьерре де Сетины, приехал в Санто-Доминго в 1535 г., был губернатором островов Кюрасао, Аруба и Бонайре. Вернувшись в столицу, стал одной из центральных фигур местной культурной жизни. Эразмисту и стороннику гуманистической партии в полемике об индейцах, ему принадлежал утраченный «Апологетический диалог», направленный против Х. Хинес де Сепульведы; для его лирики характерны мотивы неоплато-

низма и стиль петраркианской поэзии; в 50-х годах за сатиры на священников и чиновников его преследовала инквизиция¹.

Во второй половине XVI в. в Санто-Доминго, кроме поэтов-испанцев (среди них был кочевавший по континенту Э. Саласар де Аларкон, который служил на острове в 1573—1580 гг.), здесь писали уже и поэты-креолы. Известно имя священника-креола Кристобала Льерепы (Cristóbal Llerena, между 1540 и 1545—1610), сочинителя сатирических «смесей», в которых высмеивалось испанское чиновничество. За свои сочинения Льерена подвергся преследованиям и изгнанию.

«Смеси» Кристобала Льерепы были известны на опустошенной соседней Кубе, где тонус культурной жизни был еще слабее. Как и повсюду, первые проявления литературной жизни здесь были связаны с деятельностью церкви, празднествами Тела Христова, специально для которых писались ауто². Аналогичная ситуация была и в Пуэрто-Рико, находившемся в стороне от морских путей.

К мексиканскому культурному центру тяготели районы колонизации в Центральной Америке.

ГВАТЕМАЛА. В 1560 г. с центром в основанном испанцами городе Антигуа было образовано генерал-капитанство Гватемала, которому подчинялись южная мексиканская территория Чиapas, Гондурас, Сальвадор, Никарагуа и Коста-Рика. На протяжении долгого времени Гватемала была ареной ожесточенной борьбы киче и других народов майя против объединенных сил испанцев и какчикелей, враждовавших с киче. С подавлением сопротивления здесь возникла энкомендариальная система, сохранявшая традиционную индейскую общину, широкий размах приняла кампания христианизации, в ходе которой возникали культурные феномены, аналогичные мексиканским. Слабо изученная миссионерская культура Гватемалы, которая стал одним из центров активной деятельности Лас Касаса и его сторонников, очевидно, была достаточно высокоразвитой, о чем говорит значительное число созданных здесь грамматик и словарей языков народов майя. Существовала здесь смешанная испано-майяская религиозная поэзия, создававшаяся монахами, которые группировались вокруг первого епископа Гватемалы Франсиско Маррокина, умеренного союзника Лас Касаса. Маррокин основал в 1562 г. первый в Гватемале колегийо под началом доминиканцев, уже в следующем столетии преобразованный в университет.

Несмотря на активность миссионерской деятельности в Гватемале, результаты ее оказались несколько иными, чем в Мексике, ибо культура майя не обнаружила такой готовности к взаимодействию, как культура ацтеков (см. ч. II, гл. 9).

Во второй половине века в Гватемале начинают развиваться историографические жанры. Пример Б. Диаса дель Кастильо, рехидора Сантьяго-де-Гватемалы, создававшего свою «Подлинную историю завоевания Новой Испании», видимо, был побудительным фактором.

Наиболее значительным из таких опытов оказалась писавшаяся в конце XVI—начале XVII в. хроника Антонио де Ремесалья (Antonio de Remesal, последние треть XVI в.—после 1627 г.), монах-доминиканца, верного последователя Лас Касаса, за «неумеренную» защиту индейцев преследовавшегося властями и инквизицией, «История провинции Сан-Висенте де Чиалпас-де-Гватемала» (Мадрид, 1619).

Первые шаги светской поэзии связаны в Гватемале, как и в Мексике, с именами Гутьерре де Сетины. В сборнике «Соцветие разной поэзии» (см. ч. II, гл. 7) он представил несколько гватемальских поэтов и Э. Саласара де Аларкона, который, помимо Мексики и Санто-Доминго, жил и в Гватемале. Среди поэтов, заслуживших похвалы Сервантеса в «Песне Калиопы», были гватемальцы Хуан де Местанса и Бальтасар де Орена, авторы любовной и религиозной лирики.

НОВАЯ ГРАНАДА. Зарождение культурной жизни в Новой Гранаде и в составлявшей на протяжении долгого времени почти нерасчленимое единство с ней Венесуэле происходило в 40—50-х годах. (До конца 40-х годов Венесуэлой правили немецкие конкистадоры, которых субсидировали банкиры Вельзеры). Наличие в зоне расселения муисков золота, а на побережье — жемчуга определило достаточно быстрый рост основанных на месте поселений муисков городов Санта-Фе-де-Богота и Тупха, а на побережье — Картахены-де-лас-Индиас, ставшей важным портовым центром. Быстрое уничтожение коренного населения и частичная ассимиляция муисков с испанцами (в отличие от карибских племен, оказывавших ожесточенное сопротивление) обусловили то, что с середины века начался «коммерческий» ввоз рабов-негров, очень скоро ставших важным этническим компонентом нового населения.

Первые литературные памятники Новой Гранады связываются с именем видного деятеля конкисты Гонсало Хименеса де Кесады (Gonzalo Jiménez de Quesada, 1506—1579). После похода 1536 г., в результате которого произошло открытие и завоевание страны муисков, Гонсало Хименес де Кесада совершил обычную для конкистадоров поездку в Испанию за наградами и званиями, выторговывавшимися в тяжбах с соперниками (его соперником был конкистадор-немец Н. Федерман, отряд которого появился в саванне Боготы почти одновременно с испанцами). Хотя через 12 лет Гонсало Хименес де Кесада вернулся в звание маршала и резидора Боготы, а затем стал *аделантадо* всей Новой Гранады, король относился к нему, как и к другим руководителям конкисты (в частности, к Кортесу), холодно и с подозрением. С Кортесом Хименеса де Кесаду сближали и характерные для него своего рода профетические настроения, связанные с осознанием своей исторической миссии.

Участник экспедиции 1539 г. монах и поэт Антонио де Лескамес, автор «Романса о Гонсало Хименесе де Кесаде», в котором рас-

сказано об открытии страны муисков, вкладывает в уста конкистадора размышления о будущем этого края. Он представляется в воображении Кесады живущим полнокровной жизнью, богатым «прелатами и епископами», поэтами и писателями; люди живут здесь, «как христиане, будь они и мулаты»³.

В отличие от Кортеса лицензиат права Хименес де Кесада, очевидно, был более основательно образован и смотрел на писательство не столь прагматически. У Хименеса де Кесады были две мании: одна — поиски мифической «страны золотого человека» Эльдорадо, в погоне за которой он провел все последние десятилетия своей жизни (возникновение мифа связывают с обрядом муисков, в соответствии с которым главный жрец предстал посыпанным золотым порошком); другая — литература. И Антонио де Лескамес, и Хуан де Кастельянос отмечали интерес Хименеса Кесады к полемике между сторонниками севильской школы, воспринявшей темы и формы итальянской ренессансной поэзии, и сторонниками традиционной испанской поэзии. Немало было написано и им самим.

Однако, как уже отмечалось, почти все произведения Г. Хименеса де Кесады утрачены. Исследователи на основании упоминаний о его произведениях в разных источниках полагают, что ему принадлежали следующие труды: «Краткое повествование о конкисте Нового королевства Гранады» (*Epítome de la conquista del Nuevo Reino de Granada*, 1539); так называемая «Большая тетрадь» — условное название хроник либо дневника конкисты (*Gran Cuaderno*); «Анналы императора Карла V» (*Apales del imperador Carlos V*); историко-полемический труд «Антиджовио» (*Antijovio*, 1550—1567); политико-религиозный трактат «Досуги в Суэске» (*Los ratos de Suesca*, 1572—1573); «Краткая история конкисты Нового королевства Гранады» (*Compendio histórico de la conquista del Nuevo Reino de Granada*, 1573—1575)⁴ и др.

Первое из упомянутых произведений, представлявшее собой, очевидно, типичное для конкистадоров донесение, использовалось хронистами Новой Гранады, официальным историком Индий конца XVI в. Антонио де Эррерой в его «Декадах» и др. Остальные произведения упоминаются в единственной, частично сохранившейся (утрачены семь глав) книге Гонсало Хименеса де Кесады «Антиджовио», изданной впервые в 1952 г. в Боготе. Подобно Берналю Диасу дель Кастильо, который также полемизировал с антииспанским сочинением итальянского епископа-историка Паоло Джовио (см. ч. II, гл. 4), Хименес де Кесада отвергал обвинения испанцев в «варварстве», жестокости и безбожии и объяснял нападки итальянца завистью к величию имперской Испании. Труд обнаруживает широкую эрудицию Хименеса де Кесады, хорошее знание античной и современной ему историографии (в том числе и американской — хроники Ф. Лопеса де Гомары, П. де Сьесы де Леона и др.).

Как и везде, последующие произведения создавались в Новой Гранаде теми, кто шел по следам первопроходцев, — монахами.

Кампания христианизации в Новой Гранаде и в Венесуэле имела свои особенности, связанные с этнокультурным составом коренного населения. Карибские «лесные» племена и племена побережья, оказывавшие сильное сопротивление конкистадорам, отказывались вступать в контакты с монахами, а если и удавалось провести христианизацию, то крещение носило чисто формальный характер. Не случайно потерпел неудачу эксперимент Лас Касаса 20-х годов на Венесуэльском побережье. К следующему десятилетию относится яркий литературный документ — письмо епископа Картахены Томаса де Ортиса Карлу V, в котором смущенный ходом событий и растерянный «протектор индейцев Санта-Марты» рисовал апокалиптическую картину мира, охваченного насилием и разложением: восстания индейцев, голод, трупный запах, разор. При слове «христиане», писал он, индейцы разбегаются, как если бы объявили о явлении демона или василиска. Относилось это не только к конкистадорам, но и к монахам, которые «заботились больше о своей мощи, нежели о душе»⁵.

В 50-х годах в зоне муисков были предприняты попытки создания коlexio для индейцев и для метисов, в последующие годы начинается изучение местных языков и составление грамматик и словарей языка муисков. К концу 50-х—началу 60-х годов относится зарождение местной историографической традиции. Истоки ее связываются с именем францисканца Антонио де Медрано, о котором известно, что он жил в Новой Гранаде в 1553—1569 гг. и скончался в одном из безумных походов Гонсало Хименеса де Кесады в поисках Эльдорадо⁶. Антонио де Медрано оставил едва ли не первую «Грамматику языка индейцев моска» (т. е. муисков) и рукопись «Краткая история Санта-Марты и Нового Королевства Гранады Индий моря-океана».

Мадридец Педро де Агуадо (Pedro de Aguado, 1503—1588), появившийся в Новой Гранаде в 1560 г., после смерти Медрано продолжил его труд. Помимо рукописи Медрано, Агуадо использовал донесения конкистадоров, устные свидетельства непосредственных участников завоевания.

В 1575 г. Агуадо, достигший значительных чинов, уехал по делам ордена в Испанию. (Возможно, недовольный ходом христианизации, он вообще собирался покинуть Америку). В Испании была закончена первая книга его исторического труда «История Санта-Марты и Нового королевства Гранады» («Historia de Santa Marta y del Nuevo Reino de Granada») и получено разрешение на ее публикацию. Оставив труд для так и не осуществившегося издания (Инка Гарсиласо де ла Вега писал, что видел рукопись, изъеденную мышами, у некоего издателя в Кордове), Агуадо вернулся в Новую Гранаду, где закончил вторую книгу — «Историю Венесуэлы» («Historia de Venezuela»), рукопись которой широко использовалась последующими историками. Начала публиковаться «История» Агуадо в 1906 г., а впервые обе книги вышли в 1916—1919 гг.

Объективно оценить «Историю» Агуадо сложно по той причине, что первая книга, посвященная Новой Гранаде, на публикацию которой было получено разрешение, подвергалась цензуре, в результате чего из нее исчезла глава с описанием цивилизации муисков (главы о «диких» карибах были оставлены), а главы о конкисте и кампаниях христианизации были искажены купюрами. Сопоставление этой книги со второй, не проходившей цензуру, позволяет предположить, что беспристрастная объективность, которая считается характерным признаком творческого почерка Агуадо, в определенной мере является результатом вмешательства цензоров. В общих чертах Агуадо принадлежал к умеренному крылу американской историографии. Подобно большинству историков, оценивая индейский мир как мир варваров, введенных в заблуждение дьяволом, он в то же время был суровым критиком «испанской алчности». Типичен для хроник XVI в. и присущий его сочинению художественно-исторический синкретизм. Если начальные главы «Истории Санта-Марты и Нового королевства Гранады» представляли собой сухое описание правления сменяющих один другого губернаторов, перемежаемое этнографическими экскурсами, то с момента, когда автор обращался к одному из самых впечатляющих моментов эпохи открытий и конкисты — к экспедиции Гонсало Хименеса де Кесады 1536 г., его история начала обретать черты художественности.

Ужас и восхищение пронизывают его описание дикой сельвы, исполненное редкой для хроник эмоциональности: опасности и неожиданности на каждом шагу, неведомые звери (например, каймана Агуадо описывает как большую рыбу, похожую на ящерицу), змеи, карибы с отравленными стрелами, подстерегающие испанцев, непроходимые заросли, горные хребты, полноводные реки. Несмотря на гибель товарищей, страдания, голод (не без двусмысленности после упоминания об антропофагии среди карибов Агуадо пишет, что испанцы бдительно следили друг за другом, чтобы не оказаться раньше, чем жертвой каймана, жертвой своих спутников), сплоченные страданиями и «жаждой золота» 150 испанцев во главе с Кесадой идут вперед, надеясь, что «грабеж и опустошение городов принесут им добычу и славу»⁷.

Как уже упоминалось, специальная глава, посвященная культуре муисков, была уничтожена цензурой, однако достоянием читателей остались описания тактики завоевателей, реакции индейцев на встречу с испанцами, самого хода конкисты, которая в основных чертах повторяла то, что происходило в других частях континента. Как и в Месоамерике или в Андской области, муиски поначалу считают испанцев «детьми солнца», пугаются лошадей, которых принимают за мифические чудовища, удивляются, почему испанцы не поедают детей, которых они, надеясь откупиться от пришельцев «малой кровью», сбрасывают им с вершины холма, и т. д. Как и Кортес, Хименес де Кесада старается установить доверительные отношения с индейцами, под страхом казни запрещает отнимать у них

золото, чтобы, завоевав доверие, овладеть всей страной. Затем поочередно громятся враждующие между собой «королевства» муисков Тупха и Богота и начинается повальный грабеж, описание которого Агуадо увенчивает многозначительно и саркастически названной «Главой, где описывается то, что испанцы называют умиротворением и введением индейцев в подчинение императору».

Естественно, писал Агуадо, что после такого умиротворения конкистадоры-энкамендеро оставались всего лишь формальными хозяевами новых земель, ибо не решались даже появляться в отведенных им индейских селениях.

В сравнении с первой книгой «История Венесуэлы» обладала большей композиционной целостностью и более ярко выраженными чертами художественности. В ней выделяется несколько подробно разработанных сюжетов, прерывающих линейную канву исторического повествования. Два из них посвящены восстаниям негров (Агуадо был одним из немногих, кто писал в XVI в. о неграх хотя и в умеренной, но гуманистической тональности), а третий — восстание конкистадора-мятежника Лопе де Агирре. Сам драматизм описываемых событий диктовал повышенную художественную интенсивность.

Восстание негров-рабов, работавших на шахтах в Баркисимето, Агуадо оценивал как самое значительное событие в жизни Венесуэлы (помимо мятежа Лопе де Агирре). Возглавил восстание провозглашенный восставшими королем негр Мигель, который выдвинул своеобразную идеологическую платформу. Зная испанский язык и знакомый с системой цепностей, типичной для того времени, он утверждал, что, так как негры по своим данным «лучше» индейцев и так как бог создал всех людей свободными, испанцы не имеют права вечно и тиранически держать их в рабстве⁸.

Описание восстания негров в Номбре-де-Диос предвляло историю мятежа Лопе де Агирре. Здесь восстание возглавил раб Байамо, который создал в окрестных лесах просуществовавшее несколько лет независимое негритянское «королевство». Среди подробностей о нем вызывают внимание факты, говорящие об активном смешении европейских и негритянских традиций и о возникновении афроамериканского пласта культуры прежде всего на почве синкретизации религий (моления и проповеди «короля» Байамо, призывающего пуще всего отстаивать свободу). Несомненны симпатии Агуадо к мужественному Байамо. Осуждая жестокость испанцев, он в духе Лас Касаса описывает сцены расправы с восставшими, травли негров собаками, вероломные методы генерала Педро де Урсуа, возглавившего карательный отряд. Урсуа, встретившись с Байамо на мирных переговорах, приказывает отравить вино, которым опаивают сопровождающих его негров, а самого «короля» пленяет. Мудрого и мужественного негра отсылают сначала к вице-королю в Перу, а затем в Испанию, где следы его теряются.

Отдельную часть «Истории Венесуэлы» составляет повествование

о восстании Лопе де Агирре, одной из самых значительных и колоритных исторических фигур XVI в.

Среди источников о восстании Агирре история Агуадо относится к самым ранним и наиболее полным и точным. Автор подробно прослеживает всю историю безумного по своей дерзости мятежа, начинающегося во время не менее безумной по своему замыслу экспедиции во главе с Педро де Урсуа по Мараньону в поисках Эльдorado. Участник многочисленных мятежей против королевских «тиранов» и носитель идей сепаратизма, типичных для перуанских конкистадоров, Лопе де Агирре в результате заговора убивает Педро де Урсуа, отрекается от Испании, провозглашает себя «князем свободы» и в глубинах Амазонии бросает вызов Филиппу II, объявляя ему войну, а своей целью — достижение свободы Перу. Агуадо оценивает восстание Лопе с позиции традиционного испанизма и рисует мятежника как «дьявольское отродье».

Подобно Берналю Диасу дель Кастильо, Агуадо, следующий образцам античной и средневековой историографии, разделяет планы историко-описательный и портретный, психологический, вынося в отдельную часть описание личности Лопе, где приводит сведения о нем (маленького роста, дурного сложения, но выносливый и решительный, подозрительный и жестокий и т. п.). Особенно интересны высказывания Лопе де Агирре, донесенные до историка участниками мятежа: «Небо для тех, кто ему служит, а земля для тех, кто на большее способен»; «Люди никогда не бросят из-за страха перед адом делать то, что требует их желание»; «Мне нужны не богомольцы, а игроки с дьяволом в кости»⁹. Эти афоризмы приоткрывают духовный мир человека нового времени, освобождающегося от средневековой корпоративно-феодальной морали и плена религии и полагающегося только на свои силы. Осознание себя равным «природному» монарху (пусть король Испании покажет то место в завещании Адама, где сказано, что он имеет право наследовать Индии, говорит мятежник), богоборческие настроения Лопе (возникшие, возможно, под влиянием реформационных ересей) составляют различные ипостаси единого процесса, который разными сторонами предстал в творчестве Берналя Диаса дель Кастильо, самого Лас Касаса, Эрсильи, — процесса секуляризации сознания, выхода его из-под абсолютной власти монарха-бога.

Завороженный величием в своей решимости и героизме фигурой Лопе, Агуадо рассказывает о кровавом пути мятежников, сначала обосновавшихся на о. Маргарите, а затем предпринявших поход по Венесуэле, о разложении отряда, о бегстве соратников, наконец, о трагическом финале Лопе, который убивает свою юную дочь, истолкнув находившуюся с ним, и гордо встречает смерть, комментируя неловкие выстрелы солдат, стреляющих по нему из аркебузов.

Кроме Педро де Агуадо, у начал литературной традиции Колумбии и Венесуэлы стоял еще один самостоятельный писатель, типич-

ный для XVI в. — Хуан де Кастельянос, автор версифицированной поэмы-хроники «Элегии о достойных мужах Индий» («Elegías de ilustres varones de Indias»).

Хуан де Кастельянос (Juan de Castellanos, 1522—1607) родился в маленьком селении Аланиас близ Севильи в простой крестьянской семье, но в отличие от Берналя Диаса дель Кастильо он получил образование в общеобразовательном коллегии. С книгами он не расставался и в годы странствий по Америке, куда прибыл в возрасте 18 лет. С 1540 до 1554 г. Кастельянос скитался по Новому Свету, главным образом по Антильским островам и по Новой Гранаде, сменил множество занятий, был солдатом-конкистадором, ловцом жемчуга, вольным искателем приключений, служкой в церкви и экзекутором индейцев, наконец, в 1554 г. в Картахене принимает сан священника. С 1562 г. до смерти он живет в Тунхе, занимая различные мелкие церковные должности.

Писательским трудом Кастельянос начал заниматься около 1561—1562 гг., когда он (одновременно с Антонио де Медрано) приступил к созданию прозаической хроники о конкисте Нового Света. Приблизительно к 1569 г. хроника была закончена, однако, после того как Кастельянос прочитал вышедшую в том же году первую часть «Арауканы» Алонсо де Эрсильи, его намерения круто изменились. Восхищенный поэмой, Кастельянос начинает версифицировать свою хронику и затрачивает на этот гигантский труд более двадцати лет. За это время он опубликовал в Мадриде в 1589 г. первую часть своей поэмы-хроники (54 песни), три последующие изданы не были (вторая и третья части вышли в Мадриде в 1847 г., четвертая — в 1886 г.), планировавшаяся пятая часть не была написана. В своем завещании Хуан де Кастельянос упоминал еще об одном произведении — об эпической религиозной поэме, посвященной св. Диего де Алькала, однако это сочинение не сохранилось, и Кастельянос известен как автор только одного произведения.

В целом «Элегии о достойных мужах Индий» представляют собой самое странное сочинение испаноязычной литературы, сравнимое только со средневековыми историографическими сводами (148 песен, около 125 тыс. стихов), при этом следует учесть, что такие своды были, как правило, итогом коллективного труда нескольких поколений. Сходство произведений Кастельяноса со средневековыми памятниками не случайно.

По своему модусу мышления Кастельянос принадлежал двум эпохам — и уходящему Средневековью, и Новому времени, и за масштабом его труда, поражающего своей грандиозностью (не случайно Кастельянос писал в посвящении Филиппу II, что, возможно, его сочтут сумасшедшим, решившим сосчитать песчинки на морском берегу), не только отрешенное спокойствие священника, отдающего все время историческому сочинению, но и максимализм человека Возрождения и граничащее с безумством упорство первопроходца.



Хуан де Кастьянос.

Гравюра с первого издания «Элегий о достолавных мужах Индий», 1589 г.

По своей изначальной структуре сочинение Кастьяноса представляло собой типичный обобщающий исторический свод о конкисте Индий, и при создании прозаического варианта ориентиром для него служили труды Г. Фернандеса де Овьедо и Ф. Лопеса де Гомары, а также хроники П. де Сьесы де Леона и Агустина де Сарате (Сарате был первым читателем рукописи и автором одобрительного отзыва о ней для Королевского совета). Помимо этих источников, в части, касающейся непосредственно Новой Гранады, Кастьянос среди прочего использовал рукописи Г. Хименеса де Кесады, а также устные свидетельства нескольких десятков информаторов. Решив превратить хронику в поэму, Кастьянос обратился к характерной для ренессансной эпики стихотворной форме — к королевской октаве, в спорах о преимуществах которой, по его

словам, он не раз сталкивался с Хименесом де Кесадой, сторонником традиционного романа, и использовал, кроме «Арауканы», весь известный ему набор литературных штампов и реминисценций (из античной литературы он знал Гомера, Плиния, Вергилия, Цицерона, Горация, из испанской — «Песнь о Сиде», «Селестину», поэзию Х. Манрике и др.).

В результате совмещения двух стихий — исторнографической и художественной — возникло эклектическое здание поэмы-хроники, двойственная природа которой выступала во всех ее компонентах. С исторнографическим трудом сочинение сближали и традиционный «веризм», т. е. строгий документализм, и структура, по определению Р. Ласо, «бесконечного повествования»¹⁰, обусловленного только хронологией, и также чуждые художественной литературе жанровые элементы, входившие в общее здание поэмы, как «Каталог», «Речи», «Похвалы» и др.

В то же время установка на художественность повлекла за собой важные изменения общей документально-повествовательной структуры. Жанровым эталоном для Кастельяноса служил авторский образ в «Араукаке» с характерным для него духом рыцарства, рыцарской этикой, предполагавшей гуманное отношение к противнику, осуждение алчности и т. п. Авторский образ был скрепляющим началом всего эклектического сочинения. Замечательно, что, желая и подтвердить абсолютную правдивость своих сведений, и обеспечить единство тона и манеры повествования, Кастельянос нередко писал от первого лица даже в тех эпизодах, где он заведомо не мог присутствовать. Правда, делал это Кастельянос способом, который сглаживал очевидную невероятность утверждавшегося: он вводил себя с помощью обобщающих слов типа «мы видели», «мы решили», «мы отправились» и т. п. Таким образом, повествование велось как бы от лица коллективного субъекта — корпоративного братства конкистадоров, как это было и у Берналя Днаса дель Кастильо. Сближало Кастельяноса с автором «Подлинной истории завоевания Новой Испании» и многое другое.

Хотя Кастельянос был достаточно образованным человеком, владел «средним», общим, арсеналом расхожих образов и метафор и выступал в образе посетителя рыцарской этики, в своем мировосприятии, по словам одного исследователя, он остался крестьянином, нарядившимся в праздничное платье. Как и Берналю (в отличие от разьедаемого рефлексией Эрсильи), ему свойственны крестьянская прочность духа и трезвый прагматизм простодушия; недоверие ко всякого рода чудесам и в то же время вера в возможность небывалого (миф об Эльдорадо, истории о гигантах и карликах с локотью, об амазонках и гермафродитах и т. п.); простая, лишенная рыцарской философической утопичности жалость к избиваемым индейцам и ноты солдатского цинизма и аморализма и т. п. Но было и одно существенное отличие от Берналя.

Берналь до старости сохранил юношескую непосредственность и

свежесть чувств, что создавало замечательный эффект сиюминутности всего описываемого и переживаемого; повествование Кастельяноса (и это подчеркнуто уже меланхолическим жанровым самоопределением — «Элегии») проникнуто мотивами воспоминаний о далеском и славном времени, уходящем в прошлое.

Другой важный момент, который сближает Кастельяноса с Берналем (и отличает его от Эресльи, оставшегося странником по чужим землям), — то, что он смотрит на Америку не с позиций чуждого этому миру человека, а с позиций укоренившегося в нем креола. Не случайно наибольшего успеха он добивался в тех частях повествования, где рассказывалось о землях и событиях, лично ему известных. Потому-то первая часть, где речь шла об открытии Америки и деяниях первых конкистадоров и правителей, охватывала в хронологическом отношении значительно больший период, нежели последующие, где подробнейшим образом рассказывалось о конките Венесуэлы и провинции Санта-Марта (вторая часть), о Картахене и новогрападских провинциях Антиокия и Попайян (третья часть), об экспедициях Хименеса де Кесады (четвертая часть).

Кастельянос был первым, кто, описывая ставшие ему родными земли Венесуэлы и будущей Колумбии — Новой Грапады, вывел на сцену фигуру Бартоломе де Лас Касаса в связи с его неудачным экспериментом мирной колонизации на Венесуэльском побережье в Кумане. Причем, используя сведения Г. Фернандеса де Овьедо, он целиком встает на сторону Лас Касаса, который именуется «отцом этой новой монархии» (т. е. Нового Света), «заслуживающим вечной жизни»¹¹. Одним из первых ввел в художественную литературу он и Лопе де Агирре, описав его мятеж в главе «Похвала острову Маргарите». В художественном отношении, однако, наиболее значительно описание Кастельяносом походов Гонсало Хименеса де Кесады, а лучший эпизод всего сочинения — воссоздание труднейшего перехода конкистадоров из провинции Санта-Марта через горные хребты и сельву в саванну Боготы. Описание тягот похода, жуткой и таинственной природы, опасностей, подстерегающих солдат, увенчивается мощным мажорным финалом — хвалой новооткрытой благодатной земле, которая станет родиной не только первопроходцам, но и ему самому: «Земля, где можно построить свой дом на века!»

Креолизм Кастельяноса, эта трудноопределимая особенность взгляда на мир, находит свое объективное выражение в языке произведения, в котором смешиваются различные внелитературные и литературные стилевые пласты: разговорная речь, язык романсовой эпики, итальянизированной поэзии и рыцарского романа, наконец, индеанизмы. По богатству индеанизмов «Элегии» стоят рядом с сочинениями Берналя Диаса дель Кастильо и Лас Касаса. Агустин де Сарате не случайно подчеркивал мастерство, с которым поэт-историк вводил в обиход литературы индейские слова. По наблюдению Мануэля Альвара, в общем составе индеанизмов «Элегий» 35% составляют никогда и никем не использовавшиеся до того слова из языка

муисков (остальное — общеупотребительные антильянизмы и в незначительной мере кечуанизмы)¹².

«Элегии о достославных мужах Индий» оказали существенное воздействие как исторический источник на тех, кто закладывал основы литературы Новой Гранады и в XVI, и в XVII вв. (П. де Агуадо, Р. Фрейле, Л. Фернандес де Пьедраита и др.). Меньшее значение имело произведение Кастельяноса как художественный памятник — «Араукана» оставалась нормой и образцом. Сам Алонсо де Эрсилья, подобно Агустину де Сарате, написал для Королевского совета отзыв на «Элегии». Прославленный поэт дал хотя в целом и положительную, но откровенно скептическую оценку. «В том, что касается истории, я считаю ее правдивой», — писал Эрсилья¹³, ни словом не обмолвившись о художественной стороне сочинения. Тем не менее если «Араукана» наполовину принадлежала Испании и наполовину Америке, то громоздкое сочинение Хуана де Кастельяноса целиком вписывалось в перспективу становления новой литературной традиции.

ЛА-ПЛАТА. Впервые Буэнос-Айрес, впоследствии главный культурный центр Ла-Платы, был основан в 1536 г. экспедицией во главе с Педро де Мендоса, однако вскоре поселение было разрушено кочевыми индейскими племенами пампы, почти не вступавшими в контакт с европейцами. Испанские колонисты ушли вверх по течению реки Парана и основали в зоне расселения земледельческих племен гуарани будущую столицу Парагвая Асунсьон, который и стал первым настоящим опорным пунктом испанцев в Ла-Плате.

Среди переселенцев был и первый сочинитель Ла-Платы священник Луис Миранда де Вильяфанья (Luis Miranda de Villafañe, 1500?—1575?), участник неудачной экспедиции Мендосы, вместе со всеми претерпевший все лишения, бедствия и голод (среди испанцев были случаи каннибальства). Свои впечатления и наблюдения он изложил в короткой стихотворной хронике — романсе, который предвосхищает важнейшие темы будущей литературы Ла-Платы: набеги индейцев, обстановка непрекращающейся войны с кочевыми племенами, разорение испанских поселений и т. п.

Романс был написан уже в Асунсьоне, очевидно, в 1544 г., ибо в нем упоминался генерал-капитан и аделантадо Альвар Нуньес Кабеса де Вака, известный первопроходец, один из немногих, кто остался в живых после неудачной экспедиции испанцев по землям северного континента, и автор книги «Кораблекрушения» (см. т. II, гл. 2). Прибывший из Испании Кабеса де Вака был преисполнен решимости усмирить сепаратистские настроения конкистадоров и ввести в действие филантропические Новые законы, которые предусматривали упразднение энкомьенды. Однако правление Кабесы де Ваки было крайне неудачным. Конкистадоры-феодалы во главе с колоритнейшей фигурой того времени Иралой, фактическим каудильо,

обладателем целого гарема индейнок, восстали, провозгласив «комуну» (с того времени и берет в Парагвае начало традиция восстаний «комунерос»), заключили посланника короны в самодельную тюрьму, а затем отправили его в Испанию на корабле с вызывающим названием «Комунерос».

Об этом периоде колонизации Ла-Платы рассказал вернувшийся вместе с потерпевшим крах аделаптадо его секретарь Перо Эрнандес в книге «Комментарии», изданной в 1555 г. вместе с «Кораблекрушениями» Кабесы де Ваки, которые вместе составили полную историю деятельности неудачливого первопроходца.

Продолжателем дела Миранды де Вильяфанья стал священник Мартин дель Барко Сентенера (Martín del Barco Centenera, 1535—начало XVII в.). Сентенера со слов Вильяфаньи знал о первых годах колонизации; эти сведения и легли в основу первой части его эпической поэмы «Аргентина и конкиста Рио-де-ла-Платы и другие события в королевствах Перу, Тукуман и в государстве Бразилия» («Argentina y conquista del Río de la Plata, con otros acaccimientos de los Reinos Perú, Tucumán y estado el Brasil»), вышедшей в Лиссабоне в 1602 г.

Сам Сентенера, несмотря на свой сан, был типичным представителем конкистадорской вольницы, принимал самое деятельное участие во всех беспорядках в Асунсьоне, затем служил в Лиме, в Верхнем Перу, скитался по всей Ла-Плате, был комиссаром инквизиции и ею же был осужден за распущенный образ жизни. Впечатления, вынесенные из скитаний, и составили основу последующих частей поэмы-хроники, почти не связанных одна с другой и содержащих самые разнообразные сведения об истории конкисты, о сражениях с индейцами, о географии, природе Ла-Платы и Перу, о мятежах индейцев и креолов, пиратских походах Фрэнсиса Дрейка, перемежаемые фантастическими выдумками, типичными для века конкисты (рыбы в человеческом облике, sireны, нимфы, легенды о драконах и затонувших городах и т. п.). Очевидно, что основным стимулом для создания поэмы-хроники стала прочитанная им «Араукана» Л. де Эрсильи. Сентенера с восхищением поминал Эрсилью на страницах своего сочинения и в то же время ревниво делил зоны приоритета: если Эрсилья воспел Чили, то воспевать Ла-Плату — дело самого Сентенеры. Однако единственное, что вошло в историю от поэмы дель Барко Сентенеры, было название сочинения, с которым связывается рождение будущего наименования страны — Аргентина (производное от латинского «архентум» — серебро, с блеском которого сочинитель сравнивал цвет вод реки Ла-Платы).

В 1580 г. происходит второе и уже окончательное основание Буэнос-Айреса на месте разрушенного поселка; к концу столетия испанцы обосновываются, двигаясь из Чили и из Перу, на северо-востоке и северо-западе Ла-Платы, где возникает ряд губернаторств различного подчинения.

ЧИЛИ. В созданной в 1565 г. аудиенсии Чили развитие литературы на первоначальном этапе определяли два фактора: во-первых, непрекращавшаяся война с индейцами, во-вторых, воздействие знаменитой на рубеже XVI—XVII вв. поэмы Алопсо де Эрсильи «Араукана», запечатлевшей мужественное сопротивление коренного населения Чили. Концом XVI в. датируются отмеченные подражанием «Араукане» рифмованная хроника Хуана де Мендосы «Войны в Чили» и более похожая на художественное сочинение поэта «Неукротенный пурен» Фернандо Альвареса де Толедо. Сочинение апдалусца Ф. Альвареса де Толедо (1550—1633) содержало мотивы, типичные для произведений участников конкисты и восходящие к поэме Эрсильи: прославление мощи имперской Испании, осуждение алчности испанцев и идеализация противников-индейцев, проявляющих себя равноценными испанцам противниками.

Поэма Эрсильи, где впервые был создан художественный образ завоеванной страны, ее народа, оказывала влияние и на первых прозаиков-историков. Оно начиналось уже с самого изобретенного Эрсильей этнонима «арауканец», напомним ведь поэт превратил наименование одного из племен в название для всех индейцев-мапуче непокоренной южной Чили¹⁴. Именно так использовали это слово первые историки-хронисты, вышедшие из солдатской среды.

Апдалусец Алопсо де Гонгора Мармолехо (1536—1575) стал автором первой чилийской хроники «История Чили», отличающейся непосредственностью описаний и выразительными портретами главных исторических персонажей от Педро де Вальдивии, конкистадора Чили, до Гарсиа Уртадо де Мендосы, в войске которого служил Эрсилья.

Вторым хронистом считается Педро Мариньо де Лобера (1536—1595), участник конкисты, проживший в Чили около пятидесяти лет и написавший «Хронику королевства Чили». Хроника, первоначально, очевидно, типичная по своему стилю для сочинений конкистадоров, позднее по просьбе автора была отредактирована и отчасти переписана лимским священником Бартоломео де Эскобаром, который, сгладив неровности повествования, лишил его непосредственности и ввел религиозно-гуманистические мотивы.

Своеобразная духовная обстановка в Чили, связанная с тем, что здесь пролегла граница между возникавшей колониальной испанской империей и непокоренной индейской стихией, и в последующем накладывала особый отпечаток на сочинения местных литераторов, в которых продолжала жить исчезающая в произведениях, создававшихся в других районах континента, тема взаимоотношений европейцев с индейцами.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Anderson Imbert Enrique*. Historia de la literatura hispanoamericana. La Habana, 1972, t. 1, p. 48.
- ² См.: *Henríquez Ureña Max*. Panorama histórico de la literatura cubana. La Habana, 1967, t. 1.
- ³ *Vergara y Vergara José María*. Historia de la literatura en Nueva Granada. Bogotá, 1934, p. 68.
- ⁴ См.: *Núñez Segura José A.* Literatura colombiana. Medellín, 1964.
- ⁵ *Aguado Pedro de*. Primera parte de Historia que compuso fray Pedro de Aguado. Madrid, 1918—1919, t. 1, libro 2, p. 758—761.
- ⁶ *Ibid.*, p. 20.
- ⁷ *Ibid.*, p. 208.
- ⁸ *Ibid.*, p. 381.
- ⁹ *Ibid.*, t. 2, p. 604.
- ¹⁰ *Lazo Raimundo*. Historia de la literatura hispanoamericana. La Habana, 1968, t. I, p. 365.
- ¹¹ *Castellanos Juan de*. Elegías de varones ilustres de Indias. Madrid, 1914, p. 146.
- ¹² *Alvar Manuel*. Juan de Castellanos. Tradición española y la realidad americana. Bogotá, 1972, p. 72.
- ¹³ *Castellanos Juan de*. Op. cit., p. 180.
- ¹⁴ *Crónicas del Reino de Chile* / Estudio preliminar de F. Esteve-Barba. Madrid, 1960, p. XVII.

ЛИТЕРАТУРА БРАЗИЛИИ В XVI ВЕКЕ. ПЕРВЫЕ ПАМЯТНИКИ

Бразильская литература имеет свое свидетельство о рождении: первый литературный памятник был создан в те самые дни, когда начиналась история этой страны, в конце апреля 1500 г. Экспедиция под командованием Педро Алвареша Кабрала, направлявшаяся по следам Васко да Гамы в Индию, отклонилась к западу от африканского берега и пристала к неведомому побережью, которому адмирал приказал дать имя «Земли Истинного Креста». 1 мая участники экспедиции воздвигли на берегу деревянный крест, отслужили мессу, и в тот же день один из кораблей отплыл в обратный путь на родину, чтобы доставить португальскому королю сообщение об открытии и присоединении к его владениям новой земли. Письмо-донесение по приказанию адмирала составил Перо Ваз де Каминья (Pêro Vaz de Caminha). Это «Письмо королю дону Мануэлу» («Carta a El-Rei d. Manoel») и есть первый документ истории Бразилии и первое литературное произведение, написанное в Бразилии.

Мало что известно об авторе письма. На родине, в португальском городе Порту, ему поручали редактировать акты для представления в кортесы; король Мануэл I знал и ценил его (это чувствуется и по свободному обращению к королю в тексте письма). В экспедиции Кабрала Перо Ваз де Каминья оказался потому, что был назначен секретарем португальской фактории в Калекуте (Гоа). Там он и погиб, по-видимому, в декабре 1500 г. при нападении арабов на факторию.

«Письмо королю дону Мануэлу» было опубликовано в извлечениях в 1785 г. и полностью в 1817 г. С тех пор оно постоянно используется как уникальный исторический документ. Меньше внимания уделялось историко-литературному значению этого замечательного сочинения. Перо Ваз де Каминья принадлежит к определенной литературной традиции — традиции португальских хронистов XIV—XV вв., высшим выражением которой были хроники Фернана Лопиша. Стилю Ваз де Каминьи свойственна кажущаяся сегодня чуть простодушной непосредственность, сочетающаяся с композиционной строгостью повествования, удивительная конкретность, наглядность и картинность описаний. Ваз де Каминья деловит и лапидарен, лишь изредка он прибегает к визуально-меткому, убедительному для его современников сравнению: «... он (индеец. — Авт.) был уже в годах и так весь украшен перьями, приклепными

к телу, что походил на святого Себастьяна, утыканного стрелами»¹. В письме отчет о событиях нескольких дней, проведенных экспедицией у бразильского берега, о первых контактах португальцев с индейцами, показавшимися автору письма на редкость красивыми, дружелюбными и чистосердечными людьми («... все части тела и даже срамные места у них обнажены с таким целомудрием, что нет в этом никакого срама...») ², то и дело выливается в живую сцену, в моментально схваченную картину.

Вот адмирал, окруженный свитой, пытается расспросить старого индейца, нет ли в стране золота и драгоценных камней. Друг друга они, однако, не понимают. «У этого старика в губе была проделана такая большая дыра, что в нее мог бы пролезть большой палец. И в эту дыру был засунут какой-то недорогой зеленый камень, который торчал из губы паружу. Капитан знаком велел ему вынуть камень, а старик, молоча черт его знает что, полез капитану в рот, чтобы всунуть ему камень в губу. Мы все засмеялись, а капитан рассердился и отошел. Тогда один из наших выменял камень на старую шляпу, не потому, что камень драгоценный, а просто на память. Потом капитан взял у него этот камень, чтобы послать вместе с другими диковинами вашему высочеству»³.

Кульминация письма — поистине символическая сцена: «На том берегу реки многие из них веселились и плясали друг перед другом, но не берясь за руки, очень красиво. Тут проходил по берегу Диего Диниш, сборщик налогов из Сакавена, человек веселый и бойкий. Он позвал с собой нашего флейтиста и припаялся с ними танцевать, взяв их за руки. И они смеялись, веселились и очень хорошо с ним плясали под звуки флейты»⁴. А потом, охотно помогая морякам запасти бревна и перенести их на корабли, индейцы «танцевали с нашими под звуки тамбурина и были нам больше друзьями, чем мы им»⁵.

Только последнее, с безошибочной пропигательностью сделанное замечание предвещает в этой безмятежной картине встречи двух этнических и культурных миров скорое наступление кровавой эпохи конкисты. Но значительно позже, начиная с романтиков, бразильская литература стала воспринимать эту сцену как пророческую, как поразительное провидение отдаленного результата исторического процесса — рождения новой нации, новой культуры.

Бразилия завоевывалась и осваивалась значительно медленнее, чем Испанская Америка. В течение нескольких десятилетий после открытия Алвареша Кабрала отдельные португальские экспедиции приставали к берегам этой земли, строили блокгаузы и фактории. Отсюда вывозилось в Европу красное дерево — по-португальски «пау-бразил». Это название уже к середине XVI в. стало именем новой земли. В 1531 г. по приказу адмирала Мартина Афонсу де Соуза была разбита первая плантация сахарного тростника и построена примитивная сахароварня — эженью. На долгое время са-

хар стал главным источником обогащения колонистов. Плантационный характер экономики определял и методы колонизации страны: плантатору была нужна земля под сахарный тростник — ее отнимали у индейских племен; были нужны рабочие руки — в рабство обращали индейцев, а так как индейцы сопротивлялись подневольному труду и отступали в сельву либо погибали, с середины XVI в. португальцы стали ввозить рабов из Африки. «Одна из причин, по которой Бразилия не достигла пока еще большего процветания, — это рабы, которые восстают и бегут в свои земли, и такое происходит каждодневно. А если бы эти индейцы не были бы такими непокорными и беглыми, ни одна земля не сравнилась бы в богатстве с Бразилией»⁶, — пишет один из первых хронистов — Магальяэс Гандаво — около 1572 г.

В 1549 г. прибыл королевский генерал-губернатор Томе де Соуза, начавший по приказанию короля сооружение города Сан-Салвадора-Баия (обычно просто Баия) — столицы колонии. Однако и потом колонисты лишь «царапали побережье», по выражению одного из современников. Капитании, на которые была разделена колония, узкой полоской тянулись вдоль океана. Каждой капитанией в XVI в. командовал наследственный донатарий, позже королевский губернатор. Здесь разбивались плантации сахара, хлопка, табака, медленно возводились города. Лишь редкие, специально снаряженные экспедиции рисковали углубляться в «сертапы» — внутренние районы страны. Индейцы, доверчиво встретившие Кабрала и его спутников, сопротивлялись, когда белые начали сгонять их с земли и заставлять работать на плантациях. Столкновения с непокорными племенами, объединявшимися для борьбы с захватчиками в конфедерации, выливались в длительные войны, а угнетение порождало вспышки мятежа и среди усмирённых. Ритуальное каннибальство обостряло ненависть белых завоевателей к индейцам. К этому надо добавить нападения французов, пиратствовавших у бразильских берегов; притом нередко сторону французов брали индейские племена, обиженные португальцами. Беспокойная жизнь колонистов не способствовала развитию культуры в это первое столетие завоевания.

В 1549 г. с генерал-губернатором Томе де Соузой прибыла в Бразилию первая иезуитская миссия во главе с Мануэлом да Нобрегой. Целью миссии было обращение индейцев; иезуиты ревностно проповедовали язычникам, подолгу живя в индейских селениях, часто рискуя жизнью. По-своему искренно печась о духовном благе индейцев (т. е. о «спасении их душ»), защищая их от произвола колонизаторов, что требовало в те жестокие времена немалой самоотверженности, миссионеры тем не менее объективно служили орудием закабаления индейцев. О драматически-противоречивом характере их деятельности будет еще сказано специально при анализе литературного наследия Мануэла да Нобрега.

Прибытие иезуитской миссии положило начало организованной культурной жизни в колонии. Иезуиты основали несколько средних учебных заведений — колежий, притом колежия в Баие давала широкое гуманитарное образование, позволявшее выпускникам продолжать обучение в европейских университетах (в отличие от испанских колоний в Америке в колониальной Бразилии собственных высших учебных заведений не было). Тактикой иезуитов было склонить или принудить индейцев к оседлой жизни, что облегчало христианизацию. Уже через несколько лет после прибытия первой миссии иезуиты добились объединения нескольких индейских поселков вблизи реки Пиратининга. Там была создана колежия св. Павла для индейских детей (название этой колежии дало имя будущему городу Сан-Паулу). Иногда одаренных детей индейцев и метисов иезуиты посылали для продолжения учебы в Европу.

Миссионеры изучали индейские языки и диалекты, чтобы обращаться с проповедью непосредственно к язычникам, составляли первые грамматики и словари. Это способствовало распространению одного из индейских языков — языка тупи (к группе тупи принадлежала значительная часть племен бразильских индейцев) — в качестве «общего языка» на территории колонии. Есть свидетельства, что общий язык (лингва жерал) даже в XVIII в. был в ходу не только среди метисов, но и среди белого населения. Миссионеры доступными им средствами начали этнографическое изучение индейцев. Они стремились в обрядах и верованиях индейцев нащупать возможные аналогии с христианской догматикой, чтобы облегчить язычникам переход к новой вере. При поощрении миссионеров происходила метисация религиозных представлений: одно из божеств языческого Олимпа — бог грома Тупан отождествлялся с христианским богом-отцом; Журупари, вечно проказничающий злой дух мифологии тупи-гуарани, отождествлялся с библейским Дьяволом и т. п. Конечно, интерпретация, которую давали миссионеры этнографическому материалу, может вызвать улыбку сегодняшнего этнографа. Так, Нобрега пишет в одном из писем: «Они кое-что слышали о потопе и о Ное, но не знают подлинной истории, так как уверяют, что спаслась лишь какая-то старуха, взобравшаяся на дерево»⁷.

Однако именно эта деятельность иезуитов привела к возникновению такого своеобразного художественного явления, как двуязычный театр, влияние которого ощутимо в бразильском театральном искусстве и в наши дни. Есть сведения, что уже с 1564 г. иезуиты разыгрывали по праздничным дням ауто на религиозные темы. Вначале это были привезенные из Португалии мистерии, например «Ауто о Сантьяго». Затем Нобрега в 1567 г. поручил миссионеру Ж. де Аншиете написать ауто, специально приспособленное для воздействия на индейцев. Так возникла традиция зрелищ, которые историк описывает следующим образом: «Иногда это происходило

в большой аудитории колежний на примитивной сцене, в другой раз на площади, то в одном месте, то сразу в нескольких местах, например, по ходу какого-нибудь кортежа, а то прямо в деревнях, находившихся под управлением иезуитов. Здесь зрелище было особенно оригинальным: под открытым небом строились подмостки, какие-нибудь занавески служили завесом, а вместо задника — не нарисованный, но настоящий девственный лес, с его гордыми, величавыми, пышными кронами деревьев...»⁸. Написанные для этого иезуитского театра ауто Ж. де Аншеты являются самым замечательным памятником бразильской литературы XVI в.

Перу миссионеров-иезуитов принадлежат многие литературные документы той эпохи как информационного характера, так и позже собственно художественные. Иезуиты осознавали значение литературы, целенаправленно использовали литературу для успеха своей миссии.

С этой точки зрения надо рассматривать и письма иезуитов. Адресованные руководителям ордена в Лиссабоне и Риме, вельможам, а то и королю, эти письма явно предназначались для огласки, для всеобщего сведения. И орден действительно публиковал письма своих миссионеров из дальних языческих земель: Бразилии, Индии, Африки, Японии. Так, письма бразильских иезуитов, в том числе Нобреги, были опубликованы уже в 1551 г. Позднее это издание дополнялось, переводилось на итальянский, немецкий и латинский языки. Не исключено также, что ряд писем, как и другие сочинения, был известен в списках. Важно то, что письма иезуитов — отнюдь не приватные документы, которые могут играть лишь подсобную роль при изучении эпохи, а полноценные литературные памятники, призванные, по замыслу авторов, утверждать и пропагандировать определенный подход к социальным и идеологическим проблемам колонизации.

К первым памятникам бразильской письменности относятся следующие:

1. Перо Лопес и Соуза (Pêro Lopes e Sousa) «Дневник мореплавания» («Diário da Navegação») — летопись экспедиции Мартина Афонсо де Соузы (1530—1531).

2. Два произведения Перо Магальянса Гандаво (Pêro Magalhães Gandavo) — «Трактат о земле Бразилии» («Tratado da Terra do Brasil»), составленный им около 1572 г., по-видимому сразу после возвращения в Португалию, и преподнесенный в списках королеве и кардиналу-инфанту, и более подробная «История провинции Санта-Крус, обычно называемой Бразилией» («História da Província de Santa-Cruz a que vulgarmente chamam Brasil»), опубликованная в Лиссабоне в 1576 г. Это, не считая писем миссионеров-иезуитов, первое изданное в Португалии сочинение, касающееся Бразилии.

3. Письма миссионеров-иезуитов (в основном за 1549—1560 гг.) и другие сочинения, связанные с деятельностью иезуитов.

4. Габриэл Соарес де Соуза (Gabriel Soares de Sousa, 1540—1591) «Описание Бразилии в 1587 г., или Известие о Бразилии» («Tratado descritivo do Brasil em 1587 ou Notícia do Brasil»). Этот автор, богатый баиянский колонист, опубликовал свою книгу в Мадриде, куда отправился, чтобы просить у властей разрешения предпринять экспедицию в сертаны для поисков серебряных копей. Предприятие, однако, окончилось неудачей. Зато трактат Соареса де Соузы вызвал интерес и неоднократно переиздавался.

5. Ряд сочинений иезуитского миссионера Фернана Кардима (Fernão Cardim, 1540—1625) — «О климате и земле Бразилии и некоторых замечательных вещах, обнаруживаемых здесь как на суше, так и на море» («Do clima e terra do Brasil e de algumas coisas notáveis que se acham assim na terra como no mar»), «О происхождении бразильских индейцев, их обычаях, верованиях и церемониях» («Do princípio e origem dos índios do Brasil e de seus costumes, adoração e cerimônias»), «Письмо, повествующее о миссии иезуитов в Бразилию» («Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuita»). Лишь это последнее сочинение было опубликовано в 1583 г., остальные сохранились в списках.

Бразильская литература первого века колонизации носит скорее информационно-описательный, нежели хроникальный характер. Недаром в заглавиях сочинений обычно стоят слова «известие», «сообщение», «описание». Авторы намереваются сообщить своим соотечественникам в Старом Свете точные сведения о новой земле и ее обитателях. «Я собрал на месте эту краткую информацию и большую часть вещей, которые здесь описываю, сам видел и испытал», — заверяет королеву Магальяэс Гандаво в посвящении к «Трактату о Земле Бразилии»⁹. Современные исследователи неоднократно обращали внимание на этот пафос «наблюдения и опыта», присущий ранним бразильским хроникам, и связывали его с общим характером Возрождения в Португалии. Безусловно, первые бразильские писатели были в той или иной мере связаны с португальским гуманизмом. О Перо Магальяэсе Гандаво португальский биограф XVIII в. Барбоза Машадо писал: «Он был видным гуманистом и блестящим латинистом и даже обучал этому языку в публичной школе, которую открыл возле Доуро-и-Миньо. Потом он провел несколько лет в Бразилии, где наблюдал с разумной любознательностью все, что там есть достойного упоминания»¹⁰. Гуманистические занятия и «разумная любознательность» естественным образом сочетаются в этом блестящем латинисте и натуралисте.

Деятели португальского Возрождения были людьми скорее практического, нежели теоретического склада. Великие географические открытия, путешествия в дальние экзотические земли, торговля — все это наложило неизгладимый отпечаток на культуру маленького народа, отдававшего предпочтение не раскованной фантазии, не полету ренессансной мечты о могуществе человека и гармонии сфер,



Мануэл да Нобрега

а практическому наблюдению за этими сферами, за звездами, дальними континентами, глубинами моря и земли. Опыт, знание, основанное на опыте, — вот высшая ценность португальского Возрождения, включая и его вершину — Камоэнса. «Вкус к чудесному и таинственному, свойственный литературе путешествий в эпоху великих морских открытий, сравнительно мало сказался в сочинениях португальцев XVI в. о Новом Свете ... От Гандаво, а лучше сказать, от Перо Ваз де Каминьи до Висенте до Салвадора они проявляют спокойную любознательность, подчиненную главным образом прозаически-утилитарным целям. Не теоретические построения и не необузданные мечты, а непосредственный опыт управляет их понятиями о мире. ...»¹¹.

Но, кроме «разумной наблюдательности», ощущается и другая, иногда прямо сформулированная, иногда подспудная цель, побуждающая колониста, солдата, миссионера взяться за перо. Эта цель — склонить как можно большее число португальцев к переезду, убедить их, что на далеком материке их ждут не тяготы и лишения, а плодородная земля, прекрасный климат, сытая и даже богатая жизнь. «Я стремился только к тому, чтобы заявить в этом кратком отчете о плодородии и изобилии бразильской земли, чтобы слава

о ней достигла тех многих людей, что живут в бедности в нашем королевстве, и чтобы они не колебались в выборе, ибо бразильская земля благосклонна к пришельцам и она гостеприимно приглашает всех бедных и бесприютных», — пишет в обращении к читателю Магальяэс Гандаво и заключает свой трактат снова настойчивым призывом: «И так как счастье и процветание провинции зависят от роста населения, то не должно быть в королевстве ни одного бедняка, который бы с разрешения его величества не отправился бы в эти места, где все живут в довольстве, не зная пужды»¹².

Малочисленность белого населения в течение всего XVI в. оставалась болезненной проблемой колонизации (в середине века насчитывалось не более трех тысяч белых поселенцев). Это затрудняло экономическое развитие колонии, а также усиливало опасность французских (позже голландских) захватов. На счет этой пропагандистской направленности следует, наверное, отнести повышено-эмоциональный, восторженный стиль трактатов, претендующих на объективность, точность, одним словом, «истинность». «Удивительное», «великолепное», «замечательное» — эпитеты такого рода прилагаются ко всему: климату и водам, растениям и птицам, земле и океану. Вместе с тем нет никаких сомнений, что чувство, владеющее авторами, вполне искренно, что они действительно поражены великолепием открывшегося им и столь непохожего на Европу мира. Ведь и Перо Ваз де Каминья, всего несколько дней пробывший вблизи бразильского берега, восхищается здешним воздухом, по-видимому чрезвычайно целительным, так как «пагие тела индейцев лоснятся от чистоты и здоровья», и местной флорой, поскольку индейцы, питаясь только кореньями и фруктами, выглядят ушаннее и крепче белых.

«Есть здесь вещи, достойные великого восхищения, столь замечательные, что только по нашему небрежению и малой любознательности они еще не запечатлены в каких-нибудь сочинениях, для вящей памяти, как это было принято у древних...» — пишет Магальяэс Гандаво¹³. «...Моя цель — показать величие, плодородие и другие замечательные качества Бани и остальных частей Бразилии, которой наши короли до сих пор так пренебрегали...»¹⁴ — вторит ему Соарес де Соуза.

И так для всех первых хронистов Бразилия — удивительная, великолепная земля, подобие рая. Однако «этот осторожный, земной лузитанский разум», как выразился современный исследователь¹⁵, и здесь накладывает свои ограничения. Отчасти, впрочем, восторги ограничивались самой реальностью: ведь португальцы не увидели в Новом Свете ни грандиозных пирамид, ни царей, сидящих на золотых тронах, ни других подобных диковин, которые довелось увидеть кастильцам. Лишь отзвуками проникают в Бразилию слухи о горной цепи, сверкающей на солнце, так как она вся состоит из алмазов и изумрудов, об источниках вечной молодости, о стране

воинственных женщин — амазонок и т. п. В целом обретенный в Новом Свете рай в представлении бразильских писателей — воистину земной рай, отнюдь не величественный и не поражающий воображение, а уютный и радостный.

«Вся Бразилия — это свежий сад или лес, во весь год здесь не увидишь ни сухого дерева, ни увядшей травинки. Деревья тут высокие, до облаков, с густой листвой и самые разные. Многие деревья дают плоды, и, что особенно приятно, в их ветвях живет множество птичек, красотой и пением не уступающих португальским соловьям, щеглам и канарейкам. И такая музыка вокруг тебя, когда идешь по тропинке, что хочется славить господа. А лес тут буйный, так что красивые, но ухоженные рощи Португалии не могут с ним сравниться»¹⁶ — такой гимн Бразилии складывает в письмах Жозе де Аншиета.

Образ райской земли закрепится в литературе XVII в. и затем превратится в своего рода мифологему, имманентно присущую бразильскому художественному сознанию.

Однако пафос литературы XVI в. состоит не только в славословиях новой земле. Восхищение «цветущим садом», каким предстает в описаниях первых хронистов Бразилия, рождает и особое, заботливо-ревнивое чувство принадлежности к этому новому, прекрасному миру. Уже Перо Ваз де Каминья призывает короля не жалеть средств и сил для освоения открытой земли и обращения в христианскую веру ее обитателей. Чем дальше, тем отчетливее звучат в трактатах и письмах из Бразилии новые ноты: неудовлетворенность равнодушием португальских властей к далекой колонии, хищническим поведением большинства португальцев, вывозящих в Европу накопленные ими богатства, а не прикладывающих деньги и труд к бразильской земле. Нередки и прямые обвинения в адрес королевского двора, как в цитированном выше фрагменте из «Описания Бразилии в 1587 г.» Г. Соареса де Соузы. В той или иной степени недовольство политикой метрополии выражено всеми авторами XVI в. Характерно, что те, кто прочно связал свою судьбу с Бразилией, отличаются уже и особыми качествами. «Жители этих капитаний относятся друг к другу очень хорошо и вообще они щедрее, чем жители королевства, и в еде и в одежде. Они помогают друг другу рабами и поддерживают бедняков, которые только начинают жизнь на этой земле. Здесь это очень принято и совершается много милосердных поступков, так что все тут имеют средства к жизни и ни один нищий не христорадничаet у дверей, как это бывает в королевстве»¹⁷ — в этом пассаже Магальяэнс Гандаво, пожалуй, впервые выражено восхищение не только природой Бразилии, но и новым, складывающимся там человеческим сообществом.

Все это, разумеется, не значит, что авторы описаний уже отделяют себя от Португалии и португальцев. Пока еще не возникает

и мысли, что Бразилия может существовать самостоятельно, отколовшись от португальской империи. Они возмущаются лишь тем, что Бразилия занимает неравноправное положение внутри империи, что ее достоинства не оценены, ее богатства пропадают втуне. По существу, они относятся к Бразилии как к новой родине. Ничего подобного такому зарождающемуся патриотизму нет в сочинениях иностранцев, занесенных в Бразилию ветром их отважного и авантюрного века (например, немецкого ландскнехта Ганса Штадена, поступившего сначала на португальскую, а потом на испанскую службу, французского монаха Андре Теве, сподвижника Н. Вильганьона, попытавшегося основать на месте нынешнего Рио-де-Жанейро колонию «Антарктическая Франция», гугенота Жана Лери, также участника предприятия Вильганьона, бежавшего затем из поселения, и др.). В трактатах и письмах португальских поселенцев XVI в. уже зарождается новое — креольское — мировоззрение, предвещающее формирование новой нации. Своеобразная художественность этих информационных текстов состоит в отражении духовного мира первых поколений бразильских поселенцев, в передаче того комплекса мыслей и чувств, который порождала эпоха колонизации.

Одним из наиболее характерных памятников эпохи является творчество Мануэла да Нобреги (Manuel da Nóbrega, 1517—1570).

М. да Нобрега получил образование в университетах Коимбы и Саламанки. В 1544 г. вступил в иезуитский орден, в 1549 г. был назначен главой миссии в Бразилию. Здесь он вначале провел три года в столице колонии Баии. Но после отъезда губернатора Томе де Соузы, с которым Нобрегу связывала дружба, он вступил в конфликт с колониальными властями, и в особенности с первым епископом Баии Перо Фернандесом Сардиньей. В 1552 г. Нобрега отправился в малонаселенную капитанию Сан-Висенте, чтобы заниматься миссионерской деятельностью непосредственно среди индейских племен. В следующем году он основал большое индейское поселение Пиратинингу и при нем коллегию, о которой уже шла речь. Нобрега участвовал в экспедиции губернатора Мен де Са, закончившейся изгнанием французов из бухты Гуанабары. Последние десять лет жизни Нобреги связаны с городом Рио-де-Жанейро, для строительства и укрепления которого он много сделал.

Сохранившееся литературное наследие М. да Нобреги — письма 1549—1560 гг. и небольшое сочинение «Диалог об обращении язычников» («*Diálogo sobre a conversão do gentio*», 1556—1557). Письменных свидетельств последнего десятилетия его жизни до нас не дошло. Адресатами Нобреги были руководители иезуитского ордена: Игнатий Лойола, Симон Родригес, Мигел де Торрес, король Жоао III, кардинал-инфант Энрике, бывший губернатор Томе де Соуза, через которого Нобрега пытался повлиять на лиссабонский двор, другие вельможи и монахи-иезуиты. Нобрега явно рассчитывал на пуб-

личность своих писем. Так, письмо от августа 1549 г., адресованное отделению португальского ордена в Коимбре, имеет подзаголовок «Сообщение о землях Бразилии». Это письмо действительно было воспринято как самостоятельный трактат, многократно перепечатывалось уже в XVI в. Собрания писем Нобреги выходили также в 1719 и 1835 гг. «Диалог об обращении язычников» оставался непечатным до XX в., но, возможно, распространялся в списках.

Сочинениям Нобреги присущи все содержательные черты, о которых выше было сказано в применении ко всей литературе XVI в. В стилевом отношении его письма продолжают линию, начатую Ваз де Каминьей: та же деловая конкретность в сочетании с пластической рельефностью сцен. Но явственно чувствуется и новое, влияние, которое не коснулось еще спутника Алвареша Кабрала, — влияние театра. Нобрега воспитан испанской и португальской культурой начала XVI в., для которой театр — необходимое средство интеллектуального и эмоционального воздействия. Интересна в этом плане жалоба Нобреги на епископа Сардинью, порицавшего иезуитов за элементы театрализации в их проповеди: «А если мы принимаем некоторые обычаи язычников, конечно, не те, что идут против нашей католической веры, не ритуалы поклонения идолам, но такие, как песнопения в честь господина на их языке под их музыкальные инструменты, те самые, на которых они играют на своих праздниках, когда поедают пленных и напиваются, то ведь мы позволяем это, чтобы привлечь их и заставить отказаться от их главных привычек... точно так же мы им проповедуем на их лад, бегая из стороны в сторону и ударяя в грудь ладонью, как они делают, когда желают убедить в чем-то и высказаться со страстью... Ведь сходство порождает любовь»¹⁸.

Примечательно, что и манера повествования, свойственная Нобреге, хранит отпечаток театральности: в отличие от Ваз де Каминьи он передает динамику эпизода, не только воспроизводя в прямой или косвенной форме реплики участников сцены, но и обращая внимание на мимику, экспрессивную окраску поведения и речи. Вот один из таких эпизодов:

«Я постарался встретиться с колдуном, самым главным в этих местах, которого всегда зовут, если кто-нибудь заболел. Я спросил его: *in qua potestate haec faciebat* [какой властью творил это. — *лат.*], связан ли он с богом, который сотворил небо и землю и царствует на небесах, или с дьяволом, который в аду? Он мне бесстыдно ответил, что он сам бог и что родился богом, и показал мне одного, которого он якобы вылечил, и сказал, что бог на небесах — это его друг и что он является ему в тучах, громах, молниях и разных других вещах. Услышав такое богохульство, я постарался громким голосом созвать всех жителей этой деревни и долго разоблачал и опровергал все, что тот говорил, а очень хороший переводчик, который есть у нас в этой деревне, повторял за мной тоже громким голосом

и изображая все те сильные чувства, которые я выказывал. Было видно, что колдун смутился... Среди тех, кто там был, я заметил несколько юношей и женщин, прямо-таки пораженных тем, что я им рассказал о величии нашего господ»¹⁹.

«Диалог об обращении язычников» написан в форме диалогизированного трактата, хорошо известной в европейских литературах еще с античности. Но, как уже отмечалось, Нобрега не пренебрегает и театральной стороной, детально разрабатывая индивидуальные характеристики персонажей. Можно представить себе даже сценическое воплощение диалога, так как уже ремарки в списке действующих лиц как бы подсказывают актерам, что они должны создать два весьма непохожих друг на друга образа. В диалоге участвуют Гонсало Алварес, славящийся красноречием проповедник из Эспириту-Санту, и Матеос Нугейра, монах-кузнец, «который, хотя и не проповедует словами, зато проповедует делами и ударами своего молота»²⁰. Персонажи, по-видимому, имели прообразы (имена Гонсало Алвареса и Матеоса Нугейры встречаются в деловых документах эпохи). Спор между ними имитирует живой разговор с отклонениями на личные темы, усмешками и поддразниванием. Речь каждого из персонажей индивидуализирована: Нугейра оперирует сравнениями, заимствованными из кузнечного дела. Алварес его прерывает: «Не будем говорить, как кузнецы», на что собеседник отвечает сердито: «Уж не знаю как, а только говорю, как мне на ум приходит». Когда монах-кузнец пускается в отвлеченные рассуждения, проповедник ухмыляется: «И ты, брат, уже стал теологом?» Но и этому дается правдоподобное объяснение: Нугейра постоянно слышит в своей кузне споры иезуитов, пришедших за какой-нибудь надобностью.

Вопрос о крещении индейцев — вопрос отнюдь не отвлеченно-теологический, а тесно связанный с социально-политическими аспектами колонизации, стержневой вопрос всей практической и литературной деятельности М. да Нобреги. В силовом поле этой не поддающейся однозначному решению проблемы возникает эмоциональное напряжение, выливающееся то в иронию, то в страстные инвективы, то в горестные lamentации. Нобрега не был лишен чувства юмора и на выговор епископа Сардиньи за то, что иезуиты крестят индейцев голыми, не без язвительности возразил: «Уж не знаю, когда мы сможем одеть столько язычников, если они тут тысячи лет ходят голыми»²¹. Но юмор не часто окрашивает его писания. Трагическую противоречивость отношения колониального общества к индейцам Нобрега осознавал и выражал со страстью, а временами с отчаянием.

Король Жоан III, отправляя экспедицию Томе де Соузы, торжественно провозгласил главной задачей колонизации Бразилии «прославление нашей святой католической веры и привлечение к ней уроженцев этой земли, язычников и идолопоклонников»²². С этой

уверенностью в высоких целях миссии португальцев в Новом Свете отбыл в Бразилию Нобрега. Оказалось, однако, что колониальное общество не столько способствует христианизации язычников, сколько губит индейцев.

Первые письма Нобрега из Бразилии (1549—1550) исполнены радужно-оптимистического настроения. В них безраздельно господствует восхищение «земным раем»: «Горы здесь кажутся цветущими садами, и никогда ничего красивее я не видел даже на гобеленах из Фландрии. Животные здесь такие дикие, что о них и Плиний не слыхивал»²³. Под стать этому восторгу и первые впечатления от индейцев. В письме под названием «Сообщение о землях Бразилии» (август 1549 г.) Нобрега дает следующую характеристику духовным качествам индейцев: «Во многом они придерживаются естественного закона. У них нет никакой собственности, все у них общее, и что один имеет, тем он должен поделиться с другими, особенно это касается еды. Они ничего не приберегают впрок и не копят богатств»²⁴. Поскольку именно это письмо Нобрега чаще всего перепечатывалось в XVI—XVIII вв., есть основания полагать, что эта характеристика (среди прочих источников) повлияла на возникновение в Европе мифологем «естественного человека» и «золотого века».

В первых письмах Нобрега говорят о сметливости, благородстве, гостеприимстве индейцев. Им неизвестны корысть, низость, вероломство, часто свойственные дурным христианам и даже священнослужителям. Так, некий монах захватил индейца и, рассчитывая на выкуп, привел его к вождю враждебного племени, чтобы тот его съел. Однако вождь отказался, заявив, что съедают только пленников, захваченных в бою, но не обманом.

Позже в письмах Нобрега появляются и тревожные и горькие ноты. Индейцы неохотно расставались со своими обычаями, зачастую принимали христианство на словах, а потом возвращались к каннибальству и многоженству. Но главное — Нобрега отлично видел, что индейцев прежде всего отталкивает несправедливость и угнетение, жертвой которых они становятся буквально на каждом шагу. «Из-за того, что здесь нет правосудия, индейцев делают рабами... а мы теряем доверие всех язычников»²⁵.

Тут важно установить коренное различие: Нобрега был отнюдь не против принуждения или рабства как таковых. Как и многие, он традиционно считал законным рабство пленников, захваченных в бою или проданных старшими (кстати сказать, в его письмах не раз упоминаются «рабы из Гвинен» и ни разу он не осуждает работорговлю африканцами). Он полагал, что власти должны заставлять индейцев переходить к оседлой жизни, платить подати и выполнять все обязанности подданных португальского короля. Он оправдывал жестокие карательные экспедиции в тех случаях, когда жертвами каннибальских обрядов становились белые.

Но при этом Нобрега требовал для индейцев справедливости и правосудия. Он возмущался тем, что индейцев сгоняли с их земель, без всякой войны или провинности хватили и обращали в рабство, грабили, насиловали и убивали. «У меня сердце болит, когда они приходят с полным правом жаловаться на жестокое рабство, но ни у кого не находят защиты...»²⁶. Нобрега шлет письмо за письмом вельможам и прелатам, обличает бесчинства, которые творят колонисты по отношению к индейцам, обвиняет португальцев в том, что индейцы уклоняются от крещения либо возвращаются к языческим обычаям. «...Все здешние христиане хотят, чтобы индейцы ели друг друга, потому что тогда христиане смогут захватывать их в рабство и отнимать их земли и всячески их угнетать»²⁷, — пишет он кардиналу-инфанту в 1560 г. «Что уж говорить о тирании, обидах и несправедливости, которые творят христиане во всех капитаниях, где им удалось подчинить себе индейцев! И ведь они покоряют индейцев не для того, чтобы те познали Христа и спаслись, но для того, чтобы красть их земли, отнимать у них жен и детей и те жалкие крохи, что у них есть»²⁸.

«Диалог об обращении язычников» должен был, по замыслу автора, дать идеологическое обоснование его претензиям к португальским властям, а также ответить на сомнения собратьев по ордену. Гонсало Алварес суммирует доводы тех, кто считает христианизацию индейцев обреченной на провал в силу «недочеловечности» индейцев. Матеос Нугейра оказывается «рупором» авторской идеи — он последовательно опровергает утверждения уставшего и отчаявшегося Алвареса и обосновывает убеждение в том, что индейцы наделены полноценной человеческой природой и способны воспринять «благодать».

Нобрега, обучавшийся в Саламанкском университете, конечно, не мог не знать о развернувшейся в Испании в первой половине XVI в. дискуссии вокруг Нового Света и индейцев. В «Диалоге», однако, нет прямых цитат или ссылок на эту дискуссию. Это, впрочем, объяснимо, если вспомнить, что теоретические положения относительно свободы индейцев были уже разработаны и сформулированы испанскими теологами к тому моменту, когда началась систематическая колонизация Бразилии. Рассуждения португальских авторов всегда сосредоточены на практическом применении схоластических теорий, по их мнению, всемирно признанных»²⁹. Действительно, постановка вопроса в «Диалоге» Нобреги отличается житейской конкретностью. Конечно, собеседники приводят и толкуют библейские тексты, но больше оперируют случаями из практики. Возможно, именно поэтому победа остается за Матеосом Нугейрой, хорошо знающим индейцев, поскольку они то и дело приходят к нему в кузню со своими топорами и дротиками и он помогает им, как должно помогать ближнему. Не теолог, а кузнец решительно утверждает, что все разговоры о бестиальности индейцев ни на чем не

основаны. По природе своей, заявляет Нугейра, тамойо и айморе ничем не отличаются от кастильцев и португальцев. По своим интеллектуальным и моральным качествам индейцы ничуть не хуже язычников древности, которым проповедовали апостолы, и уступают им только в степени цивилизованности, «а это не природа, но воспитание» — подводит итог диалогу Матеос Нугейра.

Продолжателем и духовным преемником Мануэла да Нобреги стал другой иезуитский миссионер, уроженец Канарских островов Жозе де Аншиета (José de Anchieta, 1534—1597).

В Бразилию Аншиета отправился, будучи еще послушником, христианизации бразильских индейцев он посвятил всю жизнь, проявив незаурядное личное мужество. Так, во время восстания конфедерации индейских племен Аншиета предложил себя в заложники на период переговоров и несколько месяцев прожил в индейской деревне на положении пленного. Автор первой «Истории бразильской литературы» Силвио Ромеро, отказывавший хронистам и миссионерам XVI в. в принадлежности к бразильской традиции, делал исключение для Аншиеты, которого он назвал «первой фигурой нашей интеллектуальной истории». «В один прекрасный день он отправился в Бразилию и стал нашим: он полюбил эту землю, он был предан дикарям, он участвовал в создании нашей цивилизации. Не стану скрывать, что в моих глазах Аншиета — в высшей степени привлекательный образ»³⁰.

Всю свою многотрудную жизнь Аншиета писал стихи. Лишь немногие из них были известны современникам, полностью тетрадь со стихами Аншиеты была издана в 1954 г. Аншиета сочинял стихи на четырех языках, португальском, испанском, латыни и тупи. Он же был автором первой грамматики языка тупи, изданной в Лиссабоне в 1595 г.

Лирика Аншиеты всецело религиозная, исключение составляет только латинская поэма, воспевающая подвиги губернатора Мен де Са. Аншиета следует средневековой поэтической традиции как в обзорном, так и в формальном плане. Излюбленные мотивы его стихов — аллегорическое восхваление благодати как пиршественного стола («О святейшем причастии» — «Do Santíssimo Sacramento») или праздничного платья, закрывающего убогую наготу («Воскресный кафтан» — «O Pelote domingueiro»), размышления о всеуравнивающей власти смерти («Вот воительница-смерть!» — «Como vem guerreiral»). Обычно написаны стихи в форме глоссы на ту или иную посылку — «моте» либо в жанре «вильянсийо» (так назывались в Испании святочные песни). В качестве «моте» или рефрена — «эстрибильо» Аншиета часто использует строфу из народной песни или пословицу. Так, большое стихотворение «Воскресный кафтан» построено как глосса на куплет из шуточной народной песни «У мельника украли воскресный кафтан». Этот бытовой образ последовательно переосмысливается: мельник — Человек, грехо-



Жозе де Аншиета

падение лишило его одежды невинности, оставив в наготе смерти и ничтожества, искупление вернуло Человеку сверкающий праздничный наряд вечного спасения.

Перу Аншиеты принадлежат также проповеди, несколько хроникальных и информационных текстов. Но самая ценная часть его литературного наследия — драматургия. Первое ауто — «Ауто о всеобщей проповеди» («Auto da Pregação Universal») — Аншиета написал по поручению Нобреги, по-видимому, в 1567 г. Сохранились тексты восьми написанных им ауто, предназначенных для постановки под его руководством по случаю различных религиозных праздников и торжественных дат: «Праздник святого Лаврентия» («Na festa de São Lourenço»), «Встреча индейцами Гуарапарима отца-провинциала Марсалья Белиарте» («Recebimento que fizeram os índios de Guaraparim ao padre provincial Marçal Beliarte»), «В деревне Гуарапарим» («Na aldeia de Guaraparim»), «Праздник Рождества» («Na festa do Natal»), «В городе Витории» («Na vila de Vitória») и т. п. В ряде случаев установлены точные даты спектаклей: «Праздник святого Лаврентия» был представлен в 1583 г.; провинциал пезуитского ордена в Бразилии Марсаль Белиарте по-

сетил Гуарапарим в 1589 г., и к этому событию было приурочено праздничное действо. В других — ауто датируются приблизительно, по годам пребывания Анишеты в том или ином населенном пункте: «В деревне Гуарапарим» — 1589—1594 и т. п.

Большая часть ауто Анишеты написаны на двух или трех языках (португальский, испанский, тупи), хотя, например, «В деревне Гуарапарим» целиком написано на тупи. Что касается испанского, то употребление этого языка объяснялось не столько испанским происхождением самого писателя, сколько тем фактом, что Португалия, а следовательно, и ее колонии с 1581 по 1640 г. входили в состав Испании. В ауто «В городе Витории» аллегорическая фигура Города заявляет, что будет говорить по-испански, чтобы почтить короля Филиппа II. В этом же ауто аллегорическая фигура Правления говорит по-португальски, как бы подчеркивая, что и под испанской короной Португалия и ее колонии сохранили свои порядки и установления. Вообще же смена языков внутри спектакля, как правило, релевантна: переход на португальский или испанский язык означает по большей части переключение действия в высокий религиозный план. Но есть и исключения: ауто «В городе Витории», например, целиком посвящено политическим вопросам дня, так что здесь и реальному, и религиозно-мифологическому плану соответствуют испанский и португальский языки.

Анишета отталкивался от традиции европейского средневекового театра. Как в мистериях и моралите, он выводил на сцену фигуры ангелов и демонов, различных святых и римских императоров, отдающих приказы о мучениях и казнях христиан, и в то же время аллегорические фигуры Неблагодарности, Плоти, Страха божьего и Любви к богу и т. п. Однако замечательно в творчестве Анишеты не следование традиции, но преобразование ее, обновление и обогащение за счет местных фольклорных форм.

Бразильские индейцы обладали песенным и танцевальным фольклором. Иезуитские миссионеры уже с первых своих шагов в Бразилии старались использовать этот фольклор в целях христианизации, разрешая индейцам во время литургии петь и играть на своих инструментах, включая песни и танцы в святочные и пасхальные процессии. Так, иезуит Фернанд Кардин описывает рождество в Рио-де-Жанейро: «... потом процессия и танцующие двинулись к нашей церкви. Стоило посмотреть на тапек этих маленьких индейцев, самому старшему из них лет восемь, все голенькие, раскрашенные в приятные цвета, с бубенчиками на лодыжках и запястьях, в бусах и браслетах, в самодельных коронах из перьев... Танец этих мальчиков был настоящей утехой для глаз»³¹.

Однако индейские праздники сопровождалась не только песнями и танцами, но и ритуальными обрядами театрального свойства. Более того, можно предположить, что индейцам был знаком и театр, не связанный непосредственно с ритуалом, т. е. развлекательный.

На этот счет имеется свидетельство такого авторитетного наблюдателя, как известный французский этнолог Клод Леви-Строс. В книге «Грустные тропики» он описывает представление, которое ему довелось увидеть во время экспедиции в бразильскую сельву у индейцев языковой группы тупи. Важно отметить, что это племя до встречи с экспедицией Леви-Строса никогда не имело никаких контактов с белыми людьми, так что можно предполагать исконное происхождение записанного Леви-Стросом действия. Это был «театр одного актера».

«Давался фарс. Героем была птичка жанин, другие персонажи — животные: черепаха, ягуар, сокол, тапир; домашняя утварь, например вертел или пестик, и наконец духи вроде какого-то сверхъестественного существа Майры. Каждый говорил голосом, подходящим его натуре, так что очень быстро я стал безошибочно опознавать их. Действие строилось на приключениях жанина, который, вначале обиженный другими животными, затем ухитряется поодиночке всех их прогнать и добиться своего. Спектакль длился два вечера часа по четыре. Иногда Тапераи так увлекался, что речь и пение прямо-таки извергались из него, и вокруг раздавались громкие взрывы хохота. Иногда же он уставал, голос его слабел и он не мог закончить начатый монолог. Тогда ему на помощь приходили одип или два человека из хора, повторяя какую-нибудь реплику или музыкальную тему, а то и подхватывая на время одну из ролей... Тапераи немного отдыхал и уверенно начинал новый эпизод»³². В конце представления актер впадал в транс, как и во время ритуальных тапцев.

По-видимому, иезуиты, и в частности Аншиета, хорошо знали индейский театр и не связывали его исключительно с языческим культом, так как считали возможным отделить театральный фольклор, равно и музыкальный, от идолопоклонства и наполнить фольклорные формы христианским содержанием. В результате складывался совершенно новый театральный жанр, насыщенный танцами и пением, с ярко выраженными фарсовыми элементами, жанр, который одип из бразильских театроведов назвал «ревю-обозрение XVI века».

Действительно, в ауто Аншиеты много злободневного политического материала, в них упоминаются события недавнего времени (стычки с французами, восстание конфедерации племен тамойо и др.), описываются нравы и обычаи индейцев и белых, затрагиваются важные проблемы колониальной действительности, и все это легко сочетается с евангельскими или агиографическими сюжетами.

Самое большое и знаменитое ауто Аншиеты — «Праздник святого Лаврентия» — было поставлено, как уже говорилось, в Нитерое в 1583 г. по случаю открытия церкви св. Лаврентия. Бытует легенда, что Аншиета совершил чудо, отсрочив на несколько часов тро-

пический ливень, угрожавший спектаклю. Важнейшие элементы структуры этого ауто, варьируясь, повторяются и в других пьесах Аншиеты.

Первый акт изображает мученичество святого Лаврентия. Хор комментирует действие по-испански.

Во втором акте на сцену выходят король дьяволов Гуайшара и его прислужники Аймбире и Саравайя. Все это имена вождей племен, нападавших на португальцев или вступавших в союз с французами. Раскрашенные, в индейском уборе, они говорят, разумеется, на тупи и пазывают себя тотемными именами: ягуар, кобра, большой муравей и т. п. Вместе с тем они идентифицируются с дьяволом христианской традиции: имеют рога и когти, хвастают, что подстрекали язычников убить святых Лаврентия и Себастьяна. Гуайшара и его слуги стовариваются погубить души всех индейцев, соблазнив их придерживаться прежних языческих обычаев и прогнать миссионеров. При этом Гуайшара рассказывает, какие именно обычаи любезны ему и противны христианскому богу: напиваться дурманящего напитка, курить, заниматься запархством и т. п.

Сцены подобного рода есть почти во всех ауто Аншиеты. Дьявол или дьяволы, представляющие вождей непокорных племен, стовариваются вернуть индейцев той или иной округи к язычеству и лишить их спасения души. «Раньше все эти деревни жили под моим владычеством, — говорит дьявол в ауто «В деревне Гуарапарим». — Ах! Где теперь мои слуги, мои друзья по аду? Где ты, Татапитера? Где ты, Кауманда? Где Мороупиарозэйра?». Прodelки дьяволов описываются с массой бытовых подробностей. По существу, в их диалогах воссоздается быт индейского поселка во всей его этнографической достоверности: старухи жуют наркотическое растение каум и из этой жвачки делают пьянящий напиток, пленникам разбивают головы священной дубинкой и т. д. Всякий раз дьяволы старательно перечисляют поступки, которые угодны аду, но от которых удерживают миссионеры.

Затем появляются Ангел-хранитель деревни и святые Лаврентий и Себастьян. Они вступают в схватку с дьяволами, при этом разыгрываются комические сцены: трусливый прислужник дьявола Саравайя прячется от святых, а пойманный, признается, что шпионил и воровал в домах белых. Ангел рассказывает о победе португальцев и верных им индейцев над племенами тамойо, поддерживавшими французов: «Напрасно их друзья французы вручили им даже ружья».

Ангел-хранитель, обороняющий деревню или город от козней дьявола, участвует почти в каждом ауто. Он уверяет зрителей, что Христос и богоматерь очень любят индейцев и готовы простить им прошлые грехи, если они впредь откажутся от дурных языческих привычек. При этом Ангел подкрепляет свои призывы актуальными политическими новостями.

В третьем акте «Праздника святого Лаврентия» действие смело соединяет сюжет жизни этого святого с завязанной в предыдущем акте дьявольской интригой. Ангел призывает дьявола Аймбире и отдает ему на адские муки римских императоров Деция и Валериана, казнивших святых. Адские муки оказываются индейским каннибальским обрядом: Аймбире велит Саравайе и сонму других демонов, посящих тотемные имена, приготовить все к миру и подать священную дубинку, дабы размоzzжить головы пленникам. Участвует в приготoвлении и старуха, сочетающая в себе черты старой индейки и европейской ведьмы. Тут тоже много фарсового комизма, иногда непочтительного по отношению к «небесным» персонажам. Так, при появлении Ангела Саравайя кричит: «А это еще что за птица? Похож на голубого арапа...».

Четвертый акт, написанный на испанском языке, являет собой апофеоз святого Лаврентия.

Наконец, пятый акт состоит из танца, исполняемого индейскими мальчиками. При этом они поют кантигу на тупи в честь святого Лаврентия. У Аншиеты был замысел показать в этом танце возможность слияния португальской и индейской культуры: «Мальчики танцуют на португальский лад, под тамбури и скрипку, очень грациозно, как будто они маленькие португальцы, но при этом они посят на голове короны из разноцветных птичьих перьев, украшают перьями и раскрашивают тело, а в руках держат луки, и вот такие раскрашенные и по-своему очень красивые, они веселятся, вызывая радость и благочестие, потому что они происходят от дикарей и варваров, но благодаря доброте божьей и нашим стараниям стали уже христианами и цивилизованными людьми»³³.

Другие ауто повторяют в общем виде схему «Праздника святого Лаврентия»: дьявольский заговор и обуздание его силами Добра. Только ауто «В городе Витории» не касается индейской проблемы: в нем трактуются вопросы управления колонией, необходимость объединения усилий испанцев и португальцев. Персонаж-испанец, посол Рио-де-ла-Платы, изображен спесивым фанфароном: он хулит португальцев, кичится подвигами и благочестием испанцев, однако потом выказывает готовность помириться и признает необходимость союза.

Конечно, ауто Аншиеты имели дидактическую задачу и должны были прежде всего способствовать христианизации местного населения. Но Аншиета отнюдь не ограничивался представлением катехизиса в лицах, он стремился на свой лад обозреть колониальную действительность и сориентировать зрителя как в вопросах веры и бытовой морали, так и в вопросах актуальной политики. Подобно Мануэлу да Нобреге, Аншиета был не только миссионером, но и общественным деятелем.

Но главное в его драматургии — та смелость, с которой он менял освященную веками европейскую театральную традицию, по сути

дела, экспериментировал, опираясь на потребности, вкусы, возможности своих зрителей (они же его актеры). «Этот симбиоз между священником и дикарем, между духом учености и первобытным духом кажется явлением исключительным в мировой литературе»,³⁴ — говорится в академической «Истории литературы Бразилии».

Как писатель Аншиета стоит у истоков бразильской литературы. Трудно переоценить значение его драматургической деятельности — ее эхо слышится в бразильской драматургии до наших дней. Ауто Аншиеты указывают магистральное направление в формировании бразильской культуры — художественную метисацию, сращение португальских, индейских, а впоследствии и негритянских сюжетов, образных мотивов и жанровых форм, широкое внедрение фольклора в индивидуальное творчество. «Рассматривая сегодня ауто Аншиеты с точки зрения эволюции этого жанра в бразильской литературе, мы убеждаемся, что в них уже содержатся основания всего драматического искусства нашей страны, интересного прежде всего своей непосредственной связью с народной традицией...»³⁵ — пишет видный бразильский литературовед Ж. А. Кастелло.

Таким образом, XVI век в истории бразильской литературы завершается взлетом оригинального творчества — смелой попыткой трансформировать европейскую традицию на новой культурной почве, скрестить эту традицию с индейской фольклорной культурой.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Vaz de Caminha P.* Carta a El-Rei d. Manuel. Lisboa, 1974, p. 46. См. также ряд отрывков из «Письма королю дону Мануэлу» в переводе на русский язык в кн.: *Слезкин Л. Ю.* Земля Святого Креста. М., 1970.

² *Ibid.*, p. 56.

³ *Ibid.*, p. 57.

⁴ *Ibid.*, p. 58.

⁵ *Ibid.*, p. 75—76.

⁶ *Magalhães de Gandavo P.* Tratado da Província do Brasil. Rio de Janeiro, 1965, p. 125.

⁷ *Nóbrega M. da.* Cartas do Brasil e mais escritos. Coimbra, 1955, p. 49.

⁸ *Ruy A.* História do teatro na Bahia. Bahia, 1959, p. 19.

⁹ *Magalhães de Gandavo P.* Tratado da Província do Brasil, p. 56—57.

¹⁰ *Ibid.*, p. 13.

¹¹ *Buarque de Holanda S.* Visão do Paraíso. São Paulo, 1977, p. 1—5.

¹² *Magalhães de Gandavo P.* Tratado do Província do Brasil, p. 59, 241.

¹³ Cit. en: *Castello J. A.* A Literatura brasileira. Manifestações literárias da Era Colonial. São Paulo, 1962, p. 36.

¹⁴ *Soares de Sousa G.* Notícia do Brasil. São Paulo, 1974, p. 5.

¹⁵ *Buarque de Holanda S.* Visão do Paraíso, p. 103.

¹⁶ Cit. en: *Romero S.* História da literatura brasileira, t. I, 5 ed. Rio de Janeiro, 1953, p. 58.

¹⁷ *Magalhães de Gandavo P.* Tratado da Província do Brasil, p. 137.

¹⁸ *Nóbrega M. da.* Cartas do Brasil e mais escritos, p. 145.

-
- ¹⁹ Ibid., p. 56.
²⁰ Ibid., p. 218.
²¹ Ibid., p. 146.
²² História geral da civilização brasileira. São Paulo, 1960, t. 1, p. 99.
²³ Nóbrega M. da. Cartas do Brasil e mais escritos, p. 47.
²⁴ Ibid., p. 49.
²⁵ Ibid., p. 161.
²⁶ Ibid., p. 162.
²⁷ Ibid., p. 363.
²⁸ Ibid., p. 328.
²⁹ Buarque de Holanda S. Visão do Paraíso, p. 301.
³⁰ Romero S. História da literatura brasileira, t. 1, p. 392.
³¹ Ibid., p. 387.
³² Lévi-Strauss Cl. Tristes Tropiques. N. Y., 1970, p. 392.
³³ Anchieta J. de. Poesias. São Paulo, 1954, p. 714.
³⁴ A Literatura no Brasil. São Paulo, 1954, t. 1, p. 303.
³⁵ Castello J. A. A Literatura brasileira. Manifestações literárias da Era Colonial, p. 55.

Часть третья

**ЛИТЕРАТУРА
ИСПАНСКОЙ АМЕРИКИ
И БРАЗИЛИИ
В XVII ВЕКЕ**

*Культурные и духовные процессы
в XVII в.*

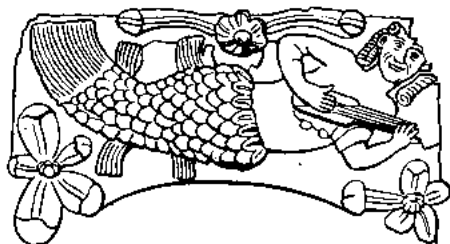
Идеология креольского общества

*Истоки самосознания народов
Испанской Америки*

*Испаноамериканская
литература XVII в.*

Креольское барокко

*Литература Бразилии
в XVII в.*



ОБЩЕСТВЕННЫЕ И ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ В XVII ВЕКЕ. КОЛОНИАЛЬНОЕ ОБЩЕСТВО И ЛИТЕРАТУРА

XVI век был временем открытий, завоевавший и первоначальной организации нового общества — процесса, завершившегося в общих чертах в последней трети столетия, когда в период социально-политической организации вступило охватывавшее всю испанскую часть Южной Америки вице-королевство Перу. Хотя в ряде областей (во внутренних районах континента, в Ла-Плате, Чили, Бразилии) продолжалась настоящая война с незамирными индейцами, XVII столетие стало веком окончательного устройства колониального общества. От северных границ Месоамерики до Чили протянулись владения Испании и Португалии, включенной в состав Испанской империи еще в 1581 г. с исчезновением Ависской династии. В то же время иберийские владения уже становились объектом экспансии других европейских держав, отставших в темпах колониальных захватов. Потеряв флот в борьбе с Англией, уйдя из Франции и Голландии, Испания понесла определенные потери и в Америке, ставшей ареной ожесточенной борьбы за колонии и пиратской войны. Ямайка, малые Антильские острова, Багамский и Бермудский архипелаги перешли во владение Англии, Франция закрепилась на о. Эспаньола (Гаити); на Бразильском побережье еще в XVI в. начали возникать анклавы владений Нидерландов, Англии, Франции. (Эти обстоятельства создавали предпосылки для возникновения в последующем в рамках иберо-романского культурного ареала смешанных по своему этническому составу англо- и франкоязычных наций, их культур, литератур). Однако основная часть американских земель оставалась неизменным владением иберийских монархий.

Между испанской и португальской зонами колонизации существовали значительные различия в степени освоенности. Ослабление контроля зависимых от Испании португальских властей над прибрежной зоной было использовано в XVII в. голландцами, дважды на протяжении первой половины столетия вторгавшимися в Бразилию. Только после вступления на трон Браганцской династии и отпадения в 1640 г. от Испании Португалия активизировала свою колониационную политику. Однако на протяжении большей части XVII столетия в Бразилии освоенной оставалась довольно узкая прибрежная полоса; к концу века походы охотников за рабами — бандейрантов — и открытие месторождений драгоценных металлов во внутренних районах создали предпосылки для их освоения.

Определенные различия существовали между формами социаль-

по-экономической организации, преобладавшими в Испанской Америке и в Бразилии. В Испанской Америке ведущее место занимали феодально-крепостнические институты с элементами скрытого рабовладения индейцев и официальным рабством негров. В Бразилии развивалось возникшее еще в XVI в. рабовладельческое плантационное хозяйство, причем почти до середины XVII столетия система рабовладения официально распространялась и на индейцев.

Открытие Америки — одно из величайших достижений Возрождения и эпохи зарождения раннебуржуазных отношений — привело к противоречивому итогу — к возникновению на новооткрытых землях замкнутого религиозно-феодального и рабовладельческого общества, на состоянии которого в полной мере и, более того, в утрированной форме сказывался социально-экономический и духовный кризис, в который вступали иберийские монархии. В Испании и Португалии происходило сращивание интересов абсолютизма и феодальной аристократии, выступавших под лозунгом контрреформации, рефеодализация и отмирание зачатков буржуазного развития, сопровождавшиеся упадком экономики, который был во многом связан с избыточным притоком драгоценных металлов из Америки. На протяжении всего колониального периода богатства Америки, открытие которой, как писали К. Маркс и Ф. Энгельс, подготовило создание всемирного рынка¹, выполняли роль колоссального источника для финансирования европейского капитализма, однако сами американские колонии, изолированные от всемирного развития, были обречены оставаться на глубокой его периферии в качестве пассивного и бесправного придатка метрополий, скатывавшихся во все более глубокий провинциализм.

Определяющей чертой общества, возникшего в Америке, был его колониальный характер. По поручению Совета Индий группа правоведов во главе с известным юристом из Саламанки Хуаном Сорорсано и Перейрой предприняла упорядочение законов и указов, касающихся Нового Света. Итогом этой работы стало издание в 1681 г. монументального свода «Собрание законов королевств Индий» («Recopilación de las leyes de Indias»), который закреплял за владениями в Новом Свете особый — колониальный — статус. «Законы королевств Индий» освящали эксплуатацию американских владений как источника сырья, охрану феодальной и рабовладельческой системы, запрет на создание каких-либо прогрессивных отраслей хозяйства (с 1628 г. учреждать мануфактуры можно было только с прямого разрешения короля), полную изоляцию от европейских стран и запрет на торговлю с ними, как и на торговлю между отдельными колониями в самой Америке, наконец, соблюдение строгой расово-социальной стратификации общества.

В обществе «пигментократии» на вершине социально-расовой пирамиды находилось периодически обновлявшееся высшее чиновничество, которое олицетворяло государственную и церковную власть и целиком состояло из приближенных ко двору испанских

аристократов. Затем следовали креолы, формально равные с испанцами, но допускавшиеся к высшим постам управления только в исключительных случаях. За колониальный период из более чем 700 вице-королей, генерал-капитанов, губернаторов, президентов аудиенсий и приблизительно такого же количества епископов высшими чиновниками светской власти были только 18 креолов, а церковной — 105². Метисы обладали ограниченными правами, что ставило их в положение фактических изгоев общества и превращало в мятельный его заряд. Индейцы, формально свободные вассалы монарха, права которых должны были охраняться законом, фактически стояли на одной ступени с рабами-неграми и другими многочисленными кастами (различались в зависимости от преобладания того или иного расового компонента десятки каст).

Социально-расовые касты находились в постоянной вражде между собой, и время от времени социальные взрывы, объединявшие низшие слои, потрясали колониальные империи Испании и Португалии (восстания индейцев в Мексике во второй половине XVII в., в Ла-Плате, в Перу, восстание негров в Бразилии, где беглые рабы создали существовавшую на протяжении трех четвертей XVII в. так называемую «республику Палмарес», сепаратистские мятежи португальских креолов в конце столетия). Испанская Америка XVII в. почти не знала открытого креольского сепаратизма, однако в толще колониального бытия происходили важные сдвиги. XVII век был не только веком инерции, статичности, стабилизации колониального режима и строительства фасада колонии, одновременно развивались и прямо противоположно направленные тенденции, связанные с формированием внутри колониальной структуры первоначального ядра будущих наций.

Динамика начавшихся в предшествующем столетии этнических процессов в XVII в. возрастала³. Общекоонтинентальная этническая ситуация определялась уменьшением коренного населения Америки и одновременным ростом новых групп — креолов, африканцев и смешанного метисного (и мулатского) населения со множеством расово-этнических подразделений. При этом складывавшаяся новая этническая структура населения имела существенные различия в разных областях континента.

Португальская колонизация проходила в районе расселения индейских народов, исторически и этнически близких друг другу, и это обстоятельство содействовало относительной целостности начинавшего складываться португало-бразильского этноса; с раннего этапа активнейшее участие в его формировании принимали также негры, ввозившиеся в массовом количестве в прибрежные районы для рабского труда на плантациях сахарного тростника. Более сложная картина обозначилась в Испанской Америке. Здесь при сохранении общекоонтинентального единства с самого начала из-за существенных природно-географических и этнических различий между отдельными областями, которые определяли и различия

в формах социально-экономического приспособления испанцев к местным условиям, развивался процесс дифференциации на отдельные зонально-региональные (в дальнейшем — этнонациональные) сообщества⁴.

Хотя обнаружившийся в XVII в. острый демографический кризис в связи с массовой гибелью индейцев в целом был характерен для всей Америки (а ощущаться он будет на протяжении всего колониального периода), все-таки ситуация была неоднотиповой в различных районах. Так, в Новой Испании, в горной Гватемале, в Центральном Андах и в Верхнем Перу, во внутренних областях континента в условиях относительной изоляции сохранялись крупные массивы коренного населения, включенного в новую систему, но во многом сохранявшего свою этнокультурную целостность. На Антильских островах, где коренное население было уничтожено, на Атлантическом и отчасти на Тихоокеанском побережье, как и в крупных городах по всему континенту, быстро росло число рабов-негров. В то же время повсюду, а особенно в Центральной Мексике, Центральной Америке, Венесуэле, Новой Гранаде, Парагвае, Чили, шли активные процессы смещения населения и образования значительного слоя испано-метисного населения.

Идея культурно-религиозного патроната по отношению к индейцам, на которой держалось все созданное имперской юриспруденцией «индейское право», предусматривавшее сохранение общины с традиционной структурой отношений и запрет белым и метисам жить в индейских селениях (эти меры были призваны во имя интересов короны отгородить индейцев от светских и церковных феодалов-креолов), терпела очевидный крах. Связано это было в первую очередь с ростом феодальных поместий — эстансий (впоследствии они получают название *асьенды*), хозяева которых всячески стремились захватить общинные земли, а тем самым обезземеливали индейцев и вырывали их из традиционной системы отношений. Существенным препятствием на этом пути становились возникшие по всему континенту редукции — изолированные поселки индейцев, управляемые монашескими орденами. В Парагвае, где интересы короны, стремившейся поставить заслон проникновению португало-бразильцев, целиком совпали с интересами церкви, воплотилась относительно полно идея патроната в виде десятков редукций для индейцев-гуарани под началом иезуитов.

Однако главное направление этнического развития определялось метисацией, которая обретала все более широкий размах, меняя структуру не только индейского, но и белого креольского населения. Перемены в составе креольского населения имели особое значение, ибо креолы, которым принадлежала крупнейшая часть материальных богатств Нового Света, были самым активным слоем населения, занимавшим особое место в иерархии социально-расовых каст. Промежуточное положение креолов между чуждыми (хотя и в разном смысле и в разной степени) кастами — испанцев, с одной

стороны, и метисов, индейцев — с другой, определяло сложный, двойственный характер их отношений с пограничными слоями. В креольском обществе действовали особые социально-психологические факторы.

Если в XVI в. испанцы были инициаторами смешения населения и доступ метисов в белое общество был относительно открытым, то в век стабилизации колониальной системы креолы стремились отгородиться от метисов в законодательном порядке. Для потомков конкистадоров и испанских переселенцев метисо-индейское население было объектом угнетения, враждебной и чуждой средой, для сознания креолов были характерны все стереотипы колониально-имперской психологии, сословно-расовая спесь. Любое проявление языческих традиций, любой мятеж индейцев или метисов были мятежом против креолов, которые олицетворяли новую общественную систему и всеми своими корнями были еще связаны с испанской культурой, с «матерью-родиной». (Активизация испанских или португальских корней сознания креолов происходила всегда и при попытках иных европейских держав отторгнуть колониальные владения Испании и Португалии.)

Однако и в XVII в. границы креольской касты не были абсолютно непроницаемы. Если аристократическая креольская верхушка была уже недоступна для метисов, стремившихся продвигаться вверх по социально-расовой лестнице, то демократическая часть креольского населения оставалась открытой для индейско-метисной стихии. Процессы, происходившие в этом нижнем «этаже» креольского общества, в сфере социально-бытовых отношений, имели решающее значение для облика креольского населения в целом, в составе которого росло число небелого населения, считавшегося «белым» только по своему имущественному статусу или образовательному цензу. Понятия «креол», «креольский» в XVII в. утрачивали первоначальный расово-биологический смысл (креол — потомок испанцев) и приобретали этнокультурное наполнение, охватывая все стороны жизни — быт, манеры, обычаи, поведение, психологию и т. н. Креолом по культуре становился не только креол по крови, но и кунтерон (одна пятая часть «небелой» крови), кварталон, метис и даже образованный индеец; с другой стороны, креолами становились и недавно приехавшие европейцы, если они укоренились в новой среде и восприняли местный образ жизни. В итоге на протяжении XVII в. креольское население начинало все более заметно идентифицировать себя не по расовому признаку, а по этнокультурному облику.

Это обстоятельство увеличивало возникшее еще в XVI в. этносоциальное отчуждение между креолами и испанцами. В XVII столетии креолы заняли в системе ценностей, типичной для европоцентристского сознания, место, соответствующее их положению в кастовой иерархии, хотя этот качественный скачок и не получил в тот период теоретического обоснования. Суть его состояла в том,



Портал собора в Асильос. Перу

что идеи природно-географического детерминизма, восходящие к полемике предшествующего столетия, в XVII в. обосновывали неполноценность уже не только индейцев, порождения мира, который был «хуже», «слабее» европейского, но и креолов, метисов, «слабость» их духовных, творческих возможностей. Идеи «слабости» природы и населения Нового Света широко представлены в ряде хроник, создававшихся в первые десятилетия XVII в., а ярким документом розни между испанцами и креолами был, например, трактат составителя свода законов Индий и защитника креолов Х. Со-

лорсано и Перейры «О креолах, их качествах и свойствах и о том, следует ли их считать испанцами».

Уничжительно-ограничительная политика испанской верхушки в отношении креолов создавала особый духовный климат в колониальном обществе, обуславливала особую социальную психологию креолов, находившую выражение в таких своеобразных «комплексах», как «креольское недовольство» (или «креольское раздражение»), «креольская гордость» и т. п. Характерно при этом, что стремление креолов противопоставить пренебрежительному отношению испанцев собственные ценности с неизбежностью заставляло их апеллировать к метисо-индейскому началу, отличающему американский мир от мира гачупипов и чапетонов (т. е. испанцев). Другим результатом приниженного положения американского мира стало такое важнейшее явление XVII в., как стремление креолов к социально-духовной конкуренции с европейцами на всех уровнях общественной жизни.

Лишенные доступа к высшим постам управления, креолы занимали средние этажи власти и общественной системы, как, например, в кабилдо (городское самоуправление), в университетах и т. п. Особенно важное значение имело то, что креолы составляли основную часть монашества и служителей церкви, главной культурной и идеологической силы колониального общества. Уже во второй половине XVI в. нехватка служителей культа и монахов неоднократно заставляла рассматривать вопрос о возможности привлечения метисов и индейцев. Соборы 80-х годов XVI в., состоявшиеся в Мехико и в Лиме, окончательно запретили индейцам принятие сана и с большими ограничениями, но все-таки разрешили это для метисов (хотя известны и случаи принятия сана образованными индейцами). Естественно, что именно с монашеством и служителями церкви оказывались связанными и наиболее активные проявления креолизма. Стремление креольских кругов укрепить свои позиции в конкуренции с испанской верхушкой церкви и обеспечить свое влияние среди паствы вело к поощрению зародившихся еще в XVI в. народных, смешанных по своему характеру культов. Так, если в XVI в. культ Девы Гваделупской бытовал только в метисо-индейской среде, то в XVII в. он признается креольской церковью, которая начинает ходатайствовать перед Ватиканом о его официальном утверждении. Аналогичная история происходит в Перу с культом Девы Копакабанской, который, правда, не имел всеобщей популярности и носил более официозный характер. Поддержку со стороны церкви получают бытующие в метисо-индейской среде легенды о различного рода явлениях, наконец, возникает креольская агиография, которая пропагандирует местных святых, прославившихся своими подвигами в самоистязаниях или на почве благотворительной деятельности и защиты индейцев и негров.

В итоге креолизм в XVII в. обретал уже не только культурно-бытовой, но и идеологический характер, что свидетельствовало

о процессе становления общеконтинентального самосознания нового типа, выражавшего внутреннюю целостность формировавшегося человеческого сообщества и его культуры.

Говоря о креольской культуре, следует иметь в виду зыбкость ее границ и облика, соответствовавшую неопределенности границ и содержания формировавшегося самосознания креолов. То была переходного характера система, строившаяся по отношению к европейской и индейско-метисной культурам на диалектике связей притяжения и отталкивания. В то же время креольская культура была значительно шире и так достаточно расплывчатой касты креолов и включала в свой состав практически все многообразие скрещенных этнокультурных форм, которые уже не принадлежали ни испанскому, ни индейскому (или негритянскому) миру. Очевидно, процессы культуuroобразования были во многом связаны с динамикой социального передвижения в той части общества, где соприкасались «нижняя», демократическая граница креольского населения и «верхняя» граница метисо-индейского населения. Здесь встречались формы, опускавшиеся из испано-креольского «верха» и поднимающиеся из индейско-метисного «низа».

Существовало несколько сфер социально-культурной деятельности, на почве которой развивалось активное взаимодействие этих форм. Прежде всего это обширная сфера трудовой деятельности и бытовой культуры, немислимой без элементов культуры, трудовых навыков индейцев, метисов, негров, мулатов. Это также сфера утилитарно-эстетической и рекреативной деятельности, которая уже в XVI в. включала новые, возникшие в Америке и приобретшие фольклорный характер игровые, песенно-танцевальные формы, часть из которых носила всеобщий характер. Важную роль в формировании креольского фольклора играли опускавшиеся из этносоциального «верха» музыкально-поэтические модели, распространявшиеся в культурной, городской среде. Песенно-поэтические традиции, в свою очередь, теснейшим образом были связаны со сферой религиозной практики, с церковно-прикладным искусством обрядности, символики и т. п.

В XVI—начале XVII в. христианизация коренного населения Америки была в основном завершена — так утверждает официальная католическая историография. Однако на деле кампания обращения продолжалась, причем в XVII в. число монахов-миссионеров резко возросло и только в зонах новой колонизации (внутренние районы континента, периферия старых, освоенных районов) составляло более 10 тыс. человек⁵. Важным показателем ситуации были типичные для XVII в. волны «возвратного язычества», многочисленные восстания индейцев. Реальным итогом кампании христианизации оказывалось возникновение «народного католицизма», религиозного синкретизма, стоявшего вне рамок официальной культуры и являвшегося объектом преследования инквизицией⁶. В то же время в условиях нарастания креольских настроений среди деяте-

лей церкви некоторые подобные феномены получали полуофициальное признание. (Как то стало с культом Девы Гваделупской.) Характерно и то, что такие феномены нередко отражали демократические настроения и были отмечены чертами социально-расового протеста. Как, например, в кубинской легенде о Милосердной Деве де Кобре, явившейся в бухте Нипе трем Хуанам — Белому, Индейцу и Рабу (т. е. негру). Видимо, к XVII в. восходит генезис афро-испанской (и родственной ему афро-бразильской) формы народного католицизма, основой которого было совмещение персонажей христианской мифологии и агиографии с образами африканских мифологий на основе сходства их функций⁷.

Как и в XVI в., важнейшим источником культурного синтеза оставались христианские традиции театрализованных процессий вроде праздника Тела Христова, массовых религиозных действ, хранивших традиции европейского карнавала. На американской почве европейский карнавал, обогащаясь элементами индейско-метисной, африканской эстетики и получая импульсы от стихии живого мифологического сознания, обретал новую жизнь и особую непосредственность. Эта область креольской культуры была генератором синтезированной народной эстетики, исподволь оказывавшей свое воздействие на более высокие сферы культуры.

Другой областью встречи и взаимодействия эстетических стихий и генезиса креольских форм были церковная живопись и архитектура. В этих идеологически значимых и высоких областях культуры прямые проявления религиозного синкретизма были невозможны. Но именно архитектура (в меньшей степени живопись) наиболее ярко отразила формирование новых — креольских — художественных вкусов, теснейшим образом, хотя далеко не всегда открыто, связанных с индейско-метисной эстетической стихией. Почвой этого пового в сравнении с XVI в. синтеза было происходившее идейно-эстетическое обновление испано-креольской культуры.

XVI и начало XVII в. принесли на земли Нового Света средневековые и ренессансные художественные и культурные формы. То была культура иберийцев, уехавших за океан и начинавших адаптироваться в новых условиях. Креольская культура начинала свое развитие в XVII в., в столетие контрреформации, и основным ее источником стало эстетическое течение, господствовавшее в метрополии, — барокко.

Говоря о значении барокко для креольской культуры, следует прежде всего иметь в виду его глубокую социально-духовную обусловленность на американской почве. Широкое развитие барокко во многом было связано с тем значением, которое в Америке имела религиозно-церковная культура, представленная в XVII в. прежде всего главной опорой контрреформационной идеологии — монашеским орденом иезуитов, который на рубеже XVI—XVII вв. в конкуренции с иными орденами захватил в свои руки религиозно-политическую инициативу.

Густая сеть миссионерских центров и учебных заведений иезуитов, быстро ставших большой экономической и социально-культурной силой, появилась, помимо таких коренных центров деятельности иезуитского ордена, как Парагвай и Бразилия, также в Перу, Новой Гранаде, Венесуэле, Мексике⁸. Центральное место принадлежало иезуитам и в университетской жизни XVII в.

В сравнении с метрополиями, прежде всего с Испанией, где импульсы Ренессанса питали могучую борьбу духа в культуре, литературе Золотого века, духовную жизнь Нового Света, ставшего заповедным полем контрреформации, целиком и полностью определяли установления Тридентского собора и инквизиции, усиленные специальным изоляционным режимом, установленным для колоний. Такое положение обуславливалось, собственно, самой центральной задачей деятельности метрополий в Новом Свете — задачей христианизации, что предполагало утверждение христианской идеологии в ее ортодоксальном варианте в качестве единственной основы всей духовной, а в идеале и не только духовной жизни, но и всей общественной организации (воплощением этих устремлений и стало теократическое «иезуитское государство» в Парагвае).

В то же время следует учитывать то обстоятельство, что возникшее колониальное общество было двуединым по своей сути — не только колония, но и одновременно родина креолов. В XVI в. миссионерская культура стала каналом связи двух культур, именно в ее лоне происходил первоначальный синтез далеких традиций; в XVII в. религиозно-церковная культура, посетителями которой были уже прежде всего креолы, в том числе и в иезуитском ордене, стала наикрайнейшим очагом развития креольской идеологии и новых художественных вкусов, традиций уже на основе эстетики барокко. При этом главным в конце концов оказывалось то, что возможности и сфера действия эстетики барокко были много шире собственно церковных интересов. В барокко формирующаяся культура шла на адекватное своим потребностям средство самовыражения. Такие свойства эстетики барокко, как «открытость», незамкнутость, гибкость художественных принципов, огромные ассимилирующие возможности, способность к интеграции и синтезу далеких форм и феноменов в единую систему, экспрессивность, склонность к декоративизму и к культу роскоши, — все это оказывалось близким креольским вкусам, которые формировались под воздействием излучения, природной эстетики американского мира с типичной для него «избыточностью» и традиций индейского искусства. Художественные вкусы индейских мастеров, строителей, декораторов, архитекторов, наследников древнего искусства народов Месоамерики или Центральных Анд, для которого характерны соответствующие уровню мифологического сознания синкретизм и взаимопереходимость форм (зооморфизм, зооантропоморфизм, животное-растительные формы), сочетание символической обобщенности и одновременно детализации и орнаментализма, находили в заказах

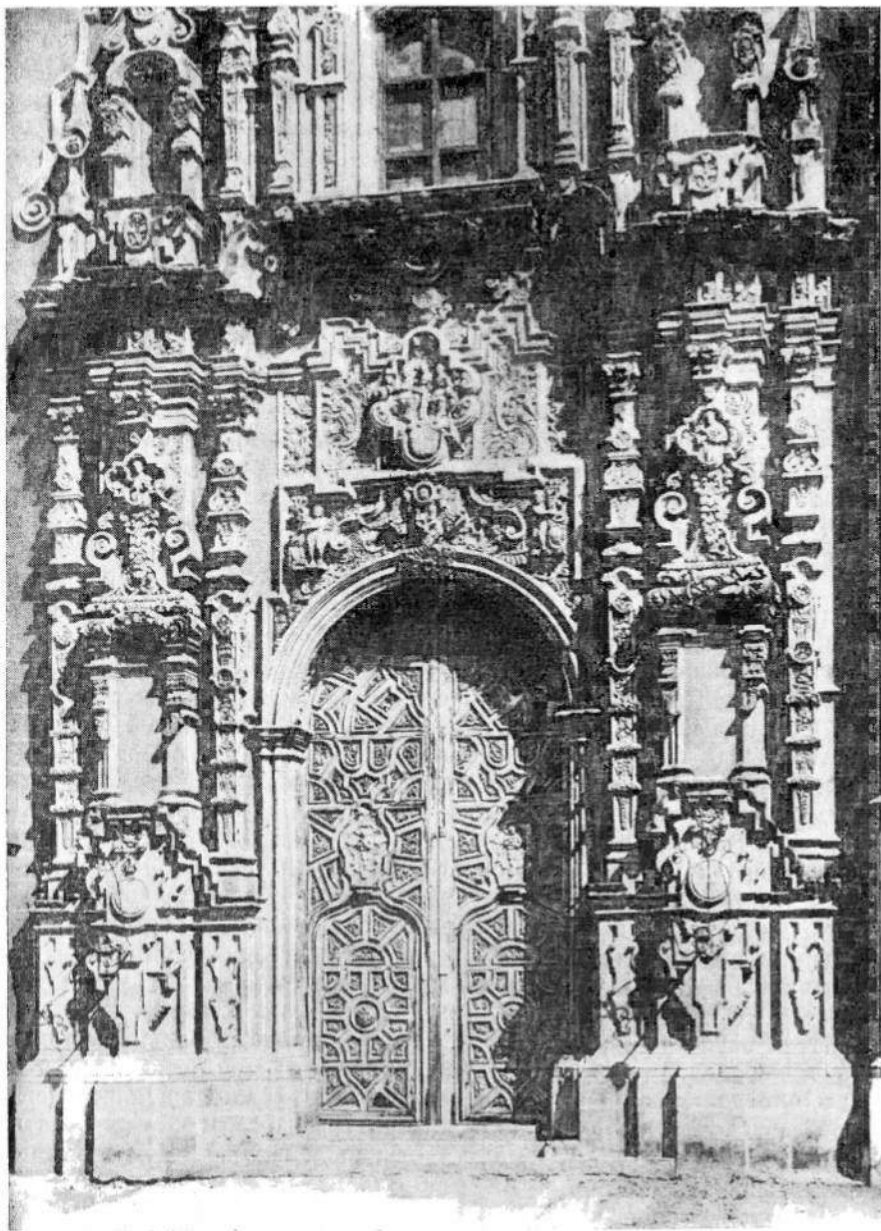
церкви на строительство храмов и в стиле барокко широкие возможности для выражения исконных принципов своего искусства.

Барочная эстетика «гармонии разлада» становилась средством гармонизации изначальной дисгармонии, порожденной столкновением традиций разных миров, преодоления изначальной эклектики, а это создавало почву для нового в сравнении с XVI в. и более глубокого по своему содержанию культурно-художественного синтеза, итогом которого были произведения искусства, отмеченные несомненными чертами своеобразия, не известного ни одной из исходных сторон и являвшихся уже продуктом новой — креольской — культуры.

Следует отметить и еще один важный момент — сознательный творческий подход наиболее значительных художников к испанским прототипам, связанный с формированием креольской идеологии, самосознания креолов, если не противопоставлявших себя на том этапе испанской культуре, то отделявших себя от нее. Процесс перестройки и развития креольского искусства на почве барокко начался в первой трети XVII в. и продолжался примерно до середины столетия, а во второй половине века начался этап консолидации и все более очевидной художественно-идеологической автономизации креольской культуры. При этом темпы развития креольского общества и его культуры были неодинаковы в различных частях континента, не было синхронности развития и между Испанской и Португальской Америками.

В Бразилии в связи с замедленными темпами колонизации, общей слабостью социально-культурной системы этот процесс во многом сместился на XVIII в. В свою очередь, в Испанской Америке перестройка культуры на новой художественно-идеологической основе происходила с неодинаковой степенью интенсивности, что было связано как с общим развитием тех или иных районов, так и с различной способностью местных индейских традиций к взаимодействию с принципами барокко. Наиболее значительными центрами культуры креольского барокко стали районы древних индейских цивилизаций в Центральной Мексике, Центральной Америке, в Центральном Андах и в Верхнем Перу (Боливия).

Самый глубокий образец синтеза креольской культуры на почве барокко (в архитектуре, декоративном искусстве и в поэзии) дала Новая Испания, что было последствием как глубоких процессов этнокультурной метисации населения, так и особой близости между художественными принципами месоамериканского искусства с типичными для него повышенной экспрессивностью, напряженностью и драматизмом и принципами барокко. В Новой Испании, где насчитывается около 8 тыс. памятников барочной архитектуры, находится часть вершинных достижений мирового барокко в зодчестве⁹. В меньшей степени (очевидно, из-за ярко выраженного эзотеризма искусства майя), хотя также достаточно полно, представлена куль-



Собор в Гуанахуато. Мексика

тура барокко и в основной зоне расселения народов майя — в Гватемале.

Иная картина складывалась в Южной Америке. В Новой Гранаде, где искусство чибча-муисков не оказало столь могущественного воздействия на испанскую традицию, наибольший подъем зодчества связан с ренессансным стилем Испании, в первую очередь с арабо-испанским стилем мудехар, почему и говорят о «мудехаре Колумбии».

В Перу складываются два стиля: креольское барокко, связанное с городской культурой столицы вице-королевства Лимы; в горных районах — так называемый «метисский стиль Анд». По мнению советской исследовательницы Е. И. Кириченко, в отношении этого стиля «термин барокко практически неприменим»¹⁰. Но хотя мощные объемы горных храмов, связанные с инкской зодческой эстетикой, в которой преобладали тенденции монументальной статичности, и далеки от принципов барокко, искусство архитектурного декора, для которого типично смешение и взаимопроникновение традиций европейской и американской культур, целиком вписывается в общие рамки креольского барокко. То же самое характерно и для возникшей еще в XVI в. в Куско школы «метисской живописи». Памятники и ансамбли в стиле креольского барокко, интегрирующего элементы далеких культур, разбросаны по всей территории Южной Америки — в Ла-Плате, Боливии, в Чили.

Ангел, играющий на индейских или негритяпских погремушках-маракасах (портал собора в Мисьонес, Ла-Плата), сирены с индейским музыкальным инструментом чарранго (на порталах церквей в Центральных Андах), богородица, увенчанная пимбом из солнечных лучей, наподобие инкской принцессы-пьюксы (метисская живопись Куско), архангел Михаил в образе индейского военачальника, выполненный в традиционной индейской условно-обобщенной манере (портал церкви Сан-Лоренсо в Потоси), бесконечные орнаменты, в которых свободно сочетались элементы разных культур, — все это удивительные и яркие образцы искусства XVII в., обнаруживающие главные тенденции креольского художественного мышления, стилевые поиски, связанные с синтезированием исходных форм.

Общая перестройка культуры на основе эстетики барокко нашла полное выражение и в литературе, причем в искусстве слова это произошло даже раньше, чем в зодчестве. Первые признаки идейно-эстетической переориентации литературы давали о себе знать уже на рубеже XVI—XVII вв.; отчетливо обнаружилось перемены к концу первой трети столетия. Решительная перестройка диктовалась в первую очередь изменением всей исторической, общественной ситуации.

Со стабилизацией колониальной системы, с изменением общего духовного климата и угасанием импульсов Возрождения уходил в прошлое весь обширный пласт культуры XVI в. Представление

о ее значительности дает такой первоисточник, как составленный перуанским эрудитом Антонио де Леоном Пинело первый библиографический свод литературы Нового Света и о Новом Свете под названием «Краткое описание восточной и западной библиотек...» (*«Epítome de una biblioteca oriental y occidental...»*, 1629), где зарегистрировано более 1000 авторов, писавших на 40 языках, в немалой степени — на индейских. Вместе с миссионерской культурой XVI в. уходили в прошлое и традиции испано-индейской учености. На конец XVI—начало XVII в. приходится наиболее значительные достижения литературы испано-индейского синтеза — произведения Фернандо де Альбы Иштлильшочитля, Инки Гарсиласо де ла Веги и др. Однако то были не только вершинные достижения, но и последние вспышки. Свертывание кампании просветительства в контрреформационный период самым непосредственным образом отразилось на судьбах литературно-письменного творчества индейских и метисных авторов. На протяжении XVII в. угасает не только литература на майя-латинице, которая и в век конкисты не проявила готовности к широким контактам с европейской традицией, но и литература науа, более не обнаруживающая творческих потенций и окончательно угасающая в XVIII столетии. В то же время именно в XVII в., что, очевидно, связано с более поздней хронологией кампании христианизации, проявляет активность литература на кечуа-латинице, которая в следующем столетии обнаружит тенденции самостоятельного развития.

Возникновение нового и второго по хронологии пласта культуры, литературы было связано уже с иными социальными кругами и с иным в своем этнокультурном облике обществом. Так называемая «литература открытий и конкисты» XVI в., закладывавшая предпосылки новой традиции, была все-таки в первую очередь авангардом литературы метрополий и создавалась она в основном испанцами, португальцами, первыми переселенцами, не утратившими живого контакта с материнскими культурами (за исключением зачатков собственно креольской литературы в Новой Испании). Литература XVII столетия — это уже литература креолов, представляющая собой в сравнении с «литературой открытий и конкисты» и миссионерской литературой иную художественно-идеологическую систему, которая во всех своих компонентах отражает иные, особые социально-духовные потребности и устремления колониально-креольского общества. Становение этой системы было связано с интересами социальной верхушки колониального общества, в первую очередь вице-королевских дворов, и в то же время с развитием креольского самосознания, креольской идеологии — процесса, который открыто обнаружил себя в последней трети столетия. В этот период от первоначальных формул, запечатлевших пробуждение самосознания креолов типа «сыновья страны», «сыновья земли», «родина», «родина Америка», произошел качественный скачок к такой высокой его форме, как «креольская нация».

Этот сложный и не поддающийся точному исчислению процесс имел свои внутренние закономерности и рубежи. Первые десятилетия XVII в. были временем, когда — где раньше, где позже — намечилось расхождение иберийской традиции в Новом Свете и новой — креольской. Интересным косвенным свидетельством этого является то, как воспринимали литературу, создававшуюся в Новом Свете, испанские писатели, прежде всего такие ее выдающиеся представители, как Сервантес и Лопе де Вега, лично знавшие литераторов Новой Испании и Перу и внимательно следившие за тем, что там писалось. Оба они, щедро и часто незаслуженно хваля испаноамериканских писателей и предрекая славу литературе «Нового Света, столь нового в своих талантах» (как писал Лопе де Вега в «Лавре Аполлона»), тем не менее воспринимали их творчество как органическую часть своей традиции. То было кочующее по континенту племя литераторов, отчасти испанцев и португальцев, отчасти креолов, которые сами не отделяли себя от, хотя и далекой, культуры метрополий. Не говоря о таких выдающихся представителях испанского искусства слова в Новом Свете, как Лас Касас или Эрсилья, литераторов, закладывавших основы новой традиции, и креолы первых десятилетий XVII в. свободно включались в испанскую традицию.

Характерен в этом отношении пример выдающегося драматурга Хуана Руиса де Аларкона (Juan Ruiz de Alarcón, 1580—1639), вокруг которого на протяжении долгого времени идут споры, принадлежит ли он литературе Испании или литературе Мексики. До того как в начале XX в. П. Энрикес Уренья безоговорочно включил Аларкона в состав мексиканской литературы, его, как правило, считали испанским писателем. Р. Менендес-и-Пелайо аргументировал в свое время испанскую принадлежность Аларкона тем, что он «слишком велик», чтобы быть мексиканским драматургом. Доводы такого рода лишены убедительности, но действительно существует все-таки больше оснований считать его представителем литературы Испании. Доводы литературоведов, полагающих Аларкона мексиканским драматургом потому, что он родился в Мехико, там вырос, а потом возвращался на родину из Испании, и ссылки (неподтвержденные) на то, что первые пьесы были написаны им в Мехико, что его пьесы (хотя у него не только нет американских сюжетов, но и почти вовсе нет каких-либо упоминаний об Америке) пронизаны «креольским мироощущением», что его герои имеют некий креольский психологический субстрат (так называемые «страшности» Аларкона), все-таки недостаточны.

Очевидно, что главным критерием при определении принадлежности писателя к той или иной литературе является принадлежность его творчества к тому или иному общественному «контексту», к духовной проблематике, типичной для того или иного общества. А с этой точки зрения творчество выдающегося драматурга вписывается в русло развития испанской драматургии, а его влияние при-

ходило в Новый Свет как влияние культуры метрополии. Это хорошо почувствовал Альфонсо Рейес, который считал, что Рунс де Аларкон не принадлежит литературе Новой Испании¹¹.

Таких сложных явлений немало порождало переходное время, когда происходила переориентация художественно-идеологического сознания писателей на новую, иную проблематику. Этот период охватывает в Испанской Америке примерно первую половину XVII в., в Бразилии он растягивается на более длительный срок, причем в связи с отставанием в решении первоначальных задач организации нового общества исчезающие в Испанской Америке типы писателей существовали в Бразилии и в XVII в. Хотя в Бразилии и не было столь острых идейных споров вокруг индейского вопроса, здесь вырастает такой видный представитель миссионерской религиозно-гуманистической культуры, своего рода продолжатель дела Лас Касаса, как Антонио де Виейра.

В Испанской Америке на место писателей-солдат, ученых-монахов, знатоков индейских культур приходил иной тип писателя, связанного с иными кругами и иными интересами. Важной приметой новой литературной системы была смена адресата творчества.

В XVI в. писатель, приехавший из Испании, жил прежде всего интересами метрополии. Споря с установлениями короны и церкви, он вел диалог со своими соотечественниками и согласно этикету обращал свои сочинения к испанскому королю или испанским аристократам. В XVII в. у писателя были уже новые заказчики и мценаты — вице-королевские дворы и церковь Нового Света. Каждый из временщиков вице-королей, ставший во главе необъятных и богатейших земель, стремился конкурировать с легендарной роскошью капувших в небытие языческих империй и с мадридским двором. Создать роскошный фасад колонии и придать местному абсолютизму блеск просвещенности должны были художники, поэты, строители, и многие временщики были меценатами. Другим заказчиком выступала церковь, стремившаяся увенчать победу над язычеством архитектурными и литературными монументами.

Изменение адресатов творчества и переориентация сознания на новую проблематику сопровождалась принципиальной жанровой перестройкой, шедшей с рубежа XVI—XVII вв.

Жанровая структура литературы XVI в. была порождением бурной истории, которую творили солдаты-писатели, создатели хроник и эпических поэм (особенно богатым на такие поэмы, писавшиеся по следам Алонсо де Эрсильи, оказался рубеж веков), монахи — авторы научных и публицистических трактатов. За жанрами XVII в. — иное общество, иной человек. Жанровая структура XVII в. «стигматична» социальной и духовной структуре колониального общества: историческая хроника или поэмы, новостные о событиях в жизни вице-королевства, соответствовали дворцу вице-короля; религиозная поэма на тему о страстях Христовых — собору; панегирик — дворцовому порталу или алтарю; хроника монашеского ор-

деца — монастырю; теологический или ученый трактат — университету.

Замкнутость культуры Нового Света, изолированного от каких-либо влияний общеевропейской культуры, ее полная подчиненность государственно-церковным установкам, специальная культурная политика метрополии (например, запрет на создание романов) и цензура, не оставлявшие места для проявления творческой инициативы, а в еще большей мере ограниченность сознания человека, выраставшего в такой духовной атмосфере, — все это накладывало особый отпечаток на литературную продукцию колониального времени.

В сравнении с литературой метрополии, где в век контрреформации на глубине духовной жизни не умирали и по-своему развивались (от Гонгоры до Кальдерона) тенденции, связанные с Ренессансом, в Америке была иная картина. Процесс «возвратной» медиавизации, которому в европейских культурах противостояло уже укрепившееся обмирщенное сознание, здесь выступил в яркой и открытой форме. Взгляды первооткрывателей и конкистадоров, миссионеров-сепаратистов XVI в., которые, отвергая власть «тиранов» — наместников испанского монарха, посвятали и на власть самого короля, были важнейшим проявлением наметившегося радикального сдвига в духовной жизни человечества. Самыми яркими представителями той эпохи были в литературе Диас дель Кастильо, а в социальной практике — Лопе де Агирре, оспоровившие непререкаемый авторитет земного и небесного «князей». В XVII в. монарх снова был обожествлен, а идея божественного, утратив всякую интимность, которую она приобретала в эразмизме, в течении «интерриоризма», снова обрела образ надчеловеческой, всеподавляющей силы. Могучая самостоятельная личность, открывавшая и покорявшая континент, превращалась в потомках в знак, в функцию обществу, подчиненного двусмысленному началу — монарху-богу, а результатом этого была резкая официализация всей духовной жизни, культуры, литературы, обретавших казенную сухость, церемониальность и императивную монологичность.

В составе литературы XVI в. значительнейшее место занимают сугубо официозные жанры, отражающие жизнь вице-королевских дворцов: хроники и панегирики по поводу приезда и вступления на пост нового вице-короля, знаменательных событий в жизни вице-королевства, дней рождения и кончины влиятельных особ и королей, в честь победы испанского оружия над соперниками в Европе или в Америке или отражения пиратов, поэтические конкурсы по случаю важных событий государственной и церковной жизни и т. п.

В то же время следует учитывать всю специфичность и двойственность культуры колониального периода, которая создавалась не только вассалами испанского монарха, но и представителями уже иного общества — креолами. Креолы же, служа вице-королю, служили одновременно и своей земле, и панегирик столице колонии оказывался хвалой своей столице, а поэма Деве Марии — Деве Гва-



Фрагмент фасада собора в Тепальсинго. Мексика

делупской. Литература XVII в. в полный голос заявила о процессе духовной автономизации креольского общества, о формировании его самосознания. Прежде всего это выразилось в особой идейно-тематической направленности креольской литературы, хотя проявилась она в разных концах континента с разной степенью интенсивности: в Испанской Америке гораздо ярче, чем в Бразилии, а внутри испанской зоны с наибольшей полнотой в Новой Испании и в Перу, с меньшей степенью отчетливости — в Новой Гранаде и в других районах. Определенные различия существовали и между литературами Новой Испании и Перу, связанные, очевидно, в первую очередь с разной хронологией стабилизации колониального общества. В Новой Испании, как более раннем центре колониально-креольской культуры, основное место заняла литература придворно-панегирического характера. В Перу, где на рубеже XVI—XVII вв. все еще важную роль играла гуманистическая проблематика, типичная для эпохи открытий и конкисты, оставались актуальными и соответствующие жанры хроники и исторического трактата.

Но при всех различиях литературе всех колоний Испанской Америки свойственны особая тональность, особые интересы и темы, связанные в первую очередь с увеличивавшимся отчуждением и с полемическими отношениями между креолами и испанцами. Прежде всего полемические и конкурентные отношения определяли особую

творческую позицию писателя-креола, вынужденного защищаться и защищать свой мир. Причем если для литераторов XVI в. защита Америки была защитой все-таки чужого мира, то креольская литература защищала креольскую родину, свой мир, оказавшийся все теснее связанным с метисо-индейской средой и с наследием индейских культур, которое в конце XVII в. в творчестве наиболее значительных писателей начинает осознаваться как свое прошлое.

С защитой креольской родины, с «креольской гордостью» была связана такая идейно-тематическая константа литературы XVII в., продолжающая в новых условиях гуманистические традиции литературы XVI в. (творчество Б. де лас Касаса, Б. де Саагуна и др.), как апология Америки, ее природы, изобилия ее недр, американского населения, теперь уже и креолов, духовных богатств их культуры, их талантов и т. п. Возникшая в ответ на идеи «слабости» природы Америки и ее населения апологетическая тема величия Америки с неизбежностью выливалась в конкурентной атмосфере колониального общества в утверждение превосходства Нового Света в сравнении с Европой. Важное место занимали также апологетическая тема величия креольской церкви, специфические американские религиозные темы, панегирики креольским святым, повествования о чудесных явлениях, о происхождении культов Девы Гваделупской и Девы Копакабанской и т. п.

Доказательство превосходства природы Америки, ее изобилия требовало воссоздания картины ее величия, и это подталкивало писателей-креолов к художественному освоению, воссозданию своего мира, образа жизни его населения, т. е. к решению центральной задачи — открытие американской действительности в художественном слове. Естественным источником художественно-изобразительных средств для писателей-креолов была вся метафорико-стилистическая традиция изображения Америки, сложившаяся в XVI в. и связанная с ренессансными мифами «золотого века», «американского рая» и со всем обширным фондом специфических американских легенд о «чудесах» Нового Света. В то же время существенное отличие креольской литературы от литературы XVI в. состояло в том, что она, как правило, не поднималась к общекоинтентальной проблематике. Поле зрения писателей-креолов чаще всего было ограничено пределами вице-королевства, губернаторства, провинции, устремлено внутрь бытия своего малого мирка, но этот мирок был уже своим, был родиной. Все перечисленные мотивы и особенности креольской литературы широко представлены в хрониках гватемальца Фуэнтеса и Гусмана, перуанцев Каланчи, Мелендеса, чилийцев Нуьеса де Пинеды и Баскуньяна, Росалеса и др.

Другое важное обстоятельство состоит в том, что локальные хроники становились одним из источников зарождения романного мышления.

В колониальный период в Новом Свете (за редким исключением, вроде немногочисленных пасторальных) фактически не было со-

здано ни одного романа. Это обстоятельство привычно связывается с запретом на сочинение и издание произведений в данном жанре. Но, очевидно, много важнее то, что для появления романа еще не существовало внутренних условий. Самый объект интереса романа как энической формы, стремящейся запечатлеть целостный облик бытия — общество, народ, — находился на начальных стадиях процесса формирования. Кроме того, характерное для креольского сознания стремление к осмыслению коллективного бытия, предполагало иной ракурс зрения, интересы, отличные от тех, что воплотились в самой близкой креолам и хорошо им известной романной форме — в пикареске, которая представляла собой, по сути дела, своего рода один из итогов и одновременно следующую ступень развития гуманистической традиции европейского Ренессанса. Поиски энической формы, художественных методов, которые позволили бы воплотить стремление сознания к воссозданию коллективного бытия формирующегося общества, долгие столетия будут определять одно из центральных направлений исканий литературы. В колониальный период они связывались в первую очередь с жанром локальной хроники, в котором и реализовалось стремление к панорамно-художественному осмыслению своего мира.

В такого рода хрониках (их первый пример — относящаяся к XVI в. хроника новоиспанца Суареса де Перальты — см. ч. II, гл. 7) в зависимости от степени образованности автора хроникально-исторический стиль соседствовал с иными жанровыми и стилистическими пластами — с элементами дневничково-биографической прозы, пикарески, авантюрного романа и т. п. Таковы хроники Хуана Родригеса Фрейле из Новой Гранады, Карлоса де Сигуэсы и Гонгоры из Новой Испании, Франсиско Нуьеса де Пинеды и Баскуньяна из Чили и др. Характерно, что хроника Сигуэсы и Гонгоры «Злоключения Алонсо Рамиреса» обладала чертами романа, причем романа не вполне типичного для испанской традиции.

Еще ярче автономизация креольской литературы проявилась в поэзии — главном художественном наследии XVII в. В Новом Свете хорошо были известны все повшества испанской поэзии «золотого века», и выбор в пользу Гонгоры и Кеведо был безоговорочным, причем характерно, что здесь почти не отразилась борьба «братьев-близнецов» — култеранистской и концептистской школ. Креолы в равной мере блестяще владели как требовавшим высокой эрудиции и изобретательности «темным стилем» Гонгоры, так и парадоксальной игрой понятий в духе Кеведо. Другой стороной массового распространения барочной поэтики в обществе, где знание наизусть «Одинокств» Гонгоры являлось признаком хорошего вкуса, была ее вульгаризация. Литература Нового Света знала множество примеров невинной художественной эклектики и причудливого барочного графоманства. Немало в поэзии XVII в. и примеров добротного и талантливого подражательства — неизбежного последствия рецепционного характера креольской культуры. Но при всем

при том в Америке не только повторяли, но и творили. Как справедливо отмечалось, «креолы копировали европейские формы и модели, но не копировали конфликтов, того особого мироощущения, что свойственно испанскому барокко»¹². Глубочайшая проблематика европейского барокко, порожденная кризисом ренессансных идеалов и вращавшаяся вокруг трагических антиномий земля — небо, тело — душа, жизнь — смерть, связанные с этой проблематикой устойчивые темы, мотивы, образы типа «безумие мира», «безобразия мира», «мир как всемирное торжище», «мир как временное пристанище», «мир-лабиринт», «вапитас», «мemento мори» и т. п. прекрасно были известны поэтам Нового Света и широко использовались ими, но они не составляли главного в креольском барокко. У креольского барокко было свое мироощущение, у него была своя сфера художественного поиска.

Главной отличительной чертой креольской поэзии барокко было то, что, отражая процесс формирования креольской идеологии и, более того, выступая самым инструментом ее развития, поэзия служила прежде всего и главным образом выражению коллективных патристических настроений и чувств. Ядро креольской поэзии составляют такие апологетические идеи-образы, как «паша земля», «паша столица», «паша церковь», «паша Дева Гваделупская», «родина Америка» и т. п. Эти идеи-образы составляли оппозицию, как правило, мыслившемуся, а иногда и прямо обозначенному чуждому — испанскому, европейскому миру. Особая идейно-тематическая устремленность креольской поэзии влекла за собой и своего рода выборочный подход к заимствовавшимся формам и моделям, и, более того, определенную перестройку поэтики барокко. В Новом Свете поэтика барокко, по самой своей природе не только устремленного во внутренний мир человека, но и ориентированного во внешний мир, став первым художественным орудием постижения своей действительности, претерпела глубокий процесс экстернизации — переориентации на внешний мир. Октавио Пас писал, что испанская литература в барокко обрела универсальность, а в Испанской Америке барокко «открыло двери пейзажу, фауне и даже индейцу»¹³. К этому следует добавить, что предметом внимания поэзии XVII в. также стали культурные ценности креольского мира — города, университеты, креольская церковь, храмы и их архитектура и т. п.

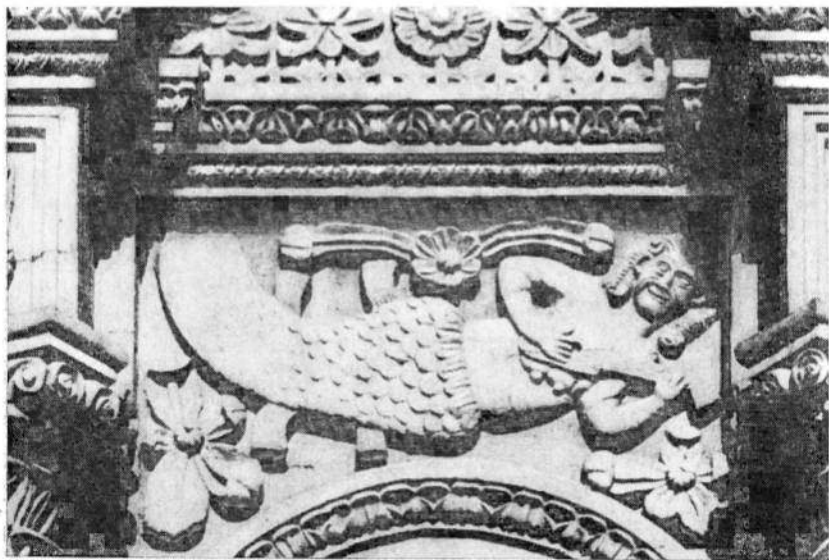
Нередко поэтические пантегирики, посвящавшиеся непосредственно открытию того или иного нового храма и призванные акцентировать величие креольского искусства, талантливость креолов, становились прямым словесным аналогом каменному прототипу, причем поэтическая пышность креольских памятников зодчества и геометризованная «тектоника» пантегирической поэзии находили между собой полное эстетическое соответствие. Эта общность обуславливалась единством формировавшегося художественного сознания, которое отличалось склонностью к чрезмерной, нередко утри-

рованной стилистической изобильности, декоративности. Очевидно, эти тенденции креольского художественного сознания порождались по крайней мере двумя обстоятельствами. Во-первых, связью с природной эстетикой Америки и традициями индейского искусства. (Так, в частности, поэзия Новой Испании обнаруживает связь с ацтекской «поэзией цветов».) Во-вторых, стремлением креольских мастеров и поэтов, родившихся и выросших в обществе, где господствовала атмосфера социально-этнического отчуждения и конкуренции между испанцами и креолами, к соревнованию с европейским искусством. Идеологическое начало перевоплощалось в эстетическую тенденцию. При этом рецептивный характер креольской культуры обуславливал то, что местные мастера, поэты, не противопоставляя своего принципиально иного эстетического решения, стремились превзойти воспринятую форму, модель в манере воплощения, в стилистическом решении. Так, мастера креольской архитектуры, оставляя неизменными план, конструкцию воспринятой модели, особое внимание уделяли ее художественной разработке, декору, превращая стены храмов в сплошной ковровый орнамент на манер индейских зодческих традиций.

Близкое явление известно и креольской поэзии, для которой характерна повышенная орнаментальность языка и образов, максимальная изощренность всех типичных приемов барочной поэтики (инверсии, словотворчество и т. п.). И в архитектуре, и в поэзии креольские художники подвергали европейские формы переработке путем крайнего заострения всех черт воспринятой поэтики и доведения их до логического конца, до крайнего предела. Конкурируя с европейским искусством и переплавляя заимствованные формы в метисной эстетической стихии, креольские мастера создавали стили, феномены, не только отходившие от европейских прототипов и приобретавшие черты своеобразия и самостоятельности, но и находящиеся уже далеко за пределами собственно европейского барокко.

Прежде всего это касается креольского зодчества Новой Испании XVII—начала XVIII в., которое оценивается искусствоведами как «самостоятельный вариант мирового стиля барокко» и как искусство «более барочное, чем европейское барокко», почему оно и получило название «ультрабарокко»¹⁴. К такого рода выдающимся памятникам в области зодчества относятся Метрополитанский собор в Мехико, монастырь иезуитов в Топоцтлапе, собор Санта-Роса в Керетаро, церковь в Таско, а за пределами Новой Испании — часовня монастыря Санто-Доминго в Кито, собор в Пуно, церковь Сан-Лоренсо в Потоси и др.

Креольское искусство слова XVII в. также создало свой вариант «ультрабарокко». Так называемый «гонгоризм», для которого характерна повышенная затемненность «темного стиля» Гонгоры, часто был порождением не подражательства, а художественной конкуренции с поэтами метрополии, тем более что соревновательная атмо-



Сирена с индейским музыкальным инструментом чарранго на фасаде собора в Пуно. Перу

сфера поддерживалась в XVII в. традицией частых поэтических конкурсов. Как и в зодчестве, стремление к доведению до логического конца воспринятой поэтики, к максимальному использованию ее возможностей, к изощренной трактовке принципов и моделей в конце концов приобретало конструктивное значение и определяло облик нового креольского стиля, отражавшего местные вкусы и идеологические устремления. Одним словом, и проблемное, идейно-тематическое, и художественное своеобразие креольского барокко говорит о том, что оно складывалось в достаточно автономную систему. Не случайно в Америке был написан один из лучших, как это было признано в XX в., трактатов о поэтике Гонгоры. Его автором был образованный индеец-священник Эспиноса Медрано (Луна-рехо), который утверждал барокко не только как норму хорошего вкуса, но и как средство самовыражения креолов.

Исключительно важное, первостепенное значение барокко XVII—XVIII вв. для литературы Латинской Америки было связано не столько с его конкретными достижениями (а оно дало ряд значительных поэтов), сколько с тем, что это было первое эстетическое течение первой историко-культурной эпохи формирования нового человеческого сообщества, в котором определялись изначальные стереотипы нового художественного сознания. Такого сознания, которое, базируясь на интегрирующей и синтезирующей силе барокко, стремилось под воздействием самой отличавшейся исключительной

неоднородностью действительности к синтезу и сплотиванию изначального противоречия, дисгармонии исходных начал в некоем новом универсальном единстве. Этот тип сознания продолжит свое развитие в последующие эпохи, найдя свое выражение в важных явлениях латиноамериканской литературы рубежа XIX—XX вв., в литературе XX в.

Характерно, что в XX в. в обстановке повышенного интереса к барокко возникли идеи всеобщей и «онтологической» барочности искусства и литературы Латинской Америки, «необарочности» ее современной прозы и поэзии. В то же время очевидно, что родовые черты латиноамериканского художественного сознания связаны не только с принципами барокко как такового, но прежде всего с необходимостью и стремлением к интеграции традиций, форм, явлений. Именно это и вытекает из взглядов выдающегося кубинского писателя Алохо Карпентьера, который говорил о барочности латиноамериканского искусства, исходя из идеи барочности самой действительности Латинской Америки, сопрягающей гигантское разнообразие феноменов, пластов, традиций, форм¹⁵.

Наивысшим проявлением процесса художественно-идеологической автономизации креольской культуры стало творчество целой плеяды деятелей культуры, писателей, поэтов второй половины XVII в., ярко и полно воплотившее черты креольской идеологии и креольской эстетики (Сигуэнса и Гонгора и Хуана Инес де ла Крус в Новой Испании, Эспиноса Медрано и Кавьедес в Перу, Грегорио де Матос в Бразилии).

Яркие выразители креольских умонастроений, одни из них стихийно, другие сознательно стремились к духовному самоопределению, противопоставляли свое общество метрополиям, культивировали особую, креольскую, нередко патристическую, тематику (Сигуэнса и Гонгора, Хуана Инес де ла Крус), вступали в творческое соревнование с испанскими талантами. Принципы поэтического «ультрабарокко» получили наиболее яркое воплощение в творчестве Сигуэнсы и Гонгоры и выдающейся поэтессы Хуаны Инес де ла Крус, замечательные достижения которой, принадлежащие креольскому искусству, в то же время отмечены чертами несомненной всезначимости. При этом все они были типичным порождением двуединого по своей природе — и колониального, и креольского — общества, где уже враждебные начала были сплелись в тугой клубок. На интересах, исканиях, творческой судьбе каждого из них отразилась ограниченность колониально-креольской культуры, развивавшейся в условиях изоляции от общеевропейского развития. Носители религиозно-схоластической культуры, они в то же время стремились всеми путями выйти за пределы круга, очерченного колониальным режимом, контрреформой и инквизицией. Об этом говорят следы знакомства некоторых из них с картезианством, с теорией Коперника, а на исходе века — с классицизмом, хотя новые идеи ассимилировались на почве традиционного мышления и знания.

Каждый из них так или иначе в своем стремлении к творческой самореализации сталкивался с ограниченными возможностями и обстоятельствами и вступал с ними в борьбу, хотя каждого из них на этом пути ждало только поражение.

Свидетельством достаточно высокого уровня общественного развития, как и того, что креольское барокко сложилось в автономную художественно-идеологическую систему, является то обстоятельство, что в последней трети XVII в. развитие этой системы осуществляется уже на основе внутренних социальных и духовных противоречий, присущих креольскому обществу. Речь идет о творчестве Хуаны Инес де ла Крус, Хуана дель Валье и Кавьедеса и Грегорио де Матоса, которое обнаруживает несомненную типологическую общность. Творчеству этих поэтов, вписывающихся в общую картину развития креольского барокко, в то же время присуща внутренняя полемичность против социально-духовной узости колониального общества и социально-эстетической ограниченности креольского барокко; каждый из них по-своему вступил в трагически окрашенный конфликт с формализованными до предела общественными отношениями и официальной культурой, каждый из них поставил себя вне рамок общества. Кавьедес и Матос, которые предпochли судьбу «площадных» поэтов, были открытыми мятежниками, Хуана Инес де ла Крус — по глубинному смыслу своего творчества. Внутренним содержанием борьбы каждого из них с обстоятельствами личной жизни была борьба за возрождение человека, который оказался замурованным в блестящем фасаде колониально-креольского мира, выстроенного зодчими и поэтами, за возрождение гуманистической проблематики, исчезнувшей в официальной барокко «средней» креольской поэзии.

Стремясь выйти за пределы официальной культуры, преодолеть социально-духовную нормативность колониально-креольской литературы, эти поэты обращались к народной, фольклорной стихии, к демократическим пластам культуры. Последствием этих сдвигов было, с одной стороны, преодоление «овнешненности» креольского барокко, его интериоризация, появление глубокого лирического начала, а с другой — рождение креольской сатиры (в творчестве Кавьедеса и Матоса), объектом которой становилось все колониальное общество с типичной для него социально-расовой стратификацией, его замкнутая сословная культура.

В творчестве именно этих поэтов (в первую очередь Хуаны Инес де ла Крус) получает воплощение иная ипостась эстетики барокко — его универсальная духовная проблематика, отражающая драматическую противоречивость мира, и общий для барокко как течения тематический и концептуально-образный арсенал. В конечном счете достижения Хуаны Инес де ла Крус связаны со специфической, отражающей особый опыт креольского мира трактовкой универсальной проблематики.

Говоря об общих тенденциях развития формирующегося креоль-

ского сознания, следует отметить также такое важное явление, как обнаружившийся в творчестве хронистов и поэтов середины века, особенно его второй половины, переход к попыткам осознания своего мира как особого в сравнении с Европой, с метрополиями, удерживавшими его в подчиненном и униженном положении. В неразрывной связи с этим возникает вновь после долгих десятилетий индейская тема, но уже в новой иностасп.

В XVI в. о судьбах Америки и ее жителей говорили испанцы. В XVII в. — креолы, сами жители Америки. Так, например, трактат вице-короля Мексики, эрудита и поэта Х. де Палафокса и Мендосы «О природе индейцев» («Sobre la naturaleza de los indios») был продолжением традиционного филантропизма. Иное содержание имели обвинения в адрес Испании, покорительницы и угнетательницы индейцев, звучавшие со страниц хроники, например, чилийца Диего де Росалеса, соотечественник которого Нуñес Пипеда и Баскуньян писал: беды «родины Чили» происходят от того, что ею правят чужеземцы, а не «сыновья родины»¹⁶. Креолы конца XVII в. были не только далеки от имперского испанизма, но и враждебны ему. Так, в своих размышлениях по индейской истории Карлос де Сигуэнса и Гонгора из Новой Испании руководствовался (по сравнению, например, с историком культуры XVI в. Бернардино де Саагуном) уже совершенно иными идеями. Сформулировавший идею «креольской нации» Сигуэнса и Гонгора утверждал индейское наследие как культурное наследие своей родины, причем уже не Новой Испании, а Мексики. Эти настроения воплотились и в художественной сфере — в творчестве Хуны Инес де ла Крус в виде своеобразного религиозно-гуманистического «индеанизма», идеи которого восходят к творчеству Бартоломе де лас Касаса.

Это был уже новый этап формирования креольского самосознания, возникавшего в борьбе с колониальным европоцентризмом и в процессе осмысления роли и значения индейского наследия для культуры креольского общества. Сохранившая преемственность по отношению к гуманистической проблематике XVI в., века не только неслыханных потрясений, но и неслыханно новых идей о единстве и равенстве человечества, одновременно то была уже качественно новая проблематика, выражавшая настроения и интересы формирующегося нового сообщества. Зародившийся в XVII в. «американизм» — новая духовная, гуманистическая традиция — в XVIII столетии обретет новый размах в годы новой полемики об Америке и ее населении, которая станет своего рода идейным прологом войны за независимость от Испании.

Наконец, итогом XVII в. было не только достаточно четкое проявление общих для континента унифицирующих идеологических, духовных, эстетических тенденций (находивших выражение, помимо прочего, также и в зарождении первоначальной, пока еще слабо выраженной системы континентальных литературных связей, концентрировавшихся вокруг такой фигуры общеамериканского значения,

как Хуана Инес де ла Крус), по также и все более четкая дифференциация формировавшихся культур, что влекло за собой и тенденции дифференциации испаноамериканских литератур. К достаточно отчетливо обозначившимся литературам Новой Испании и Перу, оставшихся на протяжении XVII в. мощными центрами притяжения и влияния на остальные районы, с середины века в качестве новых, достаточно самостоятельных очагов культуры прибавились литературы по крайней мере Новой Гранады и Чили.

В следующем столетии единый процесс развития креольской континентальной идеологии и художественного сознания, сопровождавшийся процессом дифференциации по отдельным зонам и районам, вступает в новый этап, когда литература станет активным фактором развития самосознания нового общества, готовя кризис колониальной системы, а с ней и его продукта — креольского общества, креольской культуры — ступени в формировании культуры, литературы Латинской Америки.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 4, с. 425.
- ² Gerbi Antonello. La disputa del Nuevo Mundo. México, 1960, p. 165.
- ³ См.: Этнические процессы в странах Южной Америки. М., 1981.
- ⁴ Расы и народы. М., 1971, с. 51.
- ⁵ Borges Pedro. Análisis del conquistador espiritual de América. Sevilla, 1961, p. 26.
- ⁶ Григулевич И. Р. Крест и меч: Католическая церковь в Испанской Америке, XVI—XVIII вв. М., 1977, с. 82—88.
- ⁷ См.: Григулевич И. Р. Боги в тропиках: Религиозные культы Антильских островов. М., 1967.
- ⁸ Dussel Enrique D. Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación (1492—1973). Barcelona, 1974, p. 101.
- ⁹ См.: Кириченко Е. И. Три века искусства Латинской Америки. Конец XV—первая четверть XIX века. М., 1978, с. 19—20.
- ¹⁰ Там же, с. 83.
- ¹¹ Reyes Alfonso. Las letras de la Nueva España. México; Buenos Aires, 1948, p. 81.
- ¹² Durán Luzio Juan. Reflexión en torno al llamado Barroco Americano. — In: XVII Congreso del Instituto internacional de Literatura iberoamericana. Primera parte: El Barroco en América. Madrid, 1978, p. 52.
- ¹³ Paz Octavio. Las perlas del olmo. México, 1965, p. 13.
- ¹⁴ Кириченко Е. И. Указ. соч., с. 19, 20.
- ¹⁵ См.: Carpentier Alejo. Lo barroco y lo real maravilloso — Razón de Ser. La Habana, 1980.
- ¹⁶ Цит. по кн.: Arrom José Juan. Esquema de las generaciones de las letras hispanoamericanas. Bogotá, 1977, p. 76.

ЛИТЕРАТУРА ВИЦЕ-КОРОЛЕВСТВА НОВАЯ ИСПАНИЯ В XVII ВЕКЕ

В Новой Испании, где процессы формирования креольского и метисного населения опережали иные районы континента, наиболее четко обрисовались в XVII в. и контуры новых культурных традиций. Если в начале столетия писатель-креол осознавал себя жителем Новой Испании, то в конце века наиболее видные литераторы ощущали свою принадлежность уже к Мексике, особой стране, хотя и зависимой от европейского мира. Осознание этого было итогом сложных и драматических процессов.

На рубеже XVI—XVII вв. Новая Испания переживала кризисную ситуацию, связанную прежде всего с демографической катастрофой, постигшей индейское население. Это был не только итог конквисты, но и следствие эпидемий конца XVI в., в которых погибло около двух миллионов человек. В XVII в. быстро росло «белое» — креольское население, достигшее к середине столетия приблизительно 120 тыс., причем к «белым» относились метисы, рожденные в законном браке; эта группа расширялась и за счет «незаконных» метисов, стремившихся продвигнуться вверх по социальной лестнице. Существенно возросло в крупных городах негритянское население. Активное смешение населения имело решающее значение для быстрого развития креольской культуры, креольского самосознания.

В условиях неравных социальных возможностей креолов и испанцев уже в первые десятилетия XVII в. конкуренция перерастала во вражду, которая откровенно обнаруживала себя и во время народных волнений, и в многочисленных конфликтах вице-королевского двора с церковью. В лоне церкви Новой Испании рано дали о себе знать тенденции религиозно-духовной автономизации.

Разграничение испанского и креольского духовенства обозначилось еще в XVI в. (так, супериорами в монастырях избирались на один срок испанец, на другой — креол); в XVI в. креольский клир, не имевший доступа к высшим постам, стремился обеспечить свой авторитет и экономические интересы путем канонизации креольских святых. Однако в Новой Испании многочисленные попытки канонизации местных подвижников (в отличие от Перу, и, видимо, в связи с особенно напряженными отношениями между мексиканскими креолами и испанцами не имели успеха. Испанская верхушка шла на все, вплоть до кражи мощей, чтобы не допустить этого, и в конце концов «выделила» Новой Испании Фелипе де Хесуса, миссионера, погибшего на Филиппинах и оставшегося чуждым мексиканской пастве. Очевидно, с этим была связана особая роль, которую стали

играть в Новой Испании легенды о местных чудесных явлениях и соответствующие культы. Среди многочисленных культов вроде Девы де ла Сомедад де Оахака, Сан Хуана де лос Лагос, Нашей Господыни де Окотлан и т. д. все более важное место стал занимать самый старый из них — культ Девы Гваделупской. Обусловлено это было прежде всего его широким бытованием в пародной, демократической среде, где фольклоризировавшаяся история явления Девы стала темой и сюжетом для театрализованных танцев-митоте, сарао, народных ауто и колокло¹.

Одновременно с «метисацией» религиозно-духовной сферы эти процессы шли в сфере художественных вкусов, эстетического сознания, хотя, естественно, они не могли проявиться в равной мере во всех видах искусства. Но это обнаружилось уже с середины столетия. В первые десятилетия XVII в. литература, как и остальные виды искусства, была связана с социально-культурными и эстетическими пластами различной ориентации — одни из них уходили в прошлое, другие были устремлены в будущее.

В прошлое уходило время конкисы, монастырей-крепостей, миссионерской культуры, утопических исканий, испано-индейской учености. Этот слой в полном смысле слова отодвигался на периферию, смещаясь все дальше от Мехико на запад (Калифорния) и на север (Новая Мексика, Техас), где монашеские ордена, теперь главным образом иезуиты, шедшие вслед за военными отрядами, завершали христианизацию индейцев. Памятниками, увенчавшими эпоху христианизации и испано-индейской учености, стали хроники Хуана де Торсемады «Индийская монархия» (1615), сочинения Тесосомока и Иштляльшочитля (см. ч. II, гл. 7, 8), которые уже в конце XVII в. воспринимались образованными креолами как важнейшие составные компоненты складывавшейся культуры. Памятником периферийной копкисы стала эпическая поэма «История Новой Мексики» («Historia de la Nuevo México»), изданная в 1610 г. испанцем Гаспаром Пересом де Вильягрой, который, опираясь на собственные впечатления, на документы и используя сюжетные приемы, темы и мотивы «Арауканы» Алонсо де Эрсильи, рассказал о первооткрытии реки Рио-Браво и других событиях. Но вольное время фантастических авантур, приносивших смельчакам несметные богатства, а индейским аристократам дворянские титулы, кончилось. Не случайно поток испанцев-авантюристов, среди которых были и литераторы, уже не задерживаясь в районах давней колонизации, направлялся на юг, главным образом в Перу.

Из подлинно больших испанских писателей в начале XVII в. (если не считать недолгого пребывания в 1615 г. на о. Эспаньола монаха-мерседария и выдающегося драматурга Тирсо де Молины, который приезжал для реорганизации монастырской жизни) в Новой Испании жил только Матео Алеман, уже прославленный автор многократно изданной пикарески «Гусман де Альфараче». В Мехико, куда Алеман уехал, отсидев в тюрьме Севильи за неуплату

долгов, он издал «Кастильскую орфографию» («*Ortografía castellana*», 1609). В панегирическом прологе, обращаясь к «благородному городу Мехико» и к мексиканским литераторам, Алеман символически вручал креолам главное свое богатство — кастильскую грамматику, «чтобы с ее помощью стало известно миру, что на новой земле, лишь вчера завоеванной, рождается новая и подлинная манера настоящего владения искусством писать, служащая уроком для других наций»². А в 1613 г., незадолго до смерти, он издал «События из жизни Гарсиа Герры, архиепископа Мехико» («*Sucesos de García Guerra, Arzobispo de México*»), хронику жизни его покровителя, ставшего также и вице-королем.

В колонии было запрещено писать романы, здесь требовались панегирики и духовная поэзия, к которой обратился и земляк и знакомый Алемана уроженец Севильи Луис де Бельмонте Бермудес. Переехав из Перу на север, он издал в том же, 1613 г. в Мехико поэму «Жизнь святого Игнатия», посвященную основателю ордена иезуитов («*Vida de San Ignacio*»). Трудно вообразить, что написал бы и что смог бы довести до сцены в Мехико Луис де Аларкон, талант которого волюно развился в совершенно иной духовной атмосфере Испании. Сам Луис де Бельмонте Бермудес, вернувшись в Испанию, приобрел славу драматурга своей комедией «Черт-проповедник» («*El Diablo-Predicador*», 1624).

Творчество писателя в Новой Испании обуславливалось официальным заказом и теми рамками, которые ставила церковь: светский или духовный панегирист, сочинитель стихов на различные «случаи» из жизни двора и церкви, искатель фортуны, посвящающий сочинения меценату, одинокий мечтатель за монастырской стеной, платный сочинитель ауто для празднеств вроде того, что отмечалось в августе в день св. Ипполита (день взятия Теночтитлана).

Характерный образец такого рода продукции представляет собой относящийся к первому десятилетию XVII в. анонимный «Колоquio о новом обращении в христианство последних четырех королей Тлашкалы Новой Испании», где в фантастической форме изображались события конкисты, борьба Кортеса, которому помогала его жена — индейка Марина-Малинче, с языческим дьяволом.

Типичным и выдающимся представителем того переходного времени был поэт Бернардо де Бальбуэна (Bernardo de Balbuena, 1561—1627), чье творчество, став мостом между веком конкисты, Ренессанса и веком колонии, Контрреформации и барокко, стало также и мостом между литературами Испании и Новой Испании. Не случайно Бальбуэна, как правило, фигурирует в историях испанской литературы, и в то же время совершенно очевидно, что в первую очередь он принадлежит литературе Мексики.

Первых успехов Бернардо де Бальбуэна добился на конкурсах 1585 и 1592 гг., на которых занял первые места, но в столице он бывал паездами. Родившийся в Испании Бальбуэна с двухлетнего возраста рос в отцовском поместье в мексиканской провинции Новая

Галисия. Закончив университет Мехико, он принял сан священника и против своего желания получил приход в родных местах, где томился вдали от шумного города. Эта психологическая коллизия стал важным мотивом его творчества.

Еще в юности им был написан пасторальный роман, вышедший в 1608 г., когда мода в Испании на этот жанр давно уже отошла. Название романа, состоявшего из 12 эклог, написанных отчасти прозой, отчасти стихами (терцеты, сонеты и др.), точно указывало на его источники: «Золотой век в сельвах Эрифиле доктора Бернардо де Бальбуэны, в котором он достоверно воссоздает пастушеский стиль Теокрита, Вергилия и Салласта» и приятно подражает ему» («El Siglo de Oro en las selvas de Erifile...»).

В любовные истории пастушков, которые собирались у источника нимфы Эрифиле осуждать тяготы городской жизни и прославлять сельскую идиллию, Бальбуэна влетал личные мотивы. Одна из трех действовавших в романе нимф, зеленоглазая, была символом петраркианской любви всей жизни Бальбуэны — доньи Исабель де Товар и Гусман, жившей в соседнем городке Кулиакане. Развивая расхожий мотив буколики — прославление сельской идиллии, Бальбуэна в одном из эпизодов романа вышел к прямо противоположной теме — прославлению города, предвосхищая поэму «Величие Мехико», которая и принесет ему известность. Повторяя сюжетный ход «Аркадии» итальянца Я. Салласта, автор описывал путешествие, которое он совершает во сне под руководством нимфы по дну озера. Оттуда он видит величественный город, потрясающий его воображение пышностью, многолюдностью, богатством, монастырями — «дворцами Дианы», где живут монашки-нимфы.

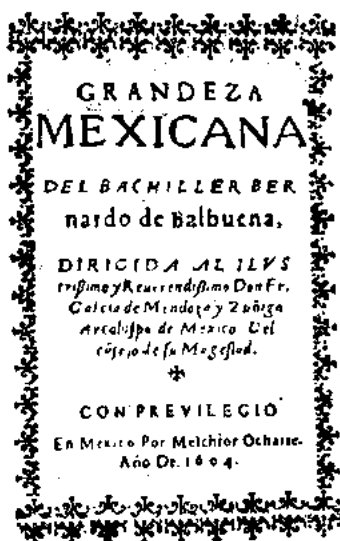
Однако прежде чем была написана прославившая его поэма, между 1592—1604 гг. было создано еще одно произведение, которое он считал главным делом своей жизни, — пространная (5 тыс. королевских октав) эпико-героическая поэма, также содержавшая личные мотивы, что очевидно уже из ее названия «Бернардо, или Победа при Ронсевале» («Bernardo o la Victoria de Roncesvalles»).

В деревенской глуши, вдохновляясь образами Ариосто и Боярдо, сельский священник создавал лучшую героико-фантастическую испанскую эпическую поэму о подвигах легендарного Бернардо дель Карпио.

Как и у Эрсильи в «Араукане», хотя и в иной трактовке, глубокой идеей поэмы Бальбуэны было прославление имперской мощи Испании; эта тема сочеталась с другой сквозной темой — моралистической, и обе они зашифровывались в символических героях, именах, смысл которых автор разъяснял в прозаических «Аллегориях», заключавших каждую главу. В одной из таких глав путешественники пролетали на корабле мага Мальгеси над Америкой за 700 лет до ее открытия, различали мексиканские города, в том числе Кулиакан, где вырастет «дивный цветок» донья Исабель; в другом эпизоде Мальгеси делал остановку у индейского мага



* Nobilitat sola est atq. unica virtus *



Портрет Бернардо де Бальбуэны
и титул первого издания поэмы «Величие Мехико»

в пещере на склоне вулкана Попокатепетль, где совершалось пророчество о предстоявшем открытии Нового Света. Темный аллегоризм, символическая насыщенность и неоднозначность образов, орнаментализм стиля — все это позволило критикам говорить о барочности стиля этой репессансной по жанру поэмы.

Изданная на закате жизни Бальбуэны, когда он уже достиг своей мечты, вырвался из глуши, съездил в Испанию и сделал стремительную карьеру, став аббатом Ямайки, епископом Пуэрто-Рико (здесь он и умер), поэма была дискредитирована временем. После «Арауканы» Алонсо де Эрсильи, а тем более после «Дон Кихота» подобный жанр не мог получить популярности.

Поэма «Величие Мехико» («Grandeza Mexicana»), приписанная Бальбуэне славу, была опубликована в 1604 г. под названием «Нисъмо бакалавра Бернардо де Бальбуэны сеньоре доње Исабель де Товар и Гусман с описанием знаменитого города Мехико и его величия». Поначалу это была стихотворная эпистола, адресованная своей «редкого сложения» даме сердца, но замысел изменился и итогом работы стала поэма-хвала Мехико.

В одной из глав под названием «Бессмертная весна и ее знаки» (единственной, где действие выходило за городскую черту) Бальбуэна, используя устойчивый круг метафор, связанных с традицией XVI в., рисовал картину «мексиканского рая». Интерпретируя в буквальном смысле тоналности давнюю метафору, Бальбуэна создавал никак не связанный с реалиями мексиканской природы образ Аркадии в долине Темпе. В то же время цветистая и изощренно-орнаментированная картина «мексиканской весны» строилась на целом ряде образов, которые с необходимостью заставляют вспомнить о поэтике антекских «песен цветов»: драгоценные камни, птицы, цветы, плюмажи³.

Однако истинный «мексиканский рай» виделся поэту все-таки не на природе, а в городе, с которым и ассоциировалась для него идея гармонии. В главе «Происхождение и величие зданий» поэт прямо отождествлял идею рая с образом города, называя Мехико «богатой весной», «мирскими Индиями, небом земли»⁴.

Провинция и столица, природа и урбанизм противостояли как два полюса жизни: с одной стороны, пустыня, «узкий и маленький мир», «дикий индеец»; с другой стороны, великолепно, богатство, культура, полнота бытия. Ничто лежащее за пределами аристократического идеала культуры не интересовало Бальбуэну, как не интересовали его ни кровавая история Мехико, ни судьба индейца. Не так уж много времени прошло после выхода последней части «Арауканы», но Бальбуэне, принадлежавшему уже иному поколению, была совершенно чужда гуманистическая проблематика Эрсильи, которого он с ревнивым чувством соперника вспоминал в «Апологетическом приложении в похвалу поэзии», входившем в первое издание.

Как и его предшественники Эрсилья или Берналь Диас дель Кастильо, Бальбуэна говорил об «интересе» как о главном двигателе человеческих чувств и действий, однако его отношение к этому было иным. У Диаса дель Кастильо «интерес» — психологическая основа деятельности, у Эрсильи — пагубный источник испанской алчности и насилия, у Бальбуэны — это универсализированный и восторженно воспетый им принцип мироздания, «потопная сила», «гигант», на котором держится весь мир:

Лишите этого атланта его власти
и законов, которые он установил смертным,
обратите установленный им порядок в беспорядок, —
упадут главные колонны,
на которых держится мир и его величие,
в смещении все станут равными⁵.

Ренессансное сознание достигло кризисной точки развития.

Бальбуэна построил поэму по четкому геометрическому плану, предварял ее строфа, каждая из строк которой служила названием для последующих восьми глав и эпизода, где раскрывалась и резю-

мировалась картина величия Мехико: месторасположение столицы, происхождение и роскошь зданий, улицы, кони, манеры, искусства и добродетели, разнообразие занятий, мудрость, власть и сила церкви и т. п. Каждая из восьми глав представляла собой отличающийся мощной концентрацией описания панегirik, воссоздавший удивительно плотную, праздничную и узорчатую картину динамичной, шумной, роскошной столицы. Мехико представал «на вершине величия, которое только видели пролилы и пышные века», мировым торговым центром, где Испания встречалась с Италией, Китаем и Японией. Широкая панорамность и размах описания соединялись у Бальбуэны с тонкой детализацией и изощренной дробностью изображения, конкретизацией каждого из аспектов мирского «рая». Столица Новой Испании оказывалась олицетворением разумной творческой активности человека. В Новом Свете, где респектабельные градостроительные идеи воплотились в масштабах, неизвестных Европе, родилась и поэма, своеобразно запечатлевшая образ «идеального города».

Поэма заканчивалась апофеозом Испании, которая представляла примеряющей по знаку небес корону мира. К имперскому трону по бисеру ее вез в золотой карете «безобразный индеец»⁶.

Виртуозная орнаментализация, изощренность описаний, театральность и декоративность — все это послужило основанием для утверждений о том, что в «Величии Мехико» происходит самостоятельное открытие барокко. П. Энрикес Уренья считал, что поэма Бальбуэны, созданная много раньше того, как стиль барокко получил распространение не только в Новом Свете, но и в самой Испании, стала главным вкладом Испанской Америки в поэтическое искусство барокко⁷. Альфонсо Рейес считал, что «Бальбуэна входит в столетие поэтических революций золотого века независимым путем»⁸.

Однако, очевидно, следует охарактеризовать стиль Бальбуэны как маньеристский. Ни в идейно-тематическом отношении, ни по своим художественно-изобразительным средствам его поэма не принадлежит еще барокко, хотя в то же время нужно отметить, что самостоятельные стилистические поиски Бальбуэны имели много общего с поисками Гонгоры, которого новоиспанский поэт, кстати, знал и с восхищением упоминал в «Апологетическом приложении в похвалу поэзии»⁹.

В то же время следует отметить, что культ роскоши, театральность эффектов, декоративность, дробность и многофигурность изображения, столь свойственные стилю Бальбуэны, в полной мере отразили креольские вкусы, впитавшие элементы эстетики пауа. Подобно тому как дворцы и соборы Мехико вырастали на фундаментах индейских пирамид, так и поэтический панегирик столице опосредованно оказывался связанным с индейским субстратом возникавшей мексиканской культуры. Об этом говорят не только элементы поэтики «песен цветов» — в «Величии Мехико» поэзия и архитектура впервые заключили союз, столь характерный для куль-

туры XVII—XVIII вв. Бальбуэна возвел здание своей поэмы по всем правилам новоиспанского архитектурного барокко задолго до того, как стиль этот возникнет: геометрическая простота плана, статичность общей формы, сверхплотная насыщенность «коврового» декора, театральность эффектов. Тема величия креольского мира (а мысленным фоном для сравнения служила прежде всего Испания) требовала соревнования с испанской роскошью, порождала стремление превзойти, казалось, непревзойдимое.

К переходному периоду принадлежит творчество Франсиско Брамона (Francisco Bramón,² — после 1654 г.), автора буколического романа в прозе и стихах «Щеглы пречистой Девы» («Los sirgueros de la Virgen sin pecado original», 1620). Университетский теолог Брамон поставил жанр на службу абстрактно-религиозной теме (щеглы — это пастухи, которые поют славу таинству непорочного зачатия), но в то же время насытил роман автобиографическими мотивами и приметами мексиканской жизни. Автобиографический план в структуре романа имеет не меньшее значение, чем центральная тема: Анфриско, устав от университетских занятий, становится пастухом, сочиняет и ставит «Ауто о триумфе Девы и Радости мексиканцев», а затем возвращается в университет, чтобы продолжить свои академические труды.

Сложная композиция романа с двойной сюжетно-тематической линией была порождена стремлением найти выход для личностного начала внутри жанра, никак не предполагавшего такой возможности. Само ауто завершилось под звуки ацтекского барабана-тепо-нацтле коллективным танцем-токотинном, в котором участвовали «Мексиканское королевство», украшенное плюмажами и гербом Новой Испании (в герб входили элементы ацтекской символики — орел на кактусе), индейские касики. Порождение миссионерской культуры — функционально-фольклорный жанр токотип (он исполнялся, например, на встречах новых вице-королей и т. п.) перекочевал в литературу, и впоследствии его стали использовать и испанские, и новоиспанские писатели.

Если у Франсиско Брамона, подобно Бальбуэне обращавшегося к ренессансным жанрам, наступление иной эпохи сказывалось только в стремлении к аристократической изощренности языка, то творчество других его современников носило уже очевидные черты воздействия испанского барокко.

Большой популярностью пользовался креол-иезуит из Пуэблы Матиас де Боканегра (1612—1668), выступавший в качестве придворного поэта (описания прибытия нового вице-короля, аутодафе в Мехико и т. п.). Ему принадлежит приобретающая широкую популярность «Песнь по поводу одного заблуждения» («Canción a la vista de un desengaño»), ставшая общим достоянием креольской культуры и вызвавшая на протяжении XVII—XVIII вв. множество подражаний. Между тем сам Боканегра написал свою «Песнь» под влиянием «Королевской песни об одном превращении» («Canción

real de una mudanza») испанского поэта Антонио Мира де Аме-скуа. Как и испанец, Боканегра размышлял при виде гибели птички в когтях у коршуна о предпочтительности неволи свободе. И фило-софско-моралистическая проблематика, и стилистические клише го-ворили о его знакомстве с поэтикой барокко.

Возможно, что встреча с новыми идейно-эстетическими веяниями была побудительным фактором создания оригинальных памятников новоиспанской поэзии — педатированных, но написанных в XVII в. романсов Фернандо де Альбы Иштлильшочитля, который обнаружил не только талант историка, но и (как и его предок, знаменитый правитель философ и поэт Тескоко Несауалкойотль) поэтическое дарование.

Та точка зрения, что написанные Иштлильшочитлем по-испански и известные под условными названиями «Лири Несауалкойотля» и «Романс Несауалкойотля» представляют собой переводы древней ацтекской поэзии, ошибочна. Это следует из сопоставлений с памятниками культуры науа. Но поэтика «песен цветов» послужила разным арсеналом для создания, по определению А. Мендеса Пласкарте, «метисских элегий»¹⁰, в которых характерные для древней поэзии мотивы хрупкости и бренности жизни вполне вписывались в круг мотивов поэзии барокко. В то же время отличительным знаком поэта-метиса по духу и культуре было присутствие темы тленности не только индивидуального, но и коллективного бытия — мотив погибшей «индейской родины», также, впрочем, известный поэзии науа.

Новыми веяниями была проникнута поэзия августинца Мигеля де Гевары (1585—1646), автора религиозно-философских сонетов. Высокие художественные достоинства заставляли многих исследователей приписывать их авторство крупным испанским духовным поэтам. Между тем они были обнаружены только в одном источнике — в рукописной грамматике языка матлатцинков, составленной Геварой и датированной им 1636 г. (он был также автором словарей науа, отоми и др.).

Широкое распространение приципов барокко связывается обычно с именем Ариаса де Вильялобоса (1568—1630), приобретшего известность еще в 80-х годах XVI в. и после смерти Э. Гонсалеса де Эслады ставшего основным сочинителем ауто и колокио по церковным заказам. В 1621 г., будучи уже придворным поэтом, Вильялобос занимает первое место на конкурсе, созванном в связи со столетием взятия Теночтитлана и основания «Нового Рима» — Мехико. Приверженец култеранистского стиля Гонгоры (сложные инверсии, латинизмы, вычурная речь), помимо стихов на случаи из придворной жизни, он написал также в королевских октавах поэму «Песнь, озаглавленная Меркурий», где в духе традиционного испанства вольно трактовалась история покорения ацтеков, о культуре которых автор имел туманные представления (так, главное божество ацтеков пошло в поэме финикийские имена: Астарот,

Баал). Поэма, наиболее удачные сцены которой содержали описание языческой роскоши дворца Мотекусомы, заканчивалась хвалой Кортесу, патрону Мехико св. Иниолиту и самой столице.

Традиционная для поэзии Новой Испании тема хвалы столице приобретала в 30—40-х годах все новые и все более глубокие оттенки. Особенно знаменательным было начавшееся совмещение темы родины с темой Девы Гваделупской. Куплеты-коплы «Отбытие нашей сеньоры Гваделупской из Метрополитанского собора в свою часовню в Тенейяке», сочиненные неким анонимом по поводу «чудесного» опускания вод во время наводнения, отметили важный момент вхождения в литературу темы, до того бытовавшей в индейско-метисской и народной креольской среде. Впервые в этих коплах Дева Гваделупская представляла покровительницу «нашей родины»¹¹.

То, что в 30—40-х годах было только наметившейся тенденцией, в середине века предстало уже как новая духовная ситуация. Широчайшая экспансия в сферу высокой культуры, литературы темы Девы Гваделупской, в образе которой слились индейские и испанские корни, стала и показателем, и фактором процесса формирования креольского самосознания, избравшего этот образ в качестве символа зреющей общности.

Примечательно то, что к теме Девы Гваделупской, специальные алтари которой в середине века были уже во всех церквях Новой Испании, обратились историки и теологи. Первая историческая работа под названием «Образ Девы Марии, богородицы Гваделупской, чудесно явившейся в городе Мехико» Мигеля Санчеса вышла в 1648 г.; особой же популярностью пользовались многократно издававшиеся работы Луиса Бессеры Танко, полiglота, знатока языков пауа и отоми, священника и ученого, возглавлявшего кафедру математики и астрономии университета Мехико.

Новая культурная ситуация обнаруживала себя в процессах, происходивших в искусстве. Серединой XVII в. датируются первые проявления мексиканского стиля «ультрабарокко» в зодчестве, в это же время формируется и новый стиль новоиспанской поэзии. Этот стиль был создан в 50—70-х годах группой поэтов, творчество которых, собственно, и составляет то, что именуется «мексиканской литературой» XVII в. (Луис Сандоваль и Салата, Амбросио Солис де Агирре, Алонсо Рамирес де Варгас, Хосе Лопес Авилес, Хуан де Гевара, Сигуэнса и Гонгора, Хуана Инес де ла Крус).

Значение творчества Хуаны Инес де ла Крус никем из современных литературоведов не ставилось под сомнение. Но и попытке в историях литератур Хуана Инес выглядит одиноким талантом среди многочисленных подражателей. Такой подход, связанный с инерцией влияния трудов Р. Менендеса и Пелайо, не способен объяснить ни самого феномена выдающейся поэтессы, ни ситуации в новоиспанской литературе XVII в. Начало переоценке традиционных воззрений на проблему оригинальности поэтов Новой Испании

положил мексиканский литературовед А. Мендес Плашкарте. Сегодня уже очевидно и отличие их творчества от испанского барокко, и родство его общим принципам искусства Новой Испании, прежде всего архитектурному «ультрабарокко».

Поэзия Новой Испании знала немало примеров и творческого восприятия культиранистского и копсентистского стилей, и простой подражательности, и неглубокого усвоения мотивов и образов Гонгоры, Кеведо, Кальдерона и других, менее крупных поэтов. (Сколько сильно было воздействие испанской литературы Золотого века говорит, например, любопытный и знаменательный факт проникновения барокко в угасающую индейско-испанскую традицию. Так, Бартоломе де Альба Интлильшочитль, сын выдающегося историка (конец XVI—1670 г.), образованный священник, перевел на язык науа драмы и комедии Кальдерона и Лопе де Веги и сам написал на науа драматическую сатиру на судопроизводство.) И тем не менее дело не ограничивалось простым восприятием. И в поэзии действовали общие принципы творческой переработки воспринимавшихся моделей и стилей, связанные как с воздействием индейско-метисной эстетики, так и со стремлением превзойти мастеров метрополии.

Воздействие ацтекской эстетики редко находило прямое выражение (помимо Б. де Бальбуэны, об этом феномене можно говорить также на примере К. де Сигуэнсы и Гонгоры и некоторых других поэтов), важнее было опосредованное восприятие ее через культ Девы Гваделупской и общее влияние местных вкусов; стремление же к соревнованию было не только стихийным проявлением самосознания креолов, но и обязательным условием конкурсов, требовавших состязания прежде всего с Лунсом де Гонгорой — «Оракуном лучших муз Испании» (конкурс 1654 г.), «Кастильским принцем» (1672), «Кордовским Аполлоном» и «Принцем испанских лириков» (1682) и т. д. Итогом подобных поэтических состязаний стало формирование особого стиля, отмеченного повышенным тяготением к декоративизму, наигнущему орнаментализму, к особенно изощренным шпигериям, метафорам, неологизмам, к символике, аллегоризму, сложному витиеватому жесту. Почти все поэты Новой Испании XVII в. увлекались словесной акробатикой, ломали головы над акростихами, сентонами (форма, в которой поэт, по словам Хуаны Инес, выступал в роли портного, составляя стихотворение из строк известного автора, чаще всего Гонгоры), палиндромами (стихи, читающиеся «во все стороны»), панграмматонами (стихи, где надо употребить все буквы алфавита), метроптолеонами (стихи, где надо употребить все части предложения) и т. п.

Особенно характерна в этом отношении продукция самого крупного и известного конкурса XVII в. на тему непорочного зачатия, созданного университетом Мехико. В конкурсе, секретарем которого был К. де Сигуэнса и Гонгора, оставивший его подробное описание, выпрепно озаглавленное в духе времени «Парфенический триумф», принимал участие весь цвет новоиспанской поэзии, в том числе и

Хуана Инес де ла Крус, которая выступала под мужскими псевдонимами. Участники конкурса создали целое собрание поэтических головоломок, требовавших восстановления регулярного синтаксиса, расшифровки символов, перевода латинизмов, чтобы в конце концов добраться до очень простого панегирического их содержания.

Стиль новоиспанской поэзии XVII в., предвосхищенный Б. де Бальбуэной, поразительно близок общим принципам формировавшегося тогда архитектурного «ультрабарокко». Как писал Мендес Пласкарте, зодчество и поэзия Новой Испании XVII в. — это «цветы из одного цветника», и в «каменной лирике, и в словесной архитектуре обнаруживается одно и то же стремление к декоративности, а не к функциональности»¹². Более того, поэзия опередила зодчество в формулировке самых крайних принципов общего стиля Новой Испании, ярко проявившихся уже в начале XVIII в. в стиле чурригереско. За десятилетия до утверждения этого стиля, связанного с именем испанского архитектора Хосе Чурригеры, но совершенно оригинального и не имеющего аналогов в испанском искусстве (превращение принципа использования малой скульптуры для декора в принцип сплошного декорирования огромных площадей фасадов и интерьеров, замена барочной колонны чисто декоративной, представляющей собой игру форм), этот стиль практически уже жил в поэтическом «ультрабарокко».

Эстетическая автономизация была неразрывно связана с особыми идейными устремлениями, с темами родины и Девы Гваделупской, во имя которой и создавались роскошно декорированные соборы, церкви, часовни. Поэтические «соборы» нередко возводились непосредственно по случаю торжественного открытия того или иного сооружения. Таковы были произведения драматурга и поэта Диего Риберы, «Песнь о славах Керетаро, в которой описывается чудесное сооружение новой церкви...» Карлоса де Сигуэнсы и Гонгоры, «Алтарь нашей Госпожи» Амбросио Солиса де Агирре и др.

Так, октавы «Алтарь нашей Госпожи» Амбросио Солиса де Агирре, поэта и музыканта, служителя столичного собора, объявленного на одном из конкурсов «отцом поэзии», — это хвала «мексиканской розе» (символ Девы Гваделупской) и одновременно «счастливой родине, просвещенному Мехико», превзошедшему Рим.

Целый цикл произведений, посвященных Деве Гваделупской, создал один из наиболее талантливых поэтов той поры — Луис де Салдоваль и Салата (1645—1685). Его «Чудесное превращение Роз в вечный образ нашей Девы», написанное в культеранистском стиле, связывало воедино все три основных компонента новоиспанской поэзии — стиль «ультрабарокко», содержавший реминисценцию из поэзии ацтеков, тему Девы и тему родины: розы, перевоплощаясь в образ Девы Гваделупской, гибнут, но рождается «цветущее благовоение», которое вдыхает «национальное дыхание». Не случайно, видимо, и обращение Салдовалья и Салаты, происходившего из рода Салдовалья, сподвижника Кортеса, к памятной для креолов теме

разгрома антииспанского сепаратистского заговора середины XVI в. (романс «Траурное повествование о казни братьев Авилла»).

Значительное произведение гваделупского цикла создал испанец по рождению и креол-иезуит Фраисиско де Кастро, автор поэмы «Восьмое чудо», содержавшей историю конквисты Мехико и явления Девы Гваделупской. Следует отметить также интерес новописпанских поэтов к теме Росы Лимской. Произведения, посвященные перуанской святой, появляются в начале 70-х годов в связи с ее канонизацией.

При всей своей значимости тот идеологический и эстетический комплекс, на основе которого происходили первоначальные процессы духовной автономизации (креольские религиозные темы, тема родной земли, «ультрабарокко»), имел очень ограниченную социально-духовную базу. Культура Новой Испании оставалась культурой имперского и теократического общества. «Массовая» поэзия второй половины XVII в. почти вообще не знала личностного начала, живое чувство в ней заменял куртуазный жест, прямое высказывание — витиеватая фраза и темная аллегория, интимность — громогласный монолог. Дальнейшее развитие самосознания креолов Новой Испании требовало углубления и демократизации идеи духовной автономии, преодоления официального тона искусства и возрождения гуманистической проблематики.

Новые тенденции зародились внутри того же поколения, которое создало традицию, и были связаны с именами самых крупных представителей культуры XVII в. Карлоса де Сигуэнсы и Гонгоры и Хуаны Инес де ла Крус.

Карлос де Сигуэнса и Гонгора (Carlos de Sigüenza y Góngora, 1645—1700) родился в Мехико; по материнской линии он был родственником двух испанских писателей — самого прославленного Луиса де Гонгоры и Кристобала Суареса де Фигероа. Шестнадцати лет он вступил в Пуэбле в орден иезуитов, однако вскоре был изгнан из него за «почные отлучки», продолжил учебу в столичном университете, принял сан священника, в 1672 г. занял кафедру математики и астрологии, которой руководил два десятилетия. Человек энциклопедически широких интересов и ярко выраженного интеллектуально-рассудочного склада, он был королевским космографом, инспектором артиллерии Новой Испании, географом, картографом, астрономом, историком, наконец, литератором, поэтом. Неведущей идеей его жизни, отразившейся на всех сторонах его деятельности, была идея родины, осознанное стремление утвердить ее духовный, творческий и, более того, уже национальный суверенитет.

Начинал Сигуэнса и Гонгора как поэт, писавший в рамках традиции гваделупанизма и «ультрабарокко». Мексиканский эрудит, который был ревностным поклонником своего знаменитого родственника, широко использовал весь стилистический арсенал Луиса де Гонгоры, достигая особой выразительности в звуковой и цветовой

инструментовке стиха. В то же время экстравагантная и «чрезмерная» метафорика его, очевидно, как и у некоторых других поэтов, имела опосредованные связи с поэтикой ацтекских «песен цветов».

Несомненно, что поэзия ацтеков была хорошо известна Сигуэнсе и Гонгоре, который первым после гуманистов XVI в. занялся сбором, систематизацией и изучением документов, рукописей, хроник, относящихся к истории государственности и культуры ацтеков (в архиве Сигуэнсы и Гонгоры хранились бесценные никтографические кодексы — так называемые «иероглифы Сигуэнсы», рукописи, собранные Фернандо де Альбой Иштлильшочитлем и др.).

Как и в творчестве его современников, поэтика «ультрабарокко» оказывалась связанной у него с религиозно-патриотической темой. Так, в «Индийской весне. Священно-исторической поэме о святейшей Гваделупской Деве Марии» («Primavera indiana», 1662) мотив цветка, одного из корневых образов ацтекской поэзии, составлял основу поэтической ткани повествования о чудесном явлении Девы индейцу Хосе Диего. В поэме сверхплотно насыщенной, словесно изобильной, словно алтарная резьба мексиканских мастеров, «дождь нарисованных роз» — метафора из поэзии науа — возвещал рождение «Розы из Тепейака», а исконная христианская символика (Дева — роза) сливалась с индейской, как они слились в самом образе Девы Гваделупской.

Ориентация Сигуэнсы и Гонгоры на креольскую тему сказалась и в его поэме «Восточная планета евангелическая. Священно-панетирическая поэма» («Oriental planeta evangélica...», 1668), посвященной апостолу Индии св. Франсиско Хавьеру, и в его «Песне о славах Керетаро» («Glorias de Querétaro», 1680). В городе Керетаро складывалась одна из самых экстравагантных школ мексиканского зодчества, и описание Сигуэнсы и Гонгоры было своего рода соревнованием с архитектором в словесном орнаментализме. Не случайно он замечал здесь, что мексиканское искусство может «не выключивать совершенств у Европы»¹³.

К 1680 г., когда были написаны «Слава Керетаро», патриотические взгляды Сигуэнсы и Гонгоры уже сложились в четкую систему, нашедшую свое выражение в типичном для века барокко синкретическом памятнике — в триумфальной арке, сооруженной по его проекту и описанной им в специальном трактате «Представление политических добродетелей, свойственных князю, которые обнаружены в древних монархах мексиканской империи и образами которых была украшена арка...» («Teatro de virtudes políticas que constituyen a un príncipe...», 1680).

В тот год к приезду нового вице-короля маркиза де ла Лагуны были выстроены две арки. Та, что спроектировал Сигуэнса и Гонгора, была заказана городским кабильдо, другая, поставленная перед столичным собором, была выполнена по проекту Хуаны Инес де ла Крус. Созданные друзьями и единомышленниками арки тем не менее спорили между собой, и этот спор вылился на печатные



Карлос де Сигуэнса и Гонгора

страницы. Собственно, со стороны Хуаны Инес никакого спора не было, она спроектировала совершенно традиционный монумент, используя привычный арсенал античных мотивов и аллегорий и проведя с помощью сложной символики параллель между маркизом и Нептуном (описание арки она издала в 1691 г. под названием «Аллегорический Нептун»).

Полемичен был замысел арки Сигуэнсы и Гонгоры, который в назидание новому вице-королю избрал примеры добродетельных монархов не из античной, а из ацтекской истории — случай небывалый в культуре Нового Света. Свою идею он обосновывал в первой «Прелюдии» к описанию, где пояснял, что из любви к родине решил отказаться от басен и сказок из истории чуждых римлян и поискать примеры политической добродетели в истории «мексиканских императоров». Третья «Прелюдия» («Нептун не выдуманный языческий бог... а правнук Ноя и предок западных индейцев») была, очевидно, вызвана желанием смягчить полемичность его пов-

щества. Не отступаясь от своей идеи, он утверждал, что Пепгун был «действительным субъектом» и развивал здесь бытовавшую с XVI в. теорию, которая устанавливала связь между египтянами и коренным населением Америки. Несомненно, эти идеи (нашедшие отражение, в частности, в эпистолах Куэвы, в «Золотом веке в сельвах Эрифиля» Балбуэны) были известны и Хуане Инес де ла Крус, которая и ассоциировала их с помощью символики с фамилией нового вице-короля (лагуна — по-испански озеро).

С искренним восторгом называя Хуану Инес поэтессой и ученой, каких не видел мир, и предрекая ей славу в веках, Сигуэнса и Гонгора в то же время развивал свои идеи, продолжавшие в новых исторических обстоятельствах идеи гуманистического движения века Лас Касаса и Саагуна, едва ли не первыми поставивших индейскую культуру в ряд мировых цивилизаций. Попутно он делал критические замечания в адрес европейских авторов, писавших на индейские темы. Впрочем, заключал он, незнание их «вполне естественно, ибо они столь мало знают нашу креольскую нацию», и в этом виноваты сами креолы, «выставляющиеся такими патриотами наших родин», но столь мало делающие для распространения достоверных сведений о них¹⁴.

Это высказывание Сигуэнсы и Гонгоры замечательно и полной убежденностью в существовании особой «креольской нации», и утверждением ее древних индейских истоков, и ее духовного и творческого полноправия. Характерно, что в этой же прелюдии он наряду с античными авторами цитировал историков Нового Света (Сарате, Акосту, Торкемаду и др.), а заканчивал весь пассаж новой хвалой в адрес Хуаны Инес де ла Крус, представшей самым высоким проявлением креольской культуры, и цитатой из хроники перуанца Антонио де ла Каланчи, писавшего на другом конце континента (см. ч. III, гл. 4): «...этими строками я воздаю должное индейцам, которые дали нам родину, где так благоденны небо и земля»¹⁵.

Сигуэнса и Гонгора был первым, кто сформулировал концепцию «креольской нации», связав креольское с индейским, и стал фактическим предтечей «американизма» — идеологического течения, которое станет в век кризиса колониального общества духовной почвой освобождения.

И сама арка, воздвигнутая по проекту Сигуэнсы и Гонгоры, и ее описание представляли собой синтез европейской и ацтекской мифологии и декоративизма. Двенадцать апостолов родины — двенадцать ацтекских вождей, возглавлявшихся верховным божеством — самим Уицилопочтли (удивительна смелость автора, не побоявшегося вывести на сцену бога индейцев в век, когда еще шла борьба с «возвратным язычеством», правда не касавшаяся ацтеков), олицетворяли историю «древней нации», моральные и исторические ценности которой дерзко предлагались в качестве образца добродетелей наместнику испанского монарха. Завершали процессию пер-

сонажей ацтекской истории Куитлауицин, который, прокляв Мотекусому, призывает к восстанию против испанцев, и последний ацтекский вождь — юный Куаутемок, казненный в конце концов Кортесом (его девииз, писал Сигуэнса и Гонгора, — «не стигался», а символ — ацтекский знак, который освящал и герб Новой Испании, — орел на кактусе). «Не в чем мексиканцам завидовать римлянам», — подводил итог Сигуэнса и Гонгора, ни разу не вспомнивший о Кортесе и его воинстве.

Очевидно, с этими же настроениями был связан и утраченный (как и ряд работ по древней истории Мексики) трактат «Феникс Запада», где Сигуэнса и Гонгора проводил параллель между верховным «светлым» божеством народов Месоамерики Кецалькоатлем и св. Фомой — давняя идея, которая получит популярность в следующем столетии.

Пафосом духовного суверенитета были проникнуты и естественнонаучные трактаты Сигуэнсы и Гонгоры. Как ученый Сигуэнса и Гонгора, поддерживавший научную переписку с Лимой, Мадридом, Парижем, Лондоном, Римом, предвосхищал собой тип деятеля культуры века Просвещения. С 1671 г. он издавал для народного чтения дешевые «Лунники», где сообщались сведения о фазах Луны и различного рода исторические сведения (это было единственное издание, которое приносило какой-то доход ученому). В начале 80-х годов, когда появление кометы вызвало вспышку фанатизма и эсхатологических настроений, Сигуэнса и Гонгора вступил в борьбу с обскурантами. Его оппонентами были ученые европейского происхождения, и это придало полемике особую окраску.

Сначала Сигуэнса и Гонгора столкнулся с фламандцем Мартином де ла Торре, который ответил на его трактат «Философский манифест против комет» трактатом «Христианский манифест в защиту комет», а затем он вступил в спор с тирольским иезуитом-миссионером Эусебио Кино. В трактате «Астрономическая и философская книга» («*Libra astronómica y filosófica...*») Сигуэнса и Гонгора обрушил на своего противника весь запас своих неистощимых знаний, ссылаясь на авторитеты Декарта, Коперника, Галилея, Кеплера. Рвавшийся из тисков схоластики, Сигуэнса и Гонгора независимо шел тем же путем в астрономии, что и предшественник энциклопедистов Пьер Бейль. Европейские обскуранты — оппоненты Сигуэнсы и Гонгоры — оказывались в одном ряду с теми, кто угнетал креолов. Утверждая суверенитет креолов, он писал: «Ибо думают в некоторых странах Европы, особенно северных, что... не только индейцы, первоначальные жители этих стран, но и те, кто по воле судьбы родились здесь от испанских отцов, передвигаются на двух ногах лишь по божьему велению и что только с помощью английского микроскопа можно обнаружить у них наличие разума»¹⁶.

Творчество Сигуэнсы и Гонгоры оказывалось также и истоком новой полемики с колониальным этноцентристским мышлением, ко-

торая сыграет столь важную роль в утверждении идей независимости Америки в следующем столетии.

Отдельную группу произведений Сигуэнсы и Гонгоры составляли хроники современной истории, написанные в достаточно традиционной манере и отмеченные (в силу самой тематики) духом испанизма, который всякий раз разгорался в креолах, когда владения испанцев в Америке оказывались под угрозой. Среди них «Летучий Меркурий с сообщением о воссоединении провинции Новой Мексики» (о подавлении восстания индейцев на севере страны), «Трофей испанского возмездия за вероломство французов» (эта хроника содержала также и стихи мексиканских поэтов по случаю победы над французами на о. Эспаньола, в том числе и Хуаны Инес де ла Крус), «Смута и мятеж...» (о мятеже городской бедноты, индейцев и метисов в 1692 г. в Мехико).

Восстание 1692 г., в ходе которого доведенная голодом до отчаяния городская беднота подожгла правительственные здания и разграбила дворцы, произвела на Сигуэнсу и Гонгору, спасшего из горящего здания кабильдо ценнейшие архивы, тяжкое впечатление и серьезно приглушила его филоиндейские настроения.

Среди хроник Сигуэнсы и Гонгоры одна, под названием «Злоключения Алонсо Рамиреса» («Infortunios de Alonso Ramírez», 1690), выделялась несомненной оригинальностью. Как это произошло в свое время в «Подлинной истории завоевания Новой Испании» Берналя Диаса дель Кастильо, здесь внутри традиционной формы повествования прорисовалась новая — романная структура. Но если у полуграмотного солдата Берналя художественность возникла совершенно произвольно, у Сигуэнсы и Гонгоры, видимо, была сознательная установка.

Уже заканчивая введение, автор в грустно-юмористическом тоне рассказывал, как оно возникло. Вице-король прислал к нему, королевскому космографу, математику и старшему капеллану королевского госпиталя («титуты, которые громко звучат, да мало что стоят»¹⁷), некоего Алонсо Рамиреса, волею судеб совершившего кругосветное плавание, и приказал записать его историю. Сигуэнса и Гонгора, сохранив документальную канву, преобразовал, несомненно, путанные рассказы путешественника в художественное повествование, пронизанное общим идейно-философским настроем. Типичная для документального жанра «реласьон» (отчет, повествование, допесение и т. п.) форма рассказа от первого лица позволила использовать стилистику плутовского романа, для которого характерна аналогичная форма. И черты плута заметны в образе героя хроники, который предстает в начале истории пронырой из бедных слоев и в то же время простодушным, неудачливым и заурядным человеком, пытающимся пайти себе место в жесткой системе общества, где все места уже давно заняты.

Вторая часть, где герой отправляется в надежде разбогатеть на Филиппины, попадает в плен к английским пиратам и совершает

с ними рейды по побережью трех континентов, строится уже по иной сюжетно-стилистической основе, характерной для романов путешествий и приключений (возможно, Сигуэнсе и Гонгоре были известны какие-то европейские образцы). Безбожники-англичане, тиранившие несчастного католика Рамиреса, в конце бросают его на произвол судьбы у берегов Амазонии, и после долгих мытарств он добирается до Юкатана, завершая свое приключение.

В системе авторских оценок превалирует традиционное морализаторско-официозное начало (осуждение протестантов, акцентирование моральных качеств католиков и т. п.), однако, по сути дела, главным было иное — картина необозримого, гигантского мира, которая разворачивалась перед маленьким человеком — порождением замкнутого колониального мира. Это было своего рода открытие мира из Нового Света, закрытого метрополиями. Но мир этот оказывался совершенно иным в сравнении с тем, каким он представлял человеку XVI в., другим был и сам человек.

У Диаса дель Кастильо человек, исполненный героического напряжения, боролся и постигал открывшийся великий мир, у Сигуэнсы и Гонгоры он лишен не то чтобы героизма, но и вообще активного творческого начала. Перед его испуганным взором мелькает калейдоскоп языков, стран, народов, земель, где противостоят, уничтожая друг друга англичане, испанцы, голландцы, генуэзцы, филиппинцы, малайцы, французы, камбоджийцы, сиамцы, африканцы. Праздничная картина невероятно разнообразного мира контрастировала с низменностью помыслов и деяний человека, озабоченного примитивной потребностью отнять, завладеть, присвоить. То был мир всеобщего произвола, поголовного грабежа, где человек, низведенный на положение слабого животного, постоянно ожидал удара ножом в спину, мир войны всех против всех. Пикареска, выведенная на просторы планеты, обещала неожиданные художественные результаты.

Материальное положение сильно ограничивало творческие возможности Сигуэнсы и Гонгоры, который писал в монастырской хронике «Западный рай» (1684): «Если бы кто-нибудь в Новой Испании субсидировал мои издания, я бы выпустил различные произведения, к сочинению которых меня побудила истинная и большая любовь к моей родине... Но, скорее всего, они умрут вместе со мной...»¹⁸. Именно материальные затруднения заставили Сигуэнсу и Гонгору на закате его жизни вновь вступить в орден иезуитов, из которого он был изгнан в молодости; в монастыре он и умер, завещав Мексике 28 томов собранных им цепнейших архивов и свой скелет для естественнонаучных штудий — жест, типичный для его просветительской натуры.

Вместе с Хуаной Инес де ла Крус, которую Сигуэнса и Гонгора пережил на пять лет, он завершал и увенчивал развитие креольской культуры и литературы XVII в.

В конце столетия прозвучал еще один голос, который говорил о том, что в Новой Испании шли глубокие и необратимые процессы. То был священник Педро де Авенданьо (?—1705). Креол из богатой и влиятельной семьи, он был ученым-иезуитом, в конце 70-х годов возглавлял кафедру риторики в коллегии Мехико, выступал с проповедями, но уже в 1690 г., изгнанный из ордена и фактически из своей социальной среды, он предстал, как его прозвали, «мстителем креольской нации». В сатирических десимах Авенданьо выступал с обвинениями в адрес гачупинов-испанцев, придавая теме, нашедшей свое выражение в творчестве Ариаса Вильялобоса, Сандовалья и Сапаты, Солиса де Агирре, Сигуэнсы и Гонгоры, Хуаны Инес де ла Крус, радикальное звучание.

Эта радикализация была связана в первую очередь с народными настроениями, которые нашли резкое выражение в дни мятежа 1692 г., проходившего под площадным лозунгом «Смерть рогатым гачупидам». Свое разъяснение лозунг получил в четверостишии, написанном на стенах сожженного дворца вице-короля: «Этот сарай снимается для петухов этой земли и для куриц из Кастилии».

Характерной приметой конца века стало сближение литературы с народной языковой стихией, что нашло свое выражение не только в демократической сатире, но и в творчестве Хуаны Инес де ла Крус. Поэтесса, преодолевая официальную парадность и монологичность «среднего» нормативного новоиспанского барокко, положила начало диалогу литературы с народом, хотя продолжение его отодвигалось на еще больший исторический срок.

Другой важной приметой времени было зарождение на рубеже XVII—XVIII вв. традиции народного романа корридо. Его предшественником Альфонсо Рейес считал стихотворную «кровавую» хронiku об убийствах, грабежах, сенсационных происшествиях вроде той, что писалась по-испански сапотекским касиком Патрисо Антонио Лопесом¹⁹. Испанские и индейские корни сливались, таким образом, и в новой форме эпической импровизации.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Historia de la iglesia de la América Española. Madrid, 1965, t. 1, p. 346.

² Pedro Valentín de. América en las letras españolas del siglo de oro. Buenos Aires, 1954, p. 71.

³ Poetas novohispanos. Primer siglo (1521—1621) / Est., sel. y notas de Alfonso Méndez Plancarte. México, 1942, p. XXXIII.

⁴ La Grandeza Mexicana y compendio apologético en alabanza de la poesía. México, 1971, p. 73.

⁵ Ibid., p. 67.

⁶ Ibid., p. 124.

⁷ Poetas novohispanos. Primer siglo, p. XXXIII.

⁸ Reyes Alfonso. Las letras de la Nueva España. México; Buenos Aires, 1948, p. 78.

- ⁹ La Grandeza Mexicana..., p. 145.
- ¹⁰ Poetas novohispanos. Primer siglo, p. XXXIII.
- ¹¹ Poetas novohispanos. Segundo siglo (1621—1721), parte primera / Est., sel. y notas de Alfonso Méndez Plancarte. México, 1944, p. 34.
- ¹² Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz / Ed., prólogo y notas de Alfonso Méndez Plancarte. México, 1951, t. 1, p. XXIII.
- ¹³ Poetas novohispanos. Segundo siglo (1621—1721). Parte segunda / Est., sel. y notas de Alfonso Méndez Plancarte. México, 1945, p. 13.
- ¹⁴ *Sigüenza y Góngora Carlos de*. Obras históricas / Ed. y prólogo de José Rojas Garcidueñas. México, 1960, p. 255.
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 259.
- ¹⁶ *Sigüenza y Góngora Carlos de*. Libro astronómica y filosófica. México, 1959, p. 39.
- ¹⁷ *Sigüenza y Góngora Carlos de*. Obras históricas, p. 73.
- ¹⁸ Poetas novohispanos. Segundo siglo. Parte segunda, p. IX.
- ¹⁹ *Reyes Alfonso*. Las letras de la Nueva España, p. 117.

ТВОРЧЕСТВО ХУАНЫ ИНЕС ДЕ ЛА КРУС

Творчество Хуаны де ла Крус (Juana Inés de la Cruz, 1648—1695) стало важнейшей вехой не только в истории литературы Новой Испании, предвосхищая тот этап, когда она станет уже мексиканской литературой, но и испаноамериканской художественной традиции в целом. От монастырской кельи Хуаны Инес в Мехико впервые протянулись в разные концы Америки нити писательских связей, как бы намечая прообраз будущей континентальной системы литературных отношений. Протянулись эти нити и за океан, также предвосхищая время, когда связи между двумя испаноязычными мирами будут носить неодносторонний характер. В самих пышных титулах, которые ей присвоили молва и издатели, как «Мексиканский Феникс», «Феникс Америки», «Неподражаемая американская поэтесса», содержалось то главное, что, не выступая на поверхность в ее лирике, составляющей основу литературного наследия, подспудно питало все ее творчество и определило в конечном счете всеобщее признание. Это осознавала и сама Хуана Инес, писавшая в незавершенном стихотворении, обнаруженном после ее смерти и опубликованном под названием «С признательностью обращается поэтесса к неподражаемым поэтам Европы, которые возвысили ее произведения своими похвалами»:

Какого волшебного настоя
индейцев-травников моей Родины
в моих стихах колдовство разлито?¹

Хуана Инес де ла Крус была воспринята на обоих берегах Атлантики не просто как поэтесса редкостного дара, но как поэтесса Мексики и всей Америки. Сохраняя кровную связь с испанской традицией и отражая в своем творчестве тенденции, общие для всего испаноязычного, а шире — всего европейского мира, она была дочерью Нового Света, посетительницей иного сознания, представительницей иной — креольской — культуры, опосредованно воспринявшей в XVII в. воздействие индейско-метисной духовной и эстетической среды. Особая окраска, которую получила в ее творчестве всеобщая и местная — новоиспанская — проблематика, была связана также с положением поэтессы в условиях XVII в. Вся жизнь Хуаны Инес де ла Крус была историей борьбы с враждебными, подавляющими обстоятельствами, особенно жестокими в отношении женщины. Потому-то в ее творческой судьбе в такой острой, даже утри-

рованной, форме отразилось сложное положение всякого художника Испанской Америки в тот период.

Хуана Инес де ла Крус достигла широчайшего признания при жизни, все события ее биографии зафиксированы свидетелями и историками, сама она оставила ценнейшие сведения о себе, однако некоторые моменты, важные для понимания творческой истории, остались неизвестными. Не известна точная дата рождения Хуаны де Асбахе и Рамирес де Сантильяна — таково мирское имя поэтессы. Большинство современных исследователей, отвергая традиционно принятую дату — 1651 г., считают, что она родилась в 1648 г., как указано в обнаруженном документе о крещении «дочери церкви» Хуаны, т. е. девочки, рожденной доньей Исабель Рамирес де Сан-тильяна в незаконном браке с испанцем родом из баскской провинции Гипускоа Педро Мануэлем де Асбахе. Из пятерых других детей трое были рождены также в незаконном браке от другого отца, о чем сообщала ее мать в своем завещании.

Детство поэтессы прошло в маленьком и по-деревенски бедном поместье Сан-Мигель-де-Непантла, неподалеку от Мехико. Вспоминая детство, Хуана Инес писала: «Едва забрезжил во мне первый луч разума, как вместе с ним пробудилась во мне страсть к познанию, страсть столь пылкая и неодолимая, что ничьи укоры — а их было множество, — ни мои собственные сомнения, коих тоже было немало, не в силах были принудить меня отступить...»². В трехлетнем возрасте она овладевает грамотой, в шесть свободно пишет и обнаруживает замечательную способность к поэтической импровизации, в восемь получает свою первую литературную премию — книгу за сочиненную ею по всем канонам жанра «похвалу» на тему «Святых Тайнств». Уроки языка науа она брала у крестьянских детей, первая библиотека, поглощающая ею, была в доме жившего неподалеку ее деда, а заветной и несуществующей мечтой стала учеба в столичном университете (девочка умоляла отправить ее учиться переодетой в мужское платье).

В 1659 г. мать отвезла ее в Мехико к сестре, муж которой занимал видное положение в столице, и девочка использовала всякую возможность для учебы, брала частные уроки латыни. Через пять лет, когда слухи о талантах и красоте Хуаны Инес разошлись по столице, она была принята в придворный круг и стала юной дамой вице-королевы маркизы де Мансера. Так начался новый исключительной важности для ее последующей творческой судьбы период жизни. Произошла резкая смена обстановки: вместо довольно стесненного существования и ограниченных для занятий возможностей — роскошь и богатая библиотека маркиза.

Маркиз де Мансера, вступивший в должность в 1664 г., был образованным человеком (в его умонастроениях звучали отголоски гуманистического движения XVI в. — он попытался восстановить «справедливое» управление индейцами, облегчить положение негров) и достаточно американизировавшимся испанцем (молодость его

прошла в Перу). С покровительством маркиза культу Девы Гваделупской и ходатайствами перед Ватиканом об официальном разрешении специальных празднеств историки связывают подъем «гваделупизма» в 60-х годах.

В качестве дамы вице-королевы Хуана Инес принимала участие в придворной жизни, училась музыке, живописи, изучала основы разных наук. Светская культура во всем ее многообразии, дворцовая обстановка, неизменным компонентом которой были дух куртуазной игры, не лишенной скептически-гедонистического оттенка, атмосфера галантного мадригала и вольного уместования оказали несомненное влияние на формирование эстетических вкусов юной поэтессы. К этому времени относятся первые опыты Хуаны Инес в панегирической поэзии вроде датированного 1666 г. сонета на смерть Филиппа IV, который обнаруживает свободное владение поэтикой барокко. Отсутствие датировки подавляющего большинства произведений не позволяет установить с определенностью, что было написано ею в этот период, хотя можно предположить, что к нему относятся некоторые любовные стихотворения; именно тогда были написаны и грубовато-фамильярные бурлескные сонеты, пародирующие стиль галантной лирики. Эти яркие примеры дворцовой литературной игры хорошо передают атмосферу двора, где за этикетом и куртуазностью на каждом шагу могла проглянуть площадная вульгарность.

Видимо, в ряду дворцовых развлечений был и полусушительный экзамен для юной знаменитости Мехико. Это испытание на звание бакалавра стало своего рода заменой недоступного для девушки университетского экзамена. Хуану Инес испытывал кворум ученых, знатоков, поэтов, в который входили Сигуэнса и Гонгора, кузен Хуаны Инес поэт Хуан де Гевара, будущие соратники по поэзии Луис де Сандоваль и Сапата, Педро Муньос де Кастро и другие, и еще один человек, который сыграет важную роль в ее судьбе, — епископ Пуэблы Мануэль Фернандес де ла Санта Крус и Саагун.

По словам маркиза де Мансера, то было неравное сражение одинокого и мощного галеона против утлых лодчонек знатоков. Победоносное испытание утвердило славу Хуаны Инес, заласканной всеобщим вниманием. Ревнивое внимание к девушке испытывала и другая сторона — церковь, прежде всего ее исповедник иезуит Антонио Нуньес де Миранда, который обычно повторял, что, если бы Хуана Инес не ушла в монастырь, она из-за своих талантов и «немалой красоты» стала бы «самым страшным бичом для этого королевства»³. По-видимому, с его воздействием связано зарождение в сознании Хуаны Инес нравственно-религиозных противоречий (ум и знания, если не для бога, — грех и дьявольское начало, особенно в женщине).

Нет сомнений, что мысли о греховности знания неоднократно одолевали девушку, которая в трудный момент выбора жизненного пути «просила бога, чтобы он погасил в ней свет разума, оставив

его ровно столько, сколько достаточно для служения его Закону»⁴.

Это признание Хуаны Инес относится к тому моменту ее биографии, когда она, пережив тяжкий душевный кризис и расставшись с дворцом, ушла в монастырь. В то же время очевидно, что основной причиной ее ухода был не религиозный кризис сознания, а неудачная любовь, о которой ничего не известно. Богатейшая любовная лирика Хуаны Инес не оставляет сомнения относительно связи ее с глубоко личными переживаниями. Как предполагают некоторые исследователи, существенную роль в таком исходе могло сыграть то обстоятельство, что Хуана Инес была рождена вне законного брака (препятствие для брака с высокородным претендентом), могли повлиять на ее выбор и детские воспоминания о тяготах семейных отношений.

О серьезности кризиса, который пережила девушка, говорит тот факт, что из шестнадцати женских монастырей Мехико был избран монастырь самого сурового режима — Босоногих Кармелиток, в который она вступила в 1667 г. Через три месяца, не выдержав суровых условий, она тяжело заболевает и возвращается в дом тетки, где живет полтора года.

Очевидно, при повторном постриге в 1669 г. монастырь св. Иеронима ордена августинцев был избран Хуаной Инес не случайно. Патронесса ордена св. Паула — символ ученой женщины, св. Иероним — автор «Вульгаты», Блаженный Августин — знаменитый философ и теолог, и Хуана Инес писала в автобиографическом письме, что пегоже дочери таких ученых предков быть невежественной, т. е. расставшись с мыслями о мирской жизни, она не намеревалась бросать своих занятий. С другой стороны, нет никаких оснований не доверять Хуане Инес, что и тогда ее не покидали мысли о греховности планов такого использования монастырского уединения. Я «пыталась похоронить вместе с именем разум, посвятив его только тому, кто его дал», писала монахиня, по ее «наихудший враг» — поэтический дар, данный богом неизвестно в наказание или в награду, как она его ни гасила, «вспыхивал, как порох»⁵.

Правда, покаянные настроения Хуана Инес высказывала в дипломатичном письме, ведя уже в конце своего творческого пути опасный и рискованный диалог с анонимным представителем церковных кругов, начавших против нее недвусмысленную кампанию.

Монастырь св. Иеронима выделялся среди других самым свободным режимом. Кельи больше напоминали отдельные домики, нередко двухэтажные, строившиеся по индивидуальным заказам, где были и спальни, и приемная, и кухня, монашки имели рабынь (Хуана Инес также вошла в монастырь с рабыней-негритянкой, подаренной ей матерью), относительно вольно распоряжались временем, свободным от служб и обязанностей, принимали посетителей. Здесь-то и прожила 26 лет — до дня смерти — Хуана Инес. Искренность и человечность спасали Хуану Инес от недоброжелательства сестер-монашек, тем не менее за годы монастырской жизни она не раз

подвергалась преследованиям, клевете, гонениям, даже несмотря на то что на протяжении многих лет она пользовалась поддержкой вице-королей и самых влиятельных лиц столицы. В автобиографическом письме она рассказывает, как однажды некая настоятельница, утверждая, что занятие монахини науками — дело, подвешенное инквизиции, запретила ей чтение. Но и в эти месяцы ее воображение и разум, как ни приказывала она себе, не останавливались ни на минуту. С тонким юмором и сарказмом Хуана Инес рассказывала, что, лишенная возможности заниматься, она предавалась естественнонаучным размышлениям, наблюдая, как готовится пища на кухне, и добавляла, что много больше писал бы Аристотель, если бы он готовил.

Переживавшая свой дар как радость и как муку («Плохо ли это, не знаю, знаю только, что родилась я поэтом и что, бичуемая, как Овидий, стенаю в рифму») ⁶, Хуана Инес творила, по ее признанию, и во сне, по утрам записывая строки и мысли. Тонкие аналитические способности и живая фантазия, владение всем арсеналом культуры и дар поэтической импровизации («умение сочинять стихи во мне столь естественно, что я сдерживаю себя, чтобы это письмо не было написано в рифму» ⁷), — так сообщала она в автобиографии) — все это порождало постоянное нервное напряжение, которое на протяжении десятилетий не оставляло поэтессу. Отвечая одному поэту, называвшему ее Фениксом, Хуана Инес писала с трезвым юмором и прозаичностью профессионального литератора, что ее чернильница и есть тот костер, на котором она стоит, не возродившись. На протяжении 70-х — начала 90-х годов келья Хуаны Инес, в которой собралось около четырех тысяч томов, была крупнейшим культурным центром не только Новой Испании, но и всей Америки, а слава об ученой монахине расходилась все дальше и дальше вместе с нарастающим потоком ее любовной лирики, эпистолярной и придворной поэзии.

Творческие лики Хуаны Инес столь же многообразны, сколь многообразна эмоционально и духовно была она сама: высокий пафос познания и мучения духа, пронырски-пасмешливая самокритичность и безоглядная любовная страсть, срывававшаяся на крик боли, грациозная любовная игра и раненая интимность, незащищенная открытость души и виртуозная придворная куртуазность, простодушная религиозность и совершенно земной взгляд на жизнь. Оставаясь во всем верной букве религии, но ни в коей мере не склонная ни к аскетическому видению мира, ни к мистике, Хуана Инес была светской поэтессой, вела интеллектуальную и духовную жизнь вне монастырских стен, переписывалась и встречалась со многими литераторами и оказывала влияние далеко за пределами Новой Испании. Отрекшись от мирской жизни, она стала самым знаменитым светским литератором своего времени, с наибольшей полнотой воплотившим в своем творчестве все характерные тенденции развития испаноамериканской литературы. Более того, монахиня

в своей светскости превзошла всех, кто писал вне стен монастыря, ибо собственно религиозная тема, а тем более мистические, теологические умствования были в принципе чужды ее творческим интересам. Вопреки всему, что ей противостояло, мощно развилась личность, творческая индивидуальность поэтессы, с ренессансной силой утверждавшей гуманистическое пачало.

Сердцевину поэтического мира Хуаны Инес составляет свободный от всякого религиозного пачетничества, всякой схоластики или экзотичности идеал гармонической и естественной человеческой личности в свободном проявлении всех ее интеллектуальных и душевных возможностей. Величайшая искренность и самоотверженность чувства поэтессы, мощная тяга к человеку, к людям, жажда откровенного диалога с миром, естественно свойственное ей стремление преодолеть преграды на этом пути — все это имело решающее значение для художественного мира ее поэзии, которая, будучи связанной с общими тенденциями развития новоиспанской поэзии XVII в., в то же время противостояла ей.

В созданном вскоре после повторного вступления в монастырь «Романсе, в котором поэтесса смиренно просит сеньора епископа Мехико тайнаства конфирмации» (он адресован епископу, а впоследствии вице-королю Новой Испании Пабло Энрикесу де Рибере, у которого Хуана Инес всегда паходила поддержку), словно приоткрывается секрет ее поэзии. В этом романсе, начинающемся словами «Любимый мой прелат!» и написанном в характерном смещении куртуазной легкости, остроумия, эlegantности и беззащитной искренности, она дает пояснение типичным для ее стихов обращениям «мой», «моя». Возможно, вам не понравятся такие собственнические настроения, пишет она, но они мне по душе, и не только потому, что, когда произносится «мой», сразу монастырь очищается от крыс (по-испански «мой» — *mió* — напоминает «мяу»), но и потому, что в отношении к такому, как вы, человеку я предпочитаю чудесному бескорыстию «любовиую алчность»⁸.

Любовная алчность в отношении к миру, к человеку, стремление к их познанию, приближению к себе в обстановку интимного общения вне рамок условностей — именно это составляет психологическую основу ее творческой индивидуальности. С максимальной полнотой выражала эту черту любовная лирика Хуаны Инес, посвященная самой интимной сфере человеческого общения.

В то же время следует отметить и другую важную черту: то, что приближая к себе мир, интимизируя его, она не ограничивалась чисто эмоциональным присвоением его, но познавала явление также и интеллектуально. Рационалистические тенденции, свойственные испанской культуре барокко (Грасиан, Кальдерон), мощно и гордо выступили в творчестве Хуаны Инес де ла Крус, являвшем собой подлинную апологию разума, познавательных возможностей человека. Гармоническое и тонкое сочетание лирического, эмоционального и подчеркнуто интеллектуального, дискурсивного пачала, свя-

занного с традицией ученого умствования, сливалось у нее в единый пафос познания мира, жизни в различных ее простасях.

Конфликт такой личности с миром жесткой сословной иерархии и религиозного догматизма, а в творческом плане — с «массовым» барокко был неизбежен. И действительно, главное в творчестве Хуаны Инес де ла Крус состоит в противопоставлении официальному и выхолощенному искусству стремления его гуманизировать, преодолеть герметизм и холод формализованной словесной архитектуры, интериоризировать «фасадную» поэтику креольского барокко.

Как и другие поэты Америки, Хуана Инес де ла Крус прошла богатейшую школу испанской и общеевропейской классики, и многочисленные реминисценции, нередко совершенно открытые, внутренние цитаты, установленные исследователями, не нуждаются в оправданиях. Если генезисом своей поэзии Хуана Инес связана с традициями петраркизма, мадригализма, с придворной куртуазной поэтической игрой, то в художественных средствах — в большей степени с поэтикой «остроумия, или изощренного ума», как пазывал Грасиан школу консептизма Кеведо, и «спиритуализированным» барокко Кальдерона, в меньшей степени — с культеранистской школой Гонгоры. Вместе с тем мощная человеческая и поэтическая индивидуальность Хуаны Инес синтезировала все, что ею усваивалось, в совершенно особый мир. В центральном русле своего развития Хуана Инес шла в ином, прямо противоположном движении «средней» поэзии Новой Испании направлении, которое одновременно оказывалось иным и в сравнении с кумиром поэтов Нового Света Гонгорой: не к эстетической утопии от безобразия жизни, а от воспринятой утопии, от клишированного арсенала художественных средств — к жизни. После смерти Кальдерона, с влиянием которого, видимо, связано ее стремление к углублению духовного потенциала поэтики барокко, она осталась самым крупным поэтом испанского языка и в то же время в ее творчестве намечались возможные новые пути — преодоление нормативности традиционного художественного арсенала, возвращение с «высот» темного стиля на землю, к человеку.

Эти тенденции обнаруживаются в первую очередь в любовной лирике. Отказавшись от светской жизни, Хуана Инес де ла Крус стала поэтессой мирской любви. Когда монахиня, оправдываясь перед церковью, в автобиографическом письме утверждала, что ничего, кроме поэмы «Первое сповидание», не писала по собственному желанию, а лишь по просьбам и принуждению, она лукавила. Основной источник ее любовной лирики составляет глубоко личная и тяжело переживавшаяся любовная драма, которая, очевидно, в воспоминаниях обрастала фантазией.

В определенном смысле можно сказать, что в век барокко в любовной теме Хуана Инес была «самым барочным» поэтом уже хотя бы потому, что по-барочному контрастной, антиномичной, кризисной была сама судьба монахини и поэтессы любви, ушедшей



Хуана Инес де ла Крус. Портрет М. Кабреры

от мирской жизни и воспевшей ее. Поэзия Хуаны Инес — это наиболее полная антитеза петраркианской традиции, это мир, отрицающий утопию в любовной теме, исполненный динамики, драматических контрастов, противоборства разума и чувства, рассудка и страсти, веры и неверия, доверия и ревности, мир, отмеченный неодолимой, изначально заложенной в него неустойчивостью, трагизмом, мир, не только восчувствованный, но и интеллектуально осмысленный во всей сложности его диалектики. Вписывающаяся в общую картину возрождения женской поэзии в новое время лирика Хуаны Инес де ла Крус, в которой мир сложнейших человеческих отношений предстал с непривычной для литературы «другой» — женской — стороны, остается во многих отношениях непревзойденным и в наши дни.

Характернейшие черты любовной поэзии Хуаны Инес определялись самой ее натурой, прежде всего ее открытой и страстной «диалогичностью». В стенах монастыря она не мыслила себя без «другого», без интимного собеседника. Неповторимые интонации притяжательных форм ее речи, страстно присваивающих всех, с кем она общалась, всех, о ком она помнила, обретали драматическую окраску, когда восчувствованный человек покидал ее, уходил, удалялся. С этими чертами ее личности было связано то, что в центре художественного сознания поэтессы находилось не столько индивидуальное начало любовного чувства, сколько порождаемая любовью вся система человеческих отношений. В свою очередь, с акцентированием в первую очередь не личного переживания, а отношений с другими людьми связана та широта, которую обретала в ее лирике тема любви. Раздвигая границы, она вырастала в целый универсум, во всемирный театр, состоящий из бесконечно разнообразных мизансцен, в которых варьируются любовные ситуации и положения трех или двух персонажей.

Поэтесса любит Фабио, представляющего то холодным к ней, то невнимательным, любовь к Фабио оборачивается драмой, а любовь к ней Сильвио, к которому она равнодушна, — историей докучливых притязаний. Вполне возможно, что в этом классическом сюжете с условными персонажами отразились реальные ситуации юношеских лет Хуаны Инес, но как бы то ни было, отношения трех участников любовной драмы оказываются источником для воссоздания «диалектики любви» в разных эмоциональных и смысловых регистрах. В любовной лирике Хуан Инес можно найти и придворную галантность, и грациозную женскую игру, и виртуозное жонглирование клишированными образами, однако основа ее иная — драматические переживания и стремление путем интеллектуального постижения ситуаций осмыслить феномен любви, понять, достижима ли гармония в любовных отношениях. Индивидуально неповторимый облик любовной лирики Хуаны Инес складывается из замечательно уравновешенного в лучших ее произведениях эмоционального, чувственного и интеллектуально-аналитического начал, сливающихся

в образ гармонического и высокого человеческого существа — женщины, пытающейся найти какие-то опоры в окружающем ее зыбком мире.

В этом зыбком мире все предстает сплошным разладом: адреса любви и поведение участников любовных отношений, устремления партнеров и реакция адресата, цели действий и результаты, страсть находится в противоречии с рассудком, чувства — с разумом. Лирические стихотворения Хуаны Инес оказываются своего рода дебатами, которые она ведет с неким воображаемым оппонентом. Лишенная возможности подняться на университетскую кафедру, Хуана Инес создавала «философию любви», в которой во всеоружии классической риторики и логики полемизировала о жизни, ее непостижимости.

Проследить эволюцию любовной темы у Хуаны Инес невозможно из-за отсутствия датировки произведений, однако можно предположить определенную «кривую» от первых опытов придворной поэзии и любовных бурлесков до «философии любви» на зрелом этапе. Для зрелой поэтессы любовь — это неподвластная разуму, неуправляемая волей сила, божественное начало, нисходящее на человека и подчиняющее его целиком и полностью. В этом смысле ее концепция любви совпадает с классической античной идеей рока: «любовь — это не взаимопонимание, у нее высшие причины», «сущность непостижима разуму людей, и хотя ее воздействие они чувствуют, сущность ее им неизвестна»⁹. Это животворящий огонь из первоначальных сил, «пылающий дух» дней сотворения мира¹⁰. Полная самоотдача, бескомпромиссность, безоглядное служение пылающему духу — в этом назначение человека, в этом состоит его норма поведения. Куртуазно-галантному этикету, условной игре поэтессы противопоставляла мучения плоти и духа, игре — полубезумную страсть, израненную душу, любовную Голгофу, элегантному жесту — гримасу боли, тривиальной речи — крик. Этикет любовного чувства состоит только в одном — в полной самоотдаче ему:

Плачь, плачь сильнее, скорбь моя,
Слез горьких не стыдись,

Пусть криками исходит боль...
Кричит страдалец, и грешно рот зажимать ему.

Перевод И. Чежеговой

Стремление Хуаны Инес пробиться сквозь условности к истинному, подлинному не могло не отразиться и на поэтической речи. «Гонгористы» Новой Испании создавали парадный мир придворной залы, пространства собора, в котором звучит декламационное монологическое слово; слово Хуаны Инес обращалось к интимному, обнаженному, не защищенному этикетом «внутри» человека. В «Элегии, в которой женщина, потерявшая нежно любимого супруга, в отчаянии оплакивает свою горестную утрату», поэтессы противопоставляет

«церемонии галантных утешений» душераздирающий «утробный» крик¹¹.

Удачной для анализа «прихотей любви» оказалось форма редондильи, вмещающая развитый сюжет, игру антитез и оппозиций, доводов и контраргументов, а сонет с его сжатой, энергичной формой стал средством для формулировки итоговых сентенций, обобщающих философию любви, суть которой в бесконечной борьбе страсти и разума, чувства и рассудка — противоречий, перерастающих в оппозиции еще более широкого философского смысла: стремление познать мир и невозможность его познания, жизнь и смерть, молодость и старость, добро и зло («Сонет, в котором поэтесса опровергает восхваленья, расточаемые ее портрету пристрастной лестью», «Сонет, в котором смерти отдается предпочтение перед старостью», «Сонет, в котором содержится суждение о розе и о созданиях ей подобных» и др.). Бесконечно разнообразный мир любви становится моделью всеобщей противоречивости мира, в котором человек оказывается распятым между стихиями и безнадежными попытками внести в хаос порядок. Само сочетание в сознании и в творчестве поэтессы эмоционально-чувственного и рационально-интеллектуального начала, образующих противоречивое единство — «гармонию дисгармонии», выступает как бы адекватом всего мира, равновесие которого существует только в борьбе антитетичных начал. Гармония в статичном понимании с самого начала исключена в художественном мире Хуаны Инес де ла Крус, и удобная идея разумной любви, к которой обращается поэтесса, утомленная борьбой чувства и рассудка, оказывается бессильной перед неразрешимой драмой жизни:

Моя душа разделена
на две враждующие части:
одна, увы, — рабыня страсти,
другая — разуму верна.

Перевод И. Чежеговой

В «Романсе, в котором автор противоречит мнению дона Хосе де Монторо, одного из славнейших поэтов нашего века» тема любви перерастает в философскую медитацию. Оспаривая испанского поэта, рассуждающего по поводу превратностей любви и вреда ревности, Хуана Инес замечала, что ревность — признак любви («любовь и ревность — две стороны одной медали»), и иронически завершала свою мысль широким обобщением, отрицавшим возможность утопии далеко не только в сфере любовных отношений:

и все вдруг обернется благом, —
что хочешь, то и выбирай:
успех, удачу, радость,
и на земле настанет рай.

Перевод И. Чежеговой

Любовная тема вела поэтессу к размышлениям о бытии в целом, о жизни человека, блуждающего между мечтой о гармонии и ежедневным крушением надежды, между утопией и трагедией. Попытки найти какое-то равновесие в неустойчивом мире приводили — типичная картина эпохи барокко — к стоическим мотивам и упованию на опыт:

Моя душа лишь разумом согрета,
и я свои глаза держу в руках,
испытывая взгляд прикосновеньем.

Перевод И. Чежесовой

Однако и упования на разум и опыт оказываются напрасными, и в минуту отчаяния поэтесса пишет в «Романсе, в котором осуждается чрезмерная ученость...»:

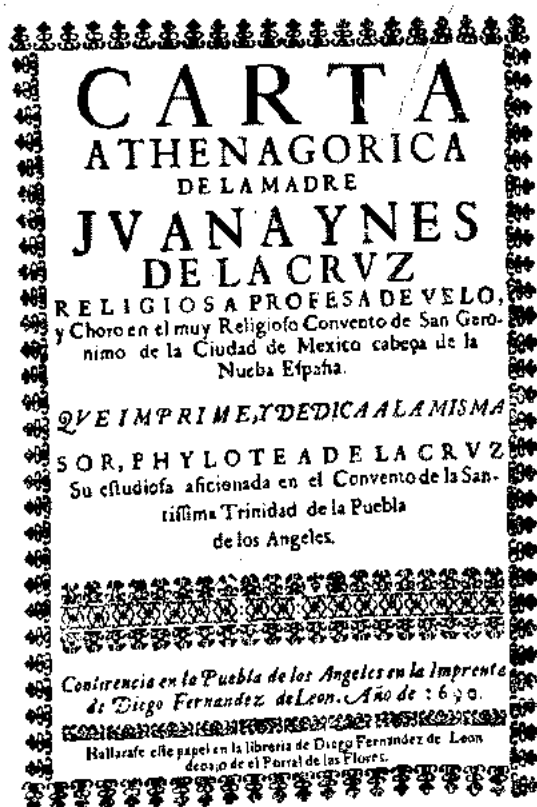
Сколь разума проклятье тяжко,
Сколь непосильно бремя дум...

Перевод И. Чежесовой

Важнейшая тема литературы барокко — трагическая тема непознаваемости бытия и человека, извечной противоречивости мира и ограниченности разума, ставшая знаком «хорошего тона» и породившая целый ряд клишированных антипомических построений и образных оппозиций, предстает тем не менее у Хуаны Инес не как окончательный вывод, а как один из поворотов на тернистом пути познания. Монахиня отнюдь не ищет выхода в вере, а снова и снова пускается в путь познания, снова и снова ищет опоры в миру.

Однако произведений чисто философического, медитативного характера в поэзии Хуаны Инес де ла Крус немного, ей была ближе область конкретных человеческих отношений, и интимных, любовных, и дружеских, и официально-светских. Значительнейшую часть лирического наследия Хуаны Инес составляет придворная панегирическая и эпистолярная поэзия. Она стала настоящей придворной поэтессой, превратив монастырь, как писал ей в стихотворной эпистоле поэт из Перу граф де ла Гранха, в мексиканский «Буэн-Ретиро» («Приятное уединение»). (Так назывался дворец испанских королей, где, насколько это позволяли условия Испании, царил дух просвещенности.) Светская монахиня, владевшая всеми стилями, с легкостью писала панегирики в честь вице-королей в модном «сверхтемном» стиле, куртуазную лирику, стихи «на случай» — на дни рождения, к праздникам, но, как правило, соблюдая придворный этикет и дистанцию по отношению к меценату, она в каждой ответной чувства одухотворяла все придворные жанры искренностью и преодолевала границы условностей, приближая к себе высокого адресата через фамильярно-галантную игру.

Глубоко интимными чувствами, «любовной алчностью» проникнуты произведения, посвященные семейству вице-короля маркиза де ла Лагуны, который сменил в 1680 г. Пайо Энрикеса де Рибера.



Титул «Афинического письма» Хуаны Инес де ла Крус. 1690 г.

Дружеские связи с маркизом и особенно с его женой, графиней де Паредес, стали важнейшим событием жизни Хуаны Инес в 80-х годах. Фактически то был второй и самый интенсивный период ее светской придворной жизни. Если в посланиях в адрес маркиза официальный тон мешался с куртуазной эlegantностью, то иной характер носили послания в адрес графини, с которой Хуану объединяла тесная дружба. Наравне с любовной лирикой произведения, посвященные Лиси или Филис (условные поэтические имена графини), — это мир глубоко интимных отношений, в которых монахиня изливала свою страстную натуру. Панегирики высокородству Лиси перемежались мадригалами ее красоте, телосложению, ревнивыми упреками, сапфическими мотивами. Среди посвященных Лиси произведений — наиболее высокие образцы придворной поэзии Хуаны Инес,

как романс «Поэтесса живописует телосложение сеньоры графини де Паредес...» — лучший пример поэтического «ультрабарокко», «наиболее близкий, по словам испанского поэта Херардо Диего, барочному орнаментализму алтарей и декору фасадов»¹²:

Твои щеки — апрельские кафедры,
кладезям знаний они обучают май,
методам — спелые жасмины,
розы — румяным формулам...¹³

Атмосферой домашней и в то же время галантной фамиллярности проникнут весь цикл произведений, посвященных маркизам де ла Лагуна, однако совершенно очевидно, что незримая, но непреодолимая дистанция между придворной поэтессой и меценатами не исчезала. Видимо, она была не только социальной.

В своем отношении к испанской культуре Хуана Инес была выразительнейшим примером всей сложности переходного времени, когда узлы культурно-исторической близости были столь естественны и прочны и когда в то же время все более очевидным фактом становилось существование «креольской нации». Придворный круг, вице-короли, которым она писала панегирики, были представителями метрополии, оттуда приходили нормы, модели, образцы искусства, и соревнование с ними было условием успеха. Дух творческой конкуренции, столь свойственный Хуане Инес, хорошо почувствовал ее современник перуанец граф де ла Гранха. Обращаясь к «Мексиканской музе», которая превратила «монастырь в Парнас, а Парнас — в Парадиз»¹⁴, он галантно отдавал ей предпочтение в соревновании с Гонгорой и Кеведо и называл ее самым серьезным соперником Кальдерона в искусстве драмы.

Идея соревновательности у Хуаны Инес, как и у ее соотечественников, была теснейшим образом связана с ощущением принадлежности к иному миру, к иной — «креольской нации», не уступающей в талантах испанской.

Патристические идеи «Земли», «Родины», «Гордой Америки» наиболее отчетливое выражение получили в «Романсе, в котором поэтесса аплодирует славе и мудрости несравненной сеньоры доньи Марии де Гвадалупе Аленкастре, неподражаемому чуду нашей эры». В этом романсе, посвященном родственнице маркизы де ла Лагуны, прославившейся своей ученостью и деятельностью на религиозном поприще, Мексиканская Муза обращалась к Минерве Лиссабона и Испанской Сибилле от имени другого мира:

Слушайте Музу, родом
оттуда, где пылающее солнце
бросает отвесные лучи на землю...¹⁵

Все произведение строилось на сопоставлении и противопоставлении двух миров, находящихся в неравном положении. Об Америке она

писала, используя традиционные аркадические мотивы (Америка — рай):

Я родилась
в изобильной Америке,
землячке золота и металлов,
где для всех хлеб
дается почти что даром,
чем не может похвастаться мать-земля
в никакой иной своей части.
Похоже, что ее сыновья рождаются
свободными от всеобщего проклятия труда,
пбо здесь хлеб не требует столько пота.
Лучше всего могла бы об этом сказать Европа,
Ибо уже столько лет она, ненасытная,
из ее изобильных вен
высасывает кровь металлов;
и сколько Америка — сладкий Лотос —
заставляет забывать своих родные гнезда,
презирать алтари своей родины¹⁶.

Мотивы духовного и национального самоутверждения неотделимы от этого произведения.

Однако с наибольшей полнотой принадлежность Хуаны Инес как художника к американскому миру нашла выражение в иной области ее творчества — в жанре вильяंसико. Всего ею было написано в период между 1676 и 1691 гг. по заказам соборов Мехико, Пуэблы, Оахаки около десятка полных «комплектов» вильяंसико (т. е. по 8—9 на одну тему) и ряд отдельных композиций.

Старинный жанр вильяंसико, широко представленный в миссионерской культуре XVI в., вслед за той трансформацией, которую он претерпел в Испании в творчестве крупных поэтов (Лопе де Вега, Вальдивieso, Кальдерон), и в Новой Испании также вырос в своего рода сложное и разветвленное театрализованное действо. Исполнявшиеся в соборах накануне больших религиозных праздников и посвящавшиеся либо центральным религиозным темам (непорочное зачатие, рождество, усупение и пр.), или агиографическим сюжетам, вильяंसико выполняли в церковном обряде своеобразную роль. В вильяंसико, как бы снимавших психическое напряжение официальной литургии, теологические или агиографические темы развивались в двух дублирующих друг друга тональностях — в возвышенно серьезной, и в народной, юмористически-игровой. Монологи, диалоги, несенные литании сменялись народными ритмами, песенками, куплетами (часто на латыни), «смесями» — хакарами, которые, приземляя высокую тему, переводили ее в сниженный план, где действовали пономари, студиязусы, булочники, ученые-комики, люди из народа и т. п. Лопе де Вега вводил в вильяंसико цыган, негров, передавая особенности их ломаной испанской речи, ритмы

их песенок; Монторо, с которым Хуана Инес спорила в лирике, использовал песни-танцы испано-адтекского характера — токотины.

Жанр, в котором жило карнавальное начало и высокое не отрицало игрового, стал своего рода мостом, который перекинула Хуана Инес (впервые в истории рождающейся литературы) с «берега» высокого искусства к стихии народного слова, демократической поэзии. Свободные от какого-либо теологического мистицизма, вильянеско Хуаны Инес ближе всего стояли по своему духу к народно-религиозному искусству, которое возвращало мифы к первоисточникам, выявляло земную природу их сюжетов, олицетворявших борьбу добра со злом, света с тьмой, возрождало чистоту звучания, переживания, страдания. Очеловечивание, интимизация были и здесь ведущей линией в поэзии Хуаны Инес, которая в отличие от новоиспанских панегиристов Девы Гваделупской насыщала религиозные темы опытом личностных отношений, органически соединяла «небесное» и земное, высокое и народное. Как писал Альфонсо Хунко, в вильянеско «многоликая монахиня представляла апалитичной и эмоциональной, ученой и народной, серьезной и шаловливой. Глубокие идеи и хитроумные образы сменялись в них каскадами гипербола, шуток, острот»¹⁷.

Синтез, происходивший в вильянеско, порождался, собственно, самой мексиканской действительностью — ее сложной мозаичностью, пестротой, отрицавшей всякую статику прежде всего в первооснове литературы — в языке. Не по контрасту с изысканным и витиеватым барокко, а в унисон с ним зазвучал хор языков, на которых говорила Новая Испания, — испанский, португальский, баскский, науа, африканские языки, макароническая речь мулатов и метисов, ученая латынь, а вместе с музыкой речи и песенно-танцевальные ритмы креолов, индейцев, негров. Многоязычие нового мира и нового времени влекло за собой и реальные приметы самой жизни, с наибольшей полнотой передавая содержание того, что Сигуэнса и Гонгора называл «креольской нацией». С народными персонажами, аллегорически изображавшими те или иные расово-социальные слои становящегося общества (вроде «Индец», «Негр», «Метис» и т. п.), входили в литературу общественная проблематика и элементы социальной критики.

Развивая гуманистические идеи XVI в. о единстве мира и рода человеческого, Хуана Инес, будучи представительницей смешанного, метисного мира, шла дальше, отражая уже настроения расово-социального протеста и переводя острую тему национально-этнического равноправия в сферу мирских отношений. Особое место в ее вильянеско заняла негритянская тема, которая в отличие от произведений испанских поэтов, например Лопе де Веги, носила уже не экзотически-декоративный (хотя и у Хуаны Инес она была тропута гротеском, как в европейской поэзии, но в более мягкой тональности), а глубоко народный характер. Со всей определенностью в вильянеско Хуаны Инес намечаются некоторые важнейшие идейно-

изобразительные элементы будущей афро-американской, или так называемой «негристойкой» поэзии XX в.

Особенно важным было совмещение негритянской темы с темой Девы Гваделупской. Так, в вильянсико 1676 г., посвященном празднествам божьей матери, появляются два негра, один, «как Гераклит, плача, другой, как Демокрит, смеясь» (типичная барочная антитеза). Бласико расстроен тем, что царица, возносясь на небо, «всех негров бросает во тьме на их работах». Перико советует ему замолчать: «Церковь всегда следит за нами — посмотри на Испанку, она вся почернела от злости». Подтрунивая над своим товарищем, Перико продолжает: «Царица уходит, она не такая белая, как ты или как Испанка, которая столь зла. Она говорит: „Я — Смуглянка, ибо на меня посмотрело солнце“»¹⁸. Игра цветовой символикой очевидна. Белый цвет (цвет невинности, рая) соотносится с негром, злая Испанка черна (цвет греха, адского начала), Дева Гваделупская — креольская Смуглянка. Этот мотив смуглой Девы Марии, связанный с библейским источником (мотив смуглоты в «Песне песней»), литература Новой Испании знала уже со времен Гонсалеса де Эславы.

Точно такая же, но еще более выразительная трактовка цветовой символики в композиции 1676 г. на тему непорочного зачатия. В споре с Кастильской Музыкой, грубо прогоняющей негров, один из них отвечает: «Хотя мы негры, но цвет наш белый, ибо святая душа белая, а не черная»¹⁹. Выразительно предстает негритянская тема в вильянсико, посвященном Св. Педро Ноласко. Этот святой XIII в. истратил все свое состояние и хотел продать самого себя маврам в выкуп за попавших в рабство христиан. Поэтесса переосмысливает тему рабства. Негр, горестно размышляющий, почему «отцы-мерсенарии» (мерседарии, т. е. члены ордена мерседариев; мерсенарии же — это алчные наемники, держащие негров в рабстве) не приглашают негров на праздник в честь Педрито-избавителя. «Мы люди, — продолжает он, — а они называют нас лошадью»²⁰.

В сочинениях 80—90-х годов негритянская тема окончательно сливается с мотивом Смуглянки — Гваделупской божьей матери. Более того, в вильянсико 1689 г. о непорочном зачатии, исполнявшемся в соборе Пуэблы, она предстает и в образе Негритянки. В композиции 1685 г. Дева Мария снова оказывается «красивой Негритянкой» или «свободной Негритянкой», которую негры просят принести свет в тьму их жизни и помочь обрести свободу.

В каждом из вильянсико, как правило, негритянская тема дополнялась либо индейской и креольской, либо темой метисов.

Так, в вильянсико 1676 г. вслед за неграми появляются ацтеки, которые «на нежном мексиканском языке в звучном токовитне пели сладкими голосами». Перевод, осуществленный А. М. Гарибаем, обнаружил хорошее знание Хуаной Инес языка науа и «песен цветов» с их типичными ностальгическими мотивами и образами.

В ином, эмоционально-гротесковом ключе изображаются метисы-забияки, бунтари, пасынки колониального общества, какими они

предстали еще на рубеже веков, например, в поэзии Росаса де Окендо.

Важное место занимает креольская тема в последних композициях, писавшихся для провинциальных соборов Пуэблы и Оахаки. Так, в уже упоминавшемся вильянсико 1689 г. креолы утверждают, что ангельская ясность Девы Марии такова, будто она родом из Пуэблы-де-лос Анхелес (полное название города), и сравнивают ее со Сьеррой-Невадой, которая хотя и дымит вулканами (оттепок «дымной» смуглоты в креолах), но всегда остается белоснежной. В новогодних вильянсико 1689 г. на тему рождества припевки исполняются на «креольский манер», а сам Божественный младенец оказывается маленьким креолом. Вильянсико 1690 г. на тему успеха насыщен народной, фамильярной лексикой, здесь акцентируется местная фонетика, а в вильянсико 1681 г. на эту же тему (атрибуция предположительная) — целый парад «музыкантов этой земли», представляющих все расово-социальные касты (негры, метисы, мулаты, индейцы), объединенные общим подъемом.

Связь с традицией, восходящей к Лас Касасу, и одновременно качественно новый уровень осмысления американского мира, индейской культуры обнаружили ауто Хуаны Инес, которая, подобно Сигуэнсе и Гонгоре, но по-своему и смело реабилитировала культуру науа. Всего Хуаной Инес было написано три полных ауто и около полутора десятка «похвал» (лоа).

Как и вильянсико, ауто XVII в., после того как к этому жанру обратились Лопе де Вега, Хосеф де Вальдивьесо, Тирсо де Молина, Антонио Мира де Амескуа и особенно Кальдерон, претерпело существенные изменения и приобрело форму своеобразного драматически-философского жанра. Кальдерон коренным образом изменил традиционную предшествовавшую не только ауто, но и светским комедиям «похвалу», превратив эту интродукцию, содержавшую обычно посвящение, хвалу меценату и т. п., в самостоятельную миниатюрную пьеску, где в аллегорической форме толкуются сюжет и проблематика основной пьесы. Благодаря этому взаимоосвящению двух пьес усложнялась и укрупнялась тема. Именно в таком духе и были написаны ауто Хуаны Инес.

Ауто «Божественный Нарцисс» («El Divino Narciso», 1689) было написано по просьбе маркизы де ла Лагуна, которая намеревалась осуществить его постановку при королевском дворе в Мадриде. Это следует из «похвалы», предваряющей ауто, где один из аллегорических персонажей сомневается, поймут ли пьесу за океаном, а другой выражает уверенность: ведь персонажи ауто — это «интеллектуальные субстанции», понятные везде. Дистанция двух миров ощущалась Хуаной Инес, писавшей о проблемах своего мира и продолжавшей уже в новых условиях и с новых позиций давний спор о человечности индейцев и об их культуре.

Само ауто «Божественный Нарцисс» было связано своим сюжетом, образами, темой с известной комедией Кальдерона «Нарцисс и

Эхо», что подчеркивала Хуана Инес и прямым цитированием великого драматурга. Тем не менее, как писал Р. Менендес и Пелайо, мексиканская монахиня, усвоившая ренессансную традицию Сан-Хуана де ла Крус и Лунса де Леона и опыт Кальдерона, вышла победительницей в соревновании с великим драматургом.

Более углубленная трактовка темы была связана с тем, что поэтесса в отличие от Кальдерона, который в данной пьесе, основываясь на античном греческом мифе, главное внимание уделил психологической разработке характеров, создала философскую драму со сложной системой аллегорических образов.

Действие происходит во времена борьбы христианства и язычества, Синагога и Язычество наблюдают драму Человеческой природы, которую спасает Божественный Нарцисс — Христос. Христос — это слово бога, ставшее плотью, влюбившееся в свой образ — в человека и умершее из любви к нему, превратившись в белоснежный цветок причастия. Однако содержание ауто далеко не ограничивалось рамками аллегории, и полный смысл его раскрывался только в сопряжении с предшествующей похвалой, которая связывала отвлеченную теологически-философскую тему с историей Америки.

Темой похвалы Хуана Инес избрала конкисту и христианизацию Америки, участвовали в ней аллегорические фигуры — Запад в виде кавалера в короне, Америка в виде благородной индейки, Христианская религия в виде испанской дамы и т. п. Христианская религия, подкрепляемая угрозами Рвения в виде генерал-капитана, окруженного солдатами, на все лады стремилась заставить Америку отказаться от своей веры, символизировавшейся ритуалом Теокуало («Бог съеден»), суть которого состояла в поедании статуи верховного бога Уицилопочтли, сделанного из семян майса, пропитанных кровью принесенного в жертву человека. Сведения об обряде, который символизировал приобщение человека к высшим силам природы и гарантировал изобилие и очищение от грехов, Хуана Инес почерпнула в «Индийской монархии» Х. де Торкемады, но имя самого опасного для христианства бога она заменила на Бога семян.

Только тогда Америка начала прислушиваться к доводам Религии, когда ты пообещала ей вместо столь громоздкого обряда такой же верный способ приобщения к благодати, но усовершенствованный и не требующий жертв — причастие, в котором семена пшеницы символизировали плоть Христа, а вино — его кровь. Ауто «Божественный Нарцисс», собственно, и разыгрывалось для Америки, которой Христианская религия рассказывала историю «постоящего Бога семян».

Вслед за Лас Касасом, Саагуном, Акостой, но уже в художественной форме и с новых позиций Хуана Инес доказывала единство культуры человечества, выявляя единый смысл религиозного обряда у разных народов. То был, хотя и облаченный в религиозные одежды, опыт нового времени, сформулированный со смелостью,

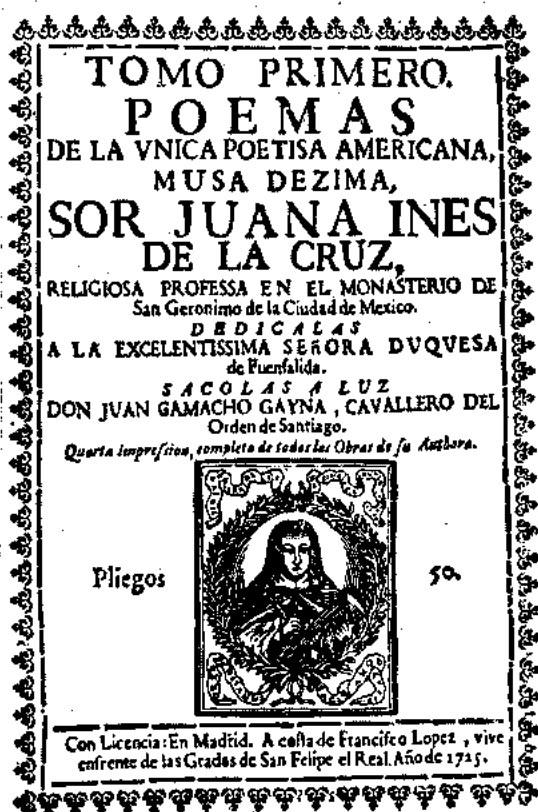
достойной удивления для эпохи контрреформации и инквизиции.

Аналогичная тема развивалась в сходном по своему строю ауто конца 80-х годов «Носок Иосифа» («El cetro de José»). В похвале, предшествовавшей ауто, Идолопоклонничество уступало настоящим Вере, которая требовала отказа от обряда антропофагии и жертвоприношений (что дороже человеческой плоти и крови можно принести богам, спрашивало в духе Лас Касаса Идолопоклонничество), но только тогда, когда Вера обещала ему тот же обряд в «улучшенном виде» причастия. Забытый изначальный смысл христианского обряда снова оказывался идентичным языческому.

В наследии Хуаны Инес есть светские комедии, написанные в 80-х годах по разным поводам для постановки при вице-королевском дворе. Комедия «Хлопоты одного дома» («Los empeños de una casa», 1683) была поставлена в частном доме маркиза де ла Лагуны, другую — «Лабиринт любви» («Amor es más laberinto», 1689) Хуана Инес написала в соавторстве со своим двоюродным братом Хуаном де Геварой для нового вице-короля графа де Гальве.

«Хлопоты одного дома» по своему жанру — типичная испанская комедия «плаща и шпаги» со множеством переодеваний, ошибок, узнаваний, авантур, любовных интриг и со счастливой развязкой. Действие пьесы, название которой в оригинале образует очевидный парафраз заголовка комедии Кальдерона («Empeños de un acaso»), происходит в Испании, и только один из персонажей родом из Новой Испании вспоминает, походя, свою «землю». Тем не менее произведение было связано с жизненным опытом Хуаны Инес, светские пьесы которой, как писал Мендес Планкарте, — это «новая глава ее любовной лирики»²¹.

Центральные идеи лирики Хуаны Инес (любовь не подвластна разуму и не терпит насилия) составляли основу отношений любовного треугольника, которые, возможно, имели свой источник в юношеской жизни поэтессы. Прекрасная героиня доña Леонор, которую Хуана Инес наделила некоторыми автобиографическими чертами (жизнь в юности при дворе, высокая образованность, ранняя слава, красота), любит дона Карлоса и не любит обожающего ее дона Педро (Фабио и Сильвио ее лирики). Примечателен сопровождавший комедию и исполнявшийся в перерыве между актами «дворцовый» сайнете — комические диалоги для развлечения публики. С уверенностью таланта в расцвете сил Хуана Инес пародировала саму себя, вкладывая насмешки над собственной пьесой в уста литератора Ариаса, который утверждал, что лучше вместо произведений местных авторов выбирать более легкие «для переваривания» сочинения испанских драматургов Кальдерона, Морето или Рохаса. Их-то уж никто не освищет. Автора-мексиканца зрители оглушали свистом, а тот отбивался от наскоков и упрекал их, что они свистят как «педавно приехавшие гачупины» (намек на свистящее произношение испанцев, так называемое «сесео»).



Титул четвертого издания Собрания сочинений Хуаны Инес де ла Крус.
Мадрид, 1725 г.

«Лабиринт любви», второй акт которого был написан Хуаном де Геварой, — это также типичная комедия «плаща и шляги», но с мифологическими персонажами.

80-е — начало 90-х годов стали счастливым временем расцвета таланта Хуаны Инес, слава которой росла по обеим сторонам Атлантики. В 1689 г. вернулось в Испанию семейство маркизов де ла Лагуна, с собой они привезли рукописи поэтессы, собранные по настоянию обожавшей Лиси и изданные под ее присмотром. Издание предварял специально написанный Хуаной Инес стихотворный пролог, где поэтесса отдавала свое творчество на вольный суд читателя («ибо, — писала она, — нет ничего более свободного, чем человеческий разум»²²) и сообщала некоторые сведения о себе, о спешке и нехватке времени, о занятости, болезнях, слабом здоровье. Это

первое издание произведений Хуаны Инес вышло в 1689 г. в Мадриде под названием «Касталийское половодье Несравненной поэтессы, Десятой Музы сестры Хуаны Инес де ла Крус...» («*La inundación castálida de la Unica poetisa, Musa décima soror Juana Inés de la Cruz...*»). Энтузиазм, с которым оно было встречено, побудил маркизу просить поэтессу дополнить его новыми рукописями, и в следующем году в Мадриде вышел первый том уже собрания сочинений под названием «Сочинения Несравненной американской поэтессы, Десятой Музы...», («*Poemas de la Unica poetisa americana, Musa décima, soror Juana Inés de la Cruz...*»), а в Севилье в 1692 г. — «Второй том сочинений сестры Хуаны Инес...» («*Segundo volumen de las obras de soror Juana Inés de la Cruz...*»). Последние два тома почти сразу же были переизданы и в других городах Испании.

Во втором томе было помещено одно из наиболее значительных произведений Хуаны Инес — поэма «Первое сповидание» («*Primer Sueño*», 1690?), которой поэтесса придавала особое значение. В «Автобиографическом письме» она утверждала, что единственная вещь, написанная ею по собственной воле, а не по принуждению, была «бумажонка» «Первое сповидание».

В «Первом сповидании», своего рода духовной автобиографии поэтессы, глубинная проблема ее творчества и одновременно кардинальная тема литературы барокко — проблема познания, границ и возможностей разума, вышла на поверхность и стала темой поэмы. В постановке вопроса Хуана Инес не выходила за рамки религиозно-схоластической традиции, тем не менее решение преодолевало ее границы. Независимый и упорный ум поэтессы, отвергавший религиозное решение кризисной проблематики, стремился вырваться из глубокой провинции испаноамериканского мира, жившего под знаком контрреформации, к новым гуманистическим горизонтам, мало кому доступным и в Испании.

В первом издании поэма была озаглавлена следующим образом: «Первый сон, как озаглавила и сложила эту поэму сестра Хуана Инес де ла Крус в подражание Гонгоре». И самый заголовок (очевидно, являвшийся парафразом «Первого одиночества» Гонгоры, вершинного образца культеранистской речи), и очевидная в культеранистском духе языково-стилистическая усложненность произведения — все это, как правило, заставляло тех, кто к нему обращался, в первую очередь искать следы влияния испанского поэта. Тем не менее скорее прав Р. Ласо, который писал о «различии между культеранистской формой и антигонгористским содержанием поэмы»²³.

В самом деле, мы сталкиваемся здесь не с подражанием, а с типичным и в высшей степени характерным для Хуаны Инес своего рода творческим вызовом, который она и подчеркивает парафразом названия поэмы знаменитого поэта. Более пристальное чтение поэмы выявляет расхождения и в общих позициях. Если «Первое одино-

чество» Гонгоры — это логический итог всего того пути, по которому шел поэт, противопоставлявший неприемлемой действительности эстетическую утопию — своего рода декорацию трагического мироощущения, то трагизм Хуаны Инес не есть результат отказа от столкновения с жестокой реальностью и противоречиями бытия, это героический трагизм, полный стоического упорства и мужества. Наконец, сама языково-стилистическая сложность поэмы, в которой поэтесса, безусловно, использовала опыт культеранистского стиля (инверсии, латинизмы, античные реминисценции и т. д.), в основе своей обуславливалась прежде всего сложностью творческой задачи, темой, философской проблематикой. Соответственно усложненность языка порождалась во многом разветвлением философствующей мысли, интеллектуальными построениями в рамках естественнонаучных познаний того времени, а не была результатом самоценной игры словом.

Облегченными представляются и утверждения о пессимизме общей концепции, связанной с классической формулой «жизнь есть сон», как она предстала в испанской литературе в интерпретации Кальдерона. Хуана Инес как бы реализовала эту метафору, развернув ее в сюжет поэмы, одновременно отождествив в образной форме познание со сном — забвением («познание есть сон»). Но общий настрой и общая идея произведения никак не могут быть сведены к отрицанию активности человеческого духа и разума и его способности постижения объективного мира. Напротив, на первом плане стоит не тема непознаваемости мира, а героический пафос познания как высшего самопроявления человека, в ренессансном духе названного ею «самым великим чудом»²⁴. А в такой интерпретации сама идея «познание есть сон» оказывалась метафорой, имеющей главным образом сюжетообразующее значение, связанное с личным опытом поэтессы, для которой время сна нередко было и временем активной работы воображения и ума. Название поэмы свидетельствовало о том, что Хуана Инес намеревалась написать и «Второе сновидение», тем не менее и первая поэма позволяет говорить о том, что ее понимание кардинальной проблематики века барокко выходит за пределы испанской литературно-философской традиции XVII в. на простор общеевропейских исканий эпохи, предварявших Просвещение. Ведь хотя попытка познания мира заканчивалась трагической неудачей, Хуана Инес оставляла вопрос открытым.

В первой части поэмы душа спящего человека, отражающая образы вещей и чисто «интеллектуальных звезд» — абстракций, интуитивно вбирая в себя все многообразие универсума, стремится подняться на пирамидальную вершину Горы мира, чтобы на ее острие постичь в единстве всю сложность «мировой машины». В величайшем напряжении душа достигает вершины и бросает «острый взгляд своих прекрасных умственных глаз», но, побежденная чрезмерным

обилием вещей и величием Космоса, трусливо отступает и низвергается вниз, подобно дерзкому Икару.

Вернувшись на берег океана знания, душа решает снова подняться на вершину, но уже не с помощью интуиции, а интеллекта и логики Аристотеля, разделяя явления на категории и переходя от простого к сложному: минералы, растительный мир, животный мир, наконец человек, этот «микрокосмос», или «синтетический универсум» — хозяин природы, подчиняющий ее себе разумом и свободой. Этот путь тоже приводит к отчаянию, ибо самые элементарные вещи оказывались необычайно сложными. Тем не менее разум, следуя примеру Фаэтона, который отважился управлять колесницей Аполлона, снова и снова ищет пути повторения героической трагедии юноши, ценой жизни оплатившего страсть познания.

На этой высокой ноте и заканчивала свою поэму Хуана Инес, которую пробуждало солнце, заливавшее мир светом.

И самый героический пафос познания, отрицающий пессимизм поражения, и вольный интеллектуализм, и философичность, противостоящие букве религии, схоластике и доктринерству, и очевидное знакомство с общеевропейскими идеями, предвосхищавшими Просвещение (факт знакомства Сигуэнсы и Гонгоры с сочинениями Декарта позволяет предположить, что их могла читать и Хуана Инес), — все это необычайные и для испанской литературы XVIII в. явления, как бы возвещавшие те новые пути, по которым пойдет испаноамериканская культура, стремясь вырваться из кризисной атмосферы Испании и найти выход к новым идейным и эстетическим источникам.

На этом высоком взлете фактически и оборвалась творческая жизнь Хуаны Инес, которой предстояло написать еще совсем немного и главное — свое знаменитое автобиографическое письмо, выдающийся памятник мировой литературы XVII в. — эпохи Галилея и упорной борьбы гуманистической мысли с контрреформацией.

Письмо, известное под названием «Ответ сестре Филотее» («Respuesta a sor Filotea de la Cruz», 1691), было написано Хуаной Инес в период драматического конфликта с церковными кругами, который исподволь назревал на протяжении всей ее жизни. Светская монахиня, прославившаяся по обе стороны океана как поэтесса любви, не могла не вызвать у клира поначалу глухое раздражение, затем с трудом сдерживаемую ненависть и, наконец, открытую враждебность, когда она лишилась безоговорочной поддержки уехавших в Испанию маркизов де ла Лагуна, а ее друга дона Пайо сменил аскет, фанатик, женоненавистник и книгожигатель епископ Мехико Франсиско де Агиар и Сейхас.

Столкновение разгорелось из-за произведения, которое, казалось бы, не могло вызвать недовольства со стороны церкви. Однако дело было не в ее теологическом трактате «Кризис одной проповеди», где Хуана Инес полемизировала с известным бразильско-португальским гуманистом, теологом, литератором и защитником ин-

дейцев Антонио де Виейрой (см. ч. III, гл. 6). Предметом спора была его сорокалетней давности проповедь «О божественной любви».

Проповедь Виейры, сурово преследовавшегося инквизицией, содержала зерно мятежности. На его взгляд, наивысшее проявление тонкости Христа состояло в том, что он любил людей не во имя того, чтобы они любили его, а для того, чтобы они возлюбили друг друга. Трактат же Хуаны Инес был совершенно благонамеренным, и основная его идея состояла в том, что нет ничего выше любви к Христу. Между тем знавший Хуану Инес с юности епископ Пуэблы М. Фернандес де ла Санта Крус и Саагун в 1690 г. напечатал этот трактат без ее ведома под названием «Афиническое письмо» вместе с письмом-ответом, обращенным к поэтессе от имени некой сестры Филотен. Письмо анонимного автора было своего рода публичным доносом в инквизицию, причем, как предполагает М. Агирре, не только на Хуану Инес, но и на Виейру²⁵. Как бы то ни было, кто-то следил за ней всю жизнь, все знал о ее жизни и трудах, чтобы в удобный момент предъявить едва ли не приглашение на судебное разбирательство.

Донос на Хуану Инес был написан в благостном тоне дружеских советов, но за ласковыми словами звучали недвусмысленные угрозы. Филотеня упрекала Хуану Инес в том, что она предпочитает светскую литературу религиозной, призывала вспомнить, какое место отвел бог женщине, и заключала упреки угрозой: «... жаль, что такой большой ум столь опутан мышиными земными знаниями, что не желает подняться к знанию о происходящем на небе, а уж поскольку он ползает по земле, жаль, что он не опускается чуть пониже, чтобы узнать о происходящем в аду»²⁶. В заключение ей еще раз советовали обратиться к божественным темам, дабы бог, который столь облагодетельствовал ее талантами и природными дарами в земном мире, не наказал бы ее столь же щедро на небесах.

Как бы ни сложилась дальнейшая судьба Хуаны Инес, она была публично скомпрометирована, все ее творчество осуждено и оклеветано. Очевидно, сложность положения задержала ответ Хуаны Инес, который был написан только весной следующего, 1691 г. и стал известен в рукописях (напечатан в третьем, посмертном томе).

Ответ Хуаны Инес фактически стал защитительной речью перед судом. Искушенная в слове и в светской дипломатии, монахиня, используя весь арсенал своих знаний, всю свою эрудицию, вела тонкую игру — она избрала такой же двойственный тон, как и ее противник. В то же время письмо ее стало замечательным образцом автобиографической и эпистолярной литературы.

То были и самозащита, и нападение, скрытые тоном смирения. Используя доводы противника, она писала, что изучала светские науки лишь в целях приближения к божественному знанию, в ответ на упреки в излишнем знании обрушила на противника каскад блистательной учености, на упреки в таланте — весь блеск владения словом. Несомненно, искренни признания Хуаны Инес в том, что

временами в ее сознании вспыхивала борьба между религиозным началом и светскими помыслами, о метаниях и мучениях изнемогающего ума. Несомненно и то, что гордость таланта и мощь мысли всегда побеждали, как и в дипломатичном ответе Филотсе.

Отвергая выпады против ученых женщин и доказывая, что наука и литература вовсе не противопоказаны им законом божьим (сама Дева Мария пела куплет собственного сочинения), Хуана Инес дерзко сопоставляла себя с гонимым фарисеем Христом. В блистательном речевом потоке сливались воедино теологические экскурсы, примеры и цитаты из Библии, из трудов «отцов церкви», описания детства, юношества, монашеского быта, горькие и проникнутые юмором признания, эlegantные софизмы и проникновенные излияния, высокий стиль трактата и стиль «домашней фамильярности», за которую она в конце письма просила прощения у Филотеи, столь важной персоны, с которой она, забывшись, разговаривала, как с равной.

По некоторым высказываниям можно было понять, что велась настоящая травля Хуаны Инес; были у нее и добровольные защитники, из которых известен по крайней мере один — в те годы молодой священник и доктор права Хуан Игнасио Мария Касторена, позднее ставший издателем первой мексиканской газеты. Именно он после смерти Хуаны Инес собрал ее рукописи и издал в 1700 г. в Мадриде третий том сочинений под названием «Слава и посмертные произведения Феникса Мексики...» (*Fama y obras póstumas del Fénix de México...*).

Отзвуки не утихавшей в 1691 г. полемики падали свое отражение в вильяписко Хуаны Инес, посвященном св. Екатерине (исполнялся в соборе Антекеры в Оахаке). Житие св. Екатерины, которая, пройдя все испытания египетских мудрецов, не отказалась от веры и знания, святой, ставшей патронессой философов и символом учености, поэсса насыщала личными мотивами, писала о преследованиях, которым подвергаются красота, знание и мудрость. Переломным стал 1692 год — год, отмеченный апокалиптическими бедствиями (мятежи столичной бедноты, эпидемия, погромы), которые даже сам Сигуэнса и Гонгора истолковал как божье наказание. Но очевидно, что главным мотивом для отказа Хуаны Инес от творческой жизни стали какие-то внутренние переживания, возможно связанные и с ощущением завершенности своего труда, и с близостью старости.

Продав свою знаменитую библиотеку и отдав деньги на милостыню, Хуана Инес приняла (фактически третий по счету) постриг, и на этот раз действительный и окончательный. Несколько молитв и религиозных текстов, что остались от того времени, проникнуты глубоко экстатическим настроением. Видимо, правы те, кто полагает, что угрозы со стороны церкви не были причиной ее ухода от мира, что они скорее сыграли роль какого-то болезненного, разъедающего начала. Контрреформация победила монахиню Хуану Инес, но не

победила поэтессу и писательницу, не написавшую ничего вопреки гуманистическому идеалу, которому она хранила верность всю свою творческую жизнь. Умерла Хуана Инес, заразившись во время эпидемии, в 1695 г.

Творчество Хуаны Инес уже при ее жизни приобрело исключительное значение для зарождавшейся новой литературы Америки, став свидетельством творческих и духовных возможностей населения Нового Света. Пользовавшуюся огромной популярностью поэтессу считали в разных концах континента выразительницей духовных устремлений всех креолов. Не перечисляя множества имен литераторов — поклонников Хуаны Инес в Мексике и других колониях, следует прежде всего назвать такие связанные с ней авторитетные имена, как поэты из Перу граф де ла Гранха и Кавьедес и новогранадец Альварес де Веласко Соррилья, который в своих стихах, посвященных мексиканской поэтессе, своим обращением к ней «дорогая землячка» выделил то, что объединяло в любви к ней многих и многих современников. В то же время подтверждением широкой известности Хуаны Инес в Испании стали неоднократно издания ее трехтомника (последнее в тот период вышло в 1725 г.).

Интерес к творчеству Хуаны Инес резко уменьшился в век Просвещения и эстетики классицизма, возрождаться он стал, когда в последней трети XIX в. происходило решительное идейно-эстетическое обновление литературы Латинской Америки. В 20-х годах XX в. в связи с переоценкой творчества Гонгоры в Испании поповому была оценена Хуана Инес и в бывшей метрополии. И сегодня уже не кажется слишком поспешным вывод Альфонсо Мендеса Планкарте, который писал, что имя мексиканской поэтессы прочно занимает место «среди крупнейших классиков испаноязычной литературы, чей Золотой век следует заканчивать не именем Кальдерона (1681), а именем Хуаны Инес (1695)»²⁷.

К этому следует добавить, что одновременно в Хуане Инес де ла Крус следует видеть одного из предшественников современной литературы Латинской Америки, представительницу плеяды писателей и поэтов, закладывавших основы новой гуманистической и художественной традиции.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz. México, 1951, t. I, p. 160.

² *Де ла Крус Хуана Инес. Десятая муза* / Пер. с исп. И. Чежеговой. М., 1973, с. 156. Далее переводы И. Чежеговой цитируются по этому изданию.

³ Obras completas, t. IV, 1957, p. 535.

⁴ Ibid., p. 444.

⁵ Ibid., p. 447.

⁶ Ibid., t. I, p. 93.

⁷ Ibid., t. IV, p. 469.

- ⁸ Obras completas, t. I, p. 33.
⁹ Ibid., p. 21.
¹⁰ Ibid., p. 202.
¹¹ Obras completas, t. I, p. 204.
¹² Antología poética en honor de Góngora. Madrid, 1927, p. 52—53.
¹³ Obras completas, t. I, p. 172.
¹⁴ Ibid., p. 148.
¹⁵ Ibid., p. 102.
¹⁶ Ibid., p. 103.
¹⁷ Ibid., t. II, 1952, p. LXIII.
¹⁸ Ibid., p. 15.
¹⁹ Ibid., p. 27.
²⁰ Ibid., p. 39.
²¹ Ibid., t. IV, p. XXII.
²² Ibid., t. I, p. 3.
²³ Lazo Raimundo. Historia de la literatura hispanoamericana. La Habana, 1968, t. 1, p. 229.
²⁴ Obras completas, t. I, p. 352.
²⁵ Aguirre Mirta. Del encausto a la sangre. Sor Juana Inés de la Cruz. La Habana, 1975, p. 28, 29.
²⁶ Obras completas, t. IV, p. 696.
²⁷ Ibid., t. I, p. XXXVI.

ЛИТЕРАТУРА ВИЦЕ-КОРОЛЕВСТВА ПЕРУ В XVII ВЕКЕ

Центральный район вице-королевства Перу, границы которого совпадали с территорией расселения инков-кечуа, стал в XVII в. ареной первоначальных процессов формирования перуанской культуры. Этнокультурная ситуация в этой зоне была очень своеобразной. Из-за длительной борьбы с инками и междоусобных распрей начальные процессы становления нового общества на территории Перу сместились на рубеж столетий, а это наложило отпечаток на взаимоотношение встретившихся культур. «Повторная» христианизация, инициатива которой принадлежала верхушке церкви, развивалась под знаком контрреформационных веяний и утрированной нетерпимости (уничтожались не только кипу — узелковые письмена, но и музыкальные инструменты). Продолжалась кампания по изучению языков индейцев, изданию словарей и грамматик, религиозно-дидактической литературы на кечуа и аймара. (Сам архиепископ Торибио Магровехо, инициатор «повторной» христианизации, требовавший от священников обязательного знания местных языков, читал на кечуа проповеди в соборе Лимы.)

Тем не менее и «повторная» христианизация не приносила в Перу результатов, сравнимых с Новой Испанией. Достаточно высокий уровень этнической консолидации и сознания государственности, свойственный инкам-кечуанцам, специфические природно-географические условия, определявшие характер расселения основной массы креолов и метисов в прибрежных районах, а кечуанского крестьянства — в горах, сохранение традиционной общины во главе с князьками-кураками — все это обусловило глубокий разрыв между двумя этнокультурными пластами, разрыв, который со временем не только не уменьшался, но и стал истоком культурного дуализма, наложившего особый отпечаток на всю жизнь Перу.

Крестьянская община кечуа стала хранительницей древних обычаев, морали, языка, фольклора, включавшего уже также и элементы метисированной культуры. Метисация населения в прибрежной зоне и в городах порождала большое разнообразие новых форм. Самыми выдающимися представителями смешанной культуры, хотя и различной образованности и различной судьбы, стали Фелипе Гуаман Пома де Айала и Инка Гарсиласо де ла Вега, каждый по-своему зафиксировавшие высокую жизненность самосознания коренных жителей. Одновременно они были предвестниками будущих путей развития. «Подлинные комментарии» Гарсиласо де ла Вегги, как это обнаружится в XVIII в., стали важным фактором развития сознания кечуанцев и деруанцев в недрах колониального общества.

Основные тенденции официальной культурной жизни Перу в XVII в. были связаны с деятельностью вице-королевского двора и церкви, однако если политика имперского испанизма была единой на всей территории Испанской Америки, то идеологическая ситуация в разных районах имела определенные различия. В перуанской церкви противоречия между испанцами и креолами не достигали такой остроты, как в Мексике, тем не менее и здесь «метисация» духовной сферы стала заметным явлением. В первой половине XVII в. получает уже достаточно широкую популярность культ Девы Копакабанской, весть о «чудесном явлении» которой в маленьком индейском поселке на берегу озера Титикака, видимо, не случайно разнеслась по колонии как раз в год Лимского собора под руководством Торибьо Магровехо (в Мексике культ Девы Гваделупской родился при архиепископе-устроителе Сумарраге). Итогом менее напряженной обстановки внутри церкви было и лояльно воспринятое испанской верхушкой появление в первых десятилетиях XVII в. целой группы креольских святых, хотя официальная канонизация их произошла намного позже.

Особое значение имел культ св. Росы Лимской — монахини-креолки Исабель Флорес и Олива, прославившейся иступленными самоистязаниями. Для пародно-религиозного сознания она стала покровительницей Лимы, а впоследствии канонизированная первой среди креольских святых (в 1670 г.), она была провозглашена покровительницей Америки, Индии и Филиппин. Креольскими святыми стали сам Торибьо Магровехо, миссионер Франсиско Солано, изображавшийся в иконографической традиции с кечуанским музыкальным инструментом чарранго в руках, мулат по крови Мартин де Поррес. Агнографическая креольская тематика была определенным фактором духовной унификации раздробленного Перу.

Главными центрами культуры (помимо Потоси, Уанкавелики, Чаркас) стали Лима и Куско, олицетворявшие собой всю духовную и эстетическую разностильность Перу. Лима в XVII в. превратилась в символ имперского испанизма, в город кричащей роскоши, официального стиля, университетской схоластической учености и одновременно в центр формирования демократической креольской культуры, в которую вносили свой вклад все этнические слои, в том числе негры и мулаты. В Куско, бывшей твердыне инков, испанские дома вырастали на фундаментах древних строений, здесь все носило отпечаток кечуанской культуры. Еще более значительным воздействием кечуанской эстетики оказывалось в глубинных районах Центральных Анд, где испано-креольская традиция всегда оставалась поверхностным слоем, едва прикрывавшим мощный коренной пласт. Разностилье, многообразие метисированных форм, в которых преобладали те или иные начала, стали обнаруживаться ко второй половине XVII в. — времени первичной консолидации креольской культуры.

Последние два десятилетия XVI в. и первые десятилетия XVII столетия были исходными рубежами этого процесса, когда вести о сказочной стране гнали за океан искателей удачи, среди которых были и деятели культуры. На рубеже столетий в Лиме и в Куско работали сын знаменитого художника Алонсо Санчеса Козльо живописец Педро Рейнальдо Козльо (он написал портрет св. Франсиско Солано на смертном одре), ученик Микеланджело, итальянец Матео Перес де Алесио, сын которого стал видным креольским поэтом, итальянцы-маньеристы Б. Битти и А. Медоро (Медоро — автор портрета св. Росы Лимской на смертном одре) и др. В Доме комедии оживленной и светской Лимы приезжие труппы ставили пьесы Лопе де Веги и Лопе де Руэды.

В литературе переходного периода работало также немало испанских «паломников», стекавшихся в Перу в поисках доходного дела, лицензий на разработку рудников (так называемых «шахтеров»), вакансий при дворе или епископате.

Вице-короли выступали в роли меценатов, нередко и сами были стихотворцами, иногда и талантливыми, как маркиз де Монтескларос (годы правления — 1608—1615) или принц де Эскилаче (1615—1621).

Франсиско де Борха и Арагон, принц де Эскилаче, человек широкой гуманистической образованности, знаток античной и итальянской литературы, друживший с Лопе де Вегой, ни разу не упомянул в своих произведениях ни Перу, ни Америки вообще, тем не менее его влияние, по мнению исследователей, сказывалось в Перу до конца столетия¹.

Своеобразным порождением перуанского «поэтического абсолютизма» (как писал Луис Альберто Санчес, перефразируя понятие просвещенного абсолютизма) стали поэтические академии на манер итальянских, возникавшие и распадавшиеся на протяжении всего столетия. Первая из таких корпораций придворных поэтов — Южная Академия — существовала в 10—20-х годах в Лиме при университете Сан-Маркос (возможно, она возникла еще на исходе XVI в.).

О ее существовании известно из стихотворного пролога к книге поэта-«шахтера», скитальца и одно время цензора инквизиции Диего Мехиа де Фернанхилья (Diego Mexía de Fernangil, около 1550—после 1617) «Первая часть Южного Парнаса, содержащая любовные сочинения» («Primera parte del Parnaso Antártico de obgas amatorias», 1608). Анонимный автор пролога «Речь в похвалу поэзии», написанного от лица некой дамы, которая в галантно-петраркианском духе воспевала достоинства Фернанхилья, клялась ему в вечной любви (есть предположения, что пролог сочинил сам Фернанхилья), рассказывал об участниках Южной Академии, среди которых, кроме самого предмета ее обожания, были Диего Давалос и Фигероа, Педро де Онья, Диего де Охеда и др.

Эти имена (помимо других, «некорпорированных» перуанских

поэтов, произведения которых утрачены) приводились в конце пролога. Произнося хвалу поэзии как высшему выражению человеческого духа, автор кратко обрисовывал ее историю от древности до современности, когда, заключал он, «Аполлон проник и на наши земли»².

Меньший интерес представляла сама книга Фернанхили, содержащая переводы «Геронид» Овидия. Во «Вторую часть Южного Парнаса», законченную к 1617 г., но неизданную, автор включил, помимо двух сотен сонетов на темы жития Христа, произведения, касавшиеся перуанских тем. Так, «Эпистола», предварявшая «Эклогу Бог-Пан» (эклога писалась для празднеств Тела Христова в Потоси, и один из персонажей-пастухов был индейцем, принявшим христианство), воссоздавала эпизоды конкисты, соперничество инкских кланов, жестокость испанцев и была пронизана профетическими мотивами: «Древние варвары, ступавшие по земле, по которой теперь ходят христиане, где вы? Куда ушли те, кто возводил эту крепость?..» И далее, обращаясь к «глухому и грешному народу Испании»: «Не догадываются они, что тот, кто отдал им королевства Индий, своей властью может забрать их снова...»³.

Поэтом-«шахтером» и военным был испанец Диего Давалос и Фигероа (Diego Dávalos y Figueroa, ок. 1555 — начало XVII в.), на досуге составлявший свою «Звездную смесь» («Miscelánea austral», 1602). В форме диалогов здесь обсуждались самые далекие друг от друга темы: от любви до происхождения инков, их ритуалов, флегматичности характера индейцев, мифологических персонажей кечуанского пантеона. Давалосу и Фигероа принадлежит также галантная поэма «Защита дам» («La Defensa de las damas», 1603).

Поэтом переходного времени был и Хуан Мирамонтес и Суасола (Juan Miramontes y Zuázola, вторая половина XVI—XVII в.), военный, участник множества походов и авантур в пиратской войне последней четверти XVI в. В строе его эпической поэмы «Южное оружие» («Armas antárticas»), написанной королевскими октавами между 1608—1615 гг. (издана в 1921 г.), сливались две жанровые модели — исторической хроники и ренессансной эпопеи, воспринятой через опыт Алонсо де Эрсильи. Повествованию Мирамонтеса и Суасолы, начинавшемуся с истории конкисты, пленения инки Атауальпы и гражданских войн, оригинальное звучание придавала его лексика бывалого солдата. Взгляды поэта, который называл папу «заместителем бога», а короля — «лейтенантом всевышнего», были совершенно свободны от религиозного догматизма, типичного для эпохи контрреформации; так, пиратов-лютеран, грабивших берега Панамы, Перу, Чили, он рассматривал как равных в своем героизме соперников. Близкий к Эрсилье в сочувственном отношении к индейцам, он сожалел о гибели Атауальпы, осуждал казнь Тупака Амару. Произведение отличалось невероятным эклектизмом мифологий, культурных источников, персонажей, отражавшим мозаичность Нового Света. Одна из вставных новелл содержала исто-

рин о Дафне и Андромеде, которые рассказывал... негр, чтобы объяснить происхождение королей Эфиопии. Другая вставная история содержала сюжетную вариацию легенды о трагической любви Куси Коильюр и Чалькучима, ставшей источником кечуанской драмы «Апу-Ольянтай» (см. ч. IV, гл. 2). Знаменитый военачальник инков Руминьяуи, пытавшийся оказать конкистадорам сопротивление, оказывался у него пророком, который (в соответствии с клишированным сюжетным ходом) предрекал все, что произойдет в вице-королевстве Перу, вплоть до правления маркиза де Монтес-кларос, которому и была посвящена поэма.

На фоне испанских поэтов-«шахтеров» и солдат иной тип литератора являл собой Педро де Онья (Pedro de Oña, около 1570—1643?), креол по рождению и культуре.

Родился Онья в Чили, в испанском поселении Анголь, отец его погиб в стычке с индейцами, а отчимом стал родственник бывшего вице-короля Перу Гарсиа Уртадо де Мендосы, маркиза де Каньете, усмирителя Чили во времена Эрсильи. С этим обстоятельством был связан переезд в Лиму. В лимском университете Сан-Маркос Онья учился теологии и получил звание лиценциата; его поэтическая одаренность проявилась рано и бурно, за несколько месяцев молодой поэт написал и издал в 1596 г. обширнейшую эпическую поэму «Укрощенный арауканец» («El Ataucó domado»), посвященную своему высокородному родственнику дону Уртадо де Мендосе.

По поэтическим интересам Онья был близок своему современнику из Новой Испании Бернардо де Бальбуэне; как и Бальбуэна, он находился на границе идейно-эстетических тенденций Ренессанса и новой эпохи. Но особенно ярко выступают черты Педро де Оньи — человека и поэта — при сопоставлении его с Эрсильей, в котором он не без оснований видел не только великого предшественника, но и своего соперника. Онья пускался в спор в первых строках. «Кто осмелится рассказывать об Арауканце после великолепнейшей „Арауканы“?» — спрашивал он и пояснял, что решился на это только потому, что не мог спокойно перенести, как «такой славный автор» умышленно замолчал подвиги маркиза де Каньете, надеясь «закрыть двери его славы, которые я настезь распахиваю»⁴.

Эрсилья, чуть было не погибший из-за Гарсиа Уртадо де Мендосы, почти вовсе не упомянул о маркизе, походя назвав его «поспешливым молодым капитаном». Дело было далеко не только в личных отношениях, но и в том, что его концепция истории как игры фортуны ставила в равное положение как лагери противников в целом — испанцев и арауканцев, так и отдельные личности независимо от их происхождения. Эта концепция исключала «божественного героя» и неподвижное провидение и в этом смысле была родственна концепции Берналя Диаса дель Кастильо, хотя и по принципу контраста. У Диаса дель Кастильо все были равными субъектами истории, ее творцами, у Эрсильи все были равными объектами воздействия ее стихийных сил, ее жертвами.

ARAVCO

DOMADO.

COMPVESTO POREL

Licenciado Pedro de Oña, natural de los
Infantes de Engol en Chile, Colegial del
Real Colegio Mayor de San Felipe, y
San Marcos, fundado en la Ciu-
dad de Lima.

DIRIGIDO A DON HVRTADO

de Mendoza, Primogenito de don Garcia Hur-
tado de Mendoza; Marques de
Cahete, &c.

Año,



1605.

CON PRIVILEGIO,
En Madrid, por Iuan de la Cuesta.

Vendese en casa de Francisco Lopez.

Титул первого издания поэмы «Укрощенный арауканец»
Педро де Онья, 1605 г.

Совершенно иное видение у Оньи, который в пору кризиса ре-
прессивной идеологии обожествлял «принца» как носителя сил про-
видения. За, казалось бы, сугубо личными мотивами (желание
услужить родне) скрывался спор мировоззрений.

Резко различными оказывались и художественные миры. Спо-
рили уже заголовки поэм — «укрощенный арауканец» был очевид-
ной апттизой «неукрощенному арауканцу», о котором писал
Эрсилья в первой строфе первой песни. Неукрощенный арауканец
был равным и героическим участников в споре неисповедимых сил
истории, укрощенный индеец склонялся перед победоносно шество-
вавшим маркизом, которого поэт представлял то «печным отроком»,
то в образе карающего архангела, то строгого, но справедливого

отца туземцев. По сути дела, Педро де Онья написал не поэму на темы войны с арауканцами, а стихотворную биографию маркиза де Каньете, выходящую и за пределы периода событий в Чили.

Часть, касающаяся войны в Чили, строилась на сюжетной основе «Арауканы» (иногда поэт отсылал читателя за более подробными сведениями непосредственно к поэме Эрсильи), но отношение к индейцам было резко различным. В соответствии с рыцарским этикетом Онья осуждал «излишества» испанцев и их алчность, вспоминал иногда о «грустных индейцах», которые «в конце концов были людьми из плоти и кожи», но в основном преобладал тон холодного отвращения к «арауканской каналье».

Но имелись у Оньи и свои преимущества. Эрсилья был испанцем, совершившим военный вояж за океан, Онья — креолом, великолепно знавшим свой мир, и это сказывалось на его описаниях обычаев и празднеств, отношений испанцев и индейцев, хозяйственной жизни. Отец Оньи, убитый индейцами, был захватчиком, а сам поэт родился здесь, и здесь была его родина. Он писал в прологе, что на создание поэмы его подвигло не только желание восстановить славу маркиза де Каньете, но и стремление «послужить как-то земле, на которой я родился...». Не случайно Онья говорил о «чилийцах» — название, которое станет этнонимом и которого не знал Эрсилья, изобретатель этнонима «арауканец». Но психология креола еще не могла совладать с фактом «двойной» родины (индейской и креольской), и вся необычность ситуации выступала в строках, где поэт уверял в достоверности сведений о войне, которые он получил от индейцев:

Об этом я узнал от многих из них,
ибо я был в их стране, моей любимой родине...⁵

В XIII песне Онья, используя прием античной и ренессансной эпики, описывал пророческие сновидения индеанки Кидоры, которая провидела последующие деяния маркиза де Каньете. В этой части, скорее напоминавшей версифицированную хронику (песни XIV—XIX), рассказывалось о подавлении мятежа креолов в Кито из-за налогов и о борьбе с английским пиратом Хоукинзом, который опустошал Тихоокеанское побережье в 90-х годах XVI в. Вторая часть «Укрощенного арауканца», обещанная Оньей, так и не была написана.

Полностью соответствовали идейным устремлениям и художественным интересам поэта. Наибольших результатов Онья добивался не в воссоздании героики сражений, а в описаниях природы и в лирических отступлениях. Формализованный и канонизированный в духе средневекового этикета образ маркиза вполне сочетался с маньеристским рисунком и прециозными образами. Талантливый лирик и импровизатор, Онья использовал штампы ренессансной идиллии «индейской любви», созданной Эрсильей, но его любовные сцены были лишены гармоничности, акцент переносился на фор-

мальную красоту жеста и на чувственное начало. Такова по-скульптурному великолепная сцена купания в жаркий день Кауполикана и Фрезии. Внимание поэта концентрируется на описании атлетического сложения Кауполикана, бросающегося в источник; по контрасту с ним изображается сбрасывающая тунику жепственная Фрезия, на которую загляделся Феб (V песнь). Изощренность рисунка вполне соответствовала тональности придворной жизни, которой жил Онья. В то же время прециозность и орнаментализм образов, стремление к эстетизации и формальному совершенству, свойственные Онье, предвещали дальнейшие пути развития поэзии, формирование своеобразного стиля «лименъизма» (от названия столицы Перу Лимы) с характерным для него духом чувственности, фривольности, куртуазности.

Изданная в Лиме поэма неожиданно была арестована под предлогом того, что она не прошла церковной цензуры. Подлинная же причина состояла в том, что Онья, рассказывая о смуте в Кито, не только затронул болезненную тему «креольского недовольства», но и, более того, вспомнил о «невежественных священниках», участвовавших в беспорядках. Фактически поэма стала известна читателям только в испанском издании 1605 г., выходу в свет его способствовал сам дон Уртадо де Мендоса.

Не удовлетворившись этим поэтическим монументом, маркиз инспирировал целую группу крупных испанских писателей на создание коллективной пьесы «Некоторые из многочисленных подвигов дона Гарсии Уртадо де Мендосы», в основу которой была положена поэма «Укрощенный арауканец». Но сочинение, в написании которого участвовали Хуан Руис де Аларкон, Гильеп де Кастро, Антонио Мира де Амескуа, Луис Велес де Гевара, не обладало ни одним из достоинств, свойственных произведениям этих писателей. Лопе де Вега, очевидно обиженный тем, что он не был включен в группу сочинителей коллективного пагегрифа, написал на основе «Укрощенного арауканца» Оньи одноименную пьесу. Характерно, что наибольшее внимание Лопе де Веги привлекли как раз те эпизоды у Оньи, где он выступал в качестве поэта-маньериста.

Вслед за «Укрощенным арауканцем» Онья, ведущий активную жизнь чиновника и придворного поэта, регулярно издавал новые произведения, в которых проделал общую для испаноамериканской поэзии эволюцию — от ренессансного стиля и маньеризма к барокко, прежде всего в его культеpианистской ипостаси, хотя к самому Говгоре по неизвестным причинам Онья относился критически. Онье принадлежат версифицированная хроника «Землетрясение в Лиме» («Temblor de Lima», 1609), генеалогическая поэма «Васауро» («Vasauro», 1635), посвященная вице-королю графу де Чинчон, поэма «Игнатий Кантабрийский» (Ignacio de Cantabria, 1636) об основателе ордена иезуитов и одна поэма на религиозную креольскую тему — «Королевская песнь» («La Canción Real»), посвященная св. Франсиско Солано.

Креолом по духу и по культуре был Диего де Охеда (Diego de Hojeda, 1571—1615), наметивший своей поэмой «Христиада» («*Cristiada*», 1611) новую важную линию развития — религиозную, связанную с контрреформационными духовными течениями и в то же время ставшую важнейшим каналом выражения зрелого креольского самосознания.

Диего де Охеда родился в Севилье, в юности приехал в Лиму, где вступил в доминиканский орден, достиг достаточно высоких постов, был приором монастырей в Лиме и в Куско, затем по неизвестным причинам его религиозная карьера оборвалась, и он был сослан простым монахом в провинциальный город Уануко, где и умер.

Диего де Охеда принадлежал к кругу поэтов Южной Академии, был в дружбе с Диего Мехиа де Фернанхилем и Педро де Оньей. Общие интересы определили характер его поэмы, в которой соединялись библейская тема, воздействие испанской мистической поэзии, античной и итальянской ренессансной эпикки (Вергилий, Данте, Ариосто, Тассо, Боярдо). Не претендуя на теологические новации, поэт-монах, отличавшийся умеренной религиозностью, рассказывал в героических октавах евангельский сюжет от тайной вечери до распятия. Стремясь разнообразить сюжет, Охеда детализировал известные сцены, интерпретировал их с помощью аллегорических образов, в чем и обнаруживались его поэтическая индивидуальность, богатое воображение и склонность к языковому орнаментализму. Как и в живописи барокко, канонические сюжеты сочетались с новым знанием о человеке, умением постигать его психофизическую жизнь. Сцены распятия Христа, отмеченные скульптурностью пластики и натуралистической акцентировкой моментов мучения плоти, — наиболее сильные в поэме. В повествование изредка вторгались аллюзии, связанные с Новым Светом, однако связь поэта с перуанской реальностью выступала скорее в «креолизированном» природном фоне действия, как это считал Рива-Агуэро, тщательно зафиксировавший все моменты, сближавшие библейский пейзаж поэмы с реальным, — американским⁶. Еще более безусловную связь с местной жизнью имела типичная для всего круга поэтов Южной Академии метафорика, порожденная темой богатств недр Перу: «духовные шахты», «богатые шахты души» и т. п. «Шахтерская» метафорика была своего рода полемическим откликом на идеи «слабости» американской природы и ограниченных творческих возможностей креолов и их опровержением.

К этому поколению поэтов относился и анонимный автор эпистолы в адрес Лопе де Веги, известной под названием «Письмо Амарилис — Белардо». Эпистола, написанная терцетами в классической овидианской традиции, стала известна благодаря тому, что Лопе де Вега включил ее в сборник своих произведений «Филомена» («*La Filomena*», 1621) вместе с ответной эпистолой «Белардо — Амарилис». И поныне ведутся споры об авторстве куртуазно-любовного

послания от имени женщины. Возможно, оно действительно было написано перуанской монахиней, внучкой конкистадора, томившейся от скуки в провинциальном городке Леон-де-Уануко и мечтавшей о почти нереальном возлюбленном за океаном. Одаривая возлюбленного души всеми богатствами мира, Амарилис отдавала себе отчет, что им не суждена встреча, и не только из-за разделявшего их расстояния, но и потому, что она в отличие от Белардо, склонного к «земной красоте», вела беседы с небом, где когда-нибудь у них будет возможность насладиться общением.

Очевидно, Лопе де Вега не сомневался, что автором письма была женщина, и он со смиренной благодарностью принимал ее платонические чувства, выражал готовность отвечать духовной любовью и сообщал, что решил навести порядок в своей жизни, приняв сан священника и уйдя от мирской жизни. Об этом Лопе де Вега писал как раз накануне своей последней любви — к Марте де Неварес, актрисе и тоже поэтессе, которой он дал поэтическое имя своей перуанской корреспондентки — Амарилис. Редко где, как в этой переписке, так остро ощущалось, и именно потому, что затрагивались интимные чувства, сколь далеки друг от друга два мира (Лопе де Вега писал: «Теперь я верю, Индейская Амарилис, что я умер, ибо ты мне пишешь из другого света»)⁷, сколь они различны (Амарилис писала о «моей родине», а Лопе о «вашей родине»). В то же время в этой переписке нашла яркое выражение не раз высказывавшаяся Лопе де Вегой его пророческая вера в будущее нарождавшейся в Америке литературы:

Но отрицно, есть таланты в Испании...

Но те, что рождает южный климат,

столь изощренны, столь значительны во всем!⁸

Нет сомнений, что эти строки имеют полемический подтекст и направлены против идей о том, что в тропическом климате не могут развиваться творческие способности. Испанский драматург имел много друзей-литераторов в Перу, и в своем «Лавровом венке Аполлона» (1630) он назвал девять имен перуанских писателей и среди них — братьев де Леон Пинело, Родриго Карвахала и Роблеса, Бернардино де Монтойю, в том числе и Амарилис, правда, о забытой возлюбленной было сказано, что она живет в Боготе.

Поэты креольской ориентации довольно сильно отличались от предшественников как по тематике (преобладание локальной темы над универсализмом), так и по стилю (параσταση элементов культуранистской речи, концептизма).

Двойные испано-креольские корни Родриго де Карвахала и Роблеса (Rodrigo de Carvajal y Robles, вторая половина XVI в. — около 1650), испанского офицера, участника экспедиций против индейцев и сражений с пиратами, сказались в том, что он писал «Героическую поэму о штурме и взятии Антекеры» («Poema heroico del asalto y conquista de Antequera», 1627) на сюжет из европейской

истории и в то же время одно из самых любопытных сочинений о жизни Лимы первой половины XVII в. — «Праздник в городе Волхвов Перу в честь рождения светлейшего принца дон Балтасара Карлоса Австрийского, нашего повелителя» («Fiesta que celebró la ciudad de los Reyes del Perú al nacimiento del serenísimo Príncipe don Baltasar Carlos de Austria...», 1632).

Это описательная поэма, посвященная сыну вице-короля графа де Чинчон и представляющая собой типичный образец поэзии «на случай», замечательна насыщенностью и красочностью праздничной карнавальной картины. Возможно, посвящение ее ребенку определило безыскусность, детальность и занимательность описаний, яркий и контрастный колорит, вместе с тем поразительное разнообразие лимского карнавала, в котором смешивались люди всех цветов кожи, фантастические убранства, звучала музыка на самых неожиданных инструментах — сама «барочность» колониальной жизни порождала сложную мозаику художественной картины. Вице-король, изукрашенный брильянтами каждый «со звезду», вице-королева, сияющая, подобно луне, архиепископ, бросающий в толпу сладости, Полифем, Язон, Марс, св. Роса Лимская, Камоэнс, Лопе де Вега и Гонгора в виде фигур на карнавальных повозках, взрывающиеся петардами фигуры Лютера и Магомета, колонны индейцев, метисов, мулатов — людей «смешанной природы», которые ставят аллегория о Троянской войне, «негры-креолы», которые, «желая дать понять, что они не крокодилы, а люди», на свои деньги, как кабальеро, организуют бой быков, где демонстрируют чудеса храбрости и ловкости... Карнавал, во время которого, как писал Карвахаль и Роблес, «слуги и пажы становились хозяевами» и «величие Перу объединяло люд низкий и знатный»⁹, переплавлял различные традиции в формы креольской культуры.

Только в XX в. благодаря архивным розыскам был возрожден отмеченный Лопе де Вегой поэт Бернардино де Монтойя (конец XV—середина XVII в.), креол родом из Чили, писавший:

О Чили, непобежденная, но обитаемая испанцами,
сладкая моя родина,
чей печный образ стоит у меня перед глазами,
родина, залитая кровью!¹⁰

Поэтическая карьера чиновника Монтойя началась с версифицированных «донесений» вице-королю, названных им «Провинция Кончукос. Донесения первое, второе, третье», где он выступил защитником индейцев. Обращаясь к вице-королю от имени старой индейки, олицетворявшей собой всю провинцию, он сообщал о безобразиях, насилии коррехидоров и судей, об издевательствах над крестьянами, о грешности духовных пастырей. В дальнейшем им были написаны сонеты, стихи «на случай» и пространные «Песни», среди которых креольская «Песнь реки Лима», пронизанная историческими аллюзиями и размышлениями о преходящем времени.

По-своему отразился переходный период и в прозаических жанрах, прежде всего в хрониках, которые значительно отличались от тех, что были связаны с непосредственными событиями конкисты. Очевидно, что существенное влияние на всех хронистов Перу оказал труд Хосефа де Акосты с присущим ему стремлением к историко-культурному и философскому обобщению всего опыта столкновения двух миров и осмыслению своеобразия Америки.

К этому ряду сочинений относятся хроники монаха-иезуита Бернабе Кобо, мальчиком-сиротой приехавшего в Новый Свет и после странствий по континенту обосновавшегося в Лиме. Основное внимание в его изданной в 1890—1893 гг. «Истории Нового Света» («*Historia del Nuevo Mundo*») уделяется природе, географии и натурфилософским вопросам. Значительная по содержащимся сведениям и по своим литературным достоинствам хроника была написана чиновником и священником, испанцем Фернандо де Монтесиносом, прибывшим в Перу в конце 20-х годов. Его «Записки об исторических и политических древностях Перу» («*Memorias antiguas historiales y políticas del Perú*»), как и принадлежащая Педро Мехиа де Овапдо «Овадинна», («*La Ovandina*», 1621), генеалогическое сочинение, отличающееся чертами художественности и ярко выраженным индивидуализмом авторской позиции, относятся к испанской ветви развивающейся перуанской словесности. Ярким выражением нарастания иных, креольских настроений стали сочинения Антонио де Леона Пинело, одной из самых примечательных фигур культуры XVII в.

Родился Антонио де Леон Пинело (Antonio de León Pinelo, 1595—1660) в Вальядолиде в семье португальских евреев, бежавшей от преследования инквизиции (дед писателя был сожжен в Лиссабоне) сначала в Испанию, а затем уехавшей в Новый Свет. Учился он в Лиме, стал юристом и прославился как эрудит, работал вместе с Солорсапо и Перейрой над составлением свода законов Индий, бывал в Испании, где стал другом Аларкона и Лопе де Веги. Антонио де Леон Пинело принадлежат трактаты на самые далекие и необычные темы — от индейского права до свойств шоколада или о женских накидках, библиографические своды и т. п.

Главным трудом его жизни стала изданная только в 1943 г. хроника-трактат «Рай Нового Света» («*El Paraíso del Nuevo Mundo*») — произведение, переполненное небылицами и сведениями о всякого рода необычных и поразительных явлениях в Америке, об аномалиях и тайнах тропической природы и призванное по его идее материализовать и утвердить как явь давнюю метафору «рая Нового Света».

В первой части Леон Пинело рассматривал сведения о местонахождении земного рая из Библии, трудов средневековых теологов и сопоставлял их с известными ему мифологическими преданиями мексиканских и перуанских индейцев о древних эпохах и с доступными археологическими данными. Во второй части он развивал и

обосновывал идею о том, что «телесное и подлинное место рая — в амазонской сельве», четыре реки, упоминающиеся в Библии, — это Амазонка, Рио-де-ла-Плата, Ориноко и Магдалена; огненный меч, охраняющий вход в рай, — это стена андских вулканов и вершин, и именно здесь после грехопадения первоначально развивалась жизнь людей (древние перуанские сооружения, как он полагал, могли соорудить только допотопные гиганты). В итоге рассуждений Леон Пинело приходил к выводу, что перволюди, жившие в Америке, в Ноевом ковчеге попали в Азию, а затем северным путем вернулись в Америку.

С трудом Леона Пинело, использовавшего труды Акосты, Кабельо Бальбоа, Монтесиноса, Давалоса и Фигероа, давние религиозно-культурологические теории совершали полный оборот: не пришельцы из Старого Света принесли культуру в Америку, а, наоборот, человек пришел в Европу из Америки, которая ныне стала родиной креолов.

Еще более ярким примером креольского патриотизма было сочинение Антонио де ла Каланчи в жанре монастырской хроники.

Как правило, монастырские хроники писались, чтобы превознести роль того или иного ордена в христианизации индейцев, однако нередко история монашеского ордена была лишь поводом для излияния чувств к родине, описания ее природы, климата, для философских и культурологических размышлений и полемических сопоставлений своего мира со Старым Светом. Именно такой и была вышедшая в Барселоне в 1638 г. хроника Антонио де ла Каланчи (Antonio de la Calancha, 1584—1654), знатного креола из Чукисаки, в юношеском возрасте вступившего в орден августинцев, занимавшегося миссионерством в Боливии, а затем обосновавшегося в Лиме.

В первом томе — «Морализованная хроника провинции Перу и ордена святого Августина» («Crónica moralizada de la provincia del Perú y del orden de San Agustín») — история ордена доводилась до конца XVI в., во втором томе — «Морализованная хроника ордена святого Августина в Перу с примечательными событиями в этой монархии» («Crónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú con los sucesos...») — история ордена вообще сходилась на нет и на первый план выступала та тема, что исподволь занимала центральное место и в первой книге, — описание природы Перу, географии, климата, флоры, фауны, причем, как и у Леона де Пинело, с акцентом на чудесных, необычных, аномальных явлениях. Все объединялось полемическим утверждением не только равенства Перу и перуанцев с другими странами и народами, но и их всеческих преимуществ.

Как и Леон де Пинело, Каланча, в сознании которого папская вера в чудеса соединилась с ученой схоластикой, а природный дар слова со стремлением к витиеватому стилю, продолжал разработку традиции аркадического изображения Нового Света, теперь уже главным образом только Перу, паходящегося под покровительством

св. Августина, протектора «духовных шахт родины» (по мнению Каланчи, первопоселенцами страны были татары, потомки одного из внуков Ноя, в доказательство чего он сопоставлял орду и кечуанскую общину — айлью, писал об инках как устроителях новых законов и морали т. д.). Ссылаясь на всю испаноамериканскую традицию от Колумба и Педро Мартира до Хосефа де Акосты и испанского историка Алтонио де Эрреры, Каланча пускался в самые невероятные изыскания, чтобы объяснить все преимущества перуанской «земли обетованной», «сада наслаждений и вечной весны». «Планеты и знаки здесь веселого вида и потому благоприятно влияют на богатства природы»¹¹, обеспечивают умеренность климата, богатство и разнообразие фауны, флоры и недр, не сравнимых ни с Европой, ни с Азией, писал Каланча. В апологии Перу звучал голос приниженного креольского общества, ревниво стремившегося реабилитировать и утвердить самооценку своего мира.

Опираясь на те же, что и противники креолов, идеи природно-географического детерминизма и ссылаясь на Аристотеля, Гиппократа и др., Каланча писал о благоприятном воздействии перуанского климата на физические и душевные качества перуанцев, об их преимуществах перед европейцами и азиатами, причем относилось это не только к перуанцам испанского происхождения, но и ко всем креолам — неграм, мулатам, метисам. «Пусть не думают, что эти земли и это небо создают людей без души или без разума»¹², напротив, люди здесь хороши фигурой, красивы лицом, приятны манерами, чистоплотны, любят роскошь и украшения, быстры умом, не говоря уже о креолах, которые своими талантами превосходят испанцев. И подводил итог: «Таланты этой земли обычно значительней, чем в большинстве стран Европы»¹³. Особую тему составлял «грустный индеец». Считая коренное население основой Перу, Каланча протестовал против алчности помещиков и эксплуатации индейцев в шахтах Потоси.

Важное место в его хронике занимали панегирическая тема перуанской церкви, ее богатства, роскоши и всякого рода преимуществ (даже монахины поют здесь лучше, чем в Испании) и креольская агиография. Каланча был среди первых, кто подробно изложил легенду о Деве Копакабанской, явившейся на берегу оз. Тигикака обедневшему инке дону Франсиско Тито Юпанки. Вдохновленный небом, он загорелся идеей создать скульптурный образ Девы Марии. Но у индейца получались лишь уродливые истуканы, и в конце концов бог, выступив в качестве скульптора, помог довести ему дело до конца, в результате чего и произошло явление Девы Копакабанской, поразившей всех небесной красотой.

Пользовавшаяся широкой популярностью и в Новом Свете, и в Европе (она, в частности, стала источником сюжета ауто П. Кальдерона де ла Барки «Заря Копакабаны» на тему о победе христианства над язычеством), хроника Антонио де ла Каланчи стала важным фактором развития креольского самосознания и утверждения



Хуан де Эспиноса Медрано («Лунарехо»)

в Перу нового типа деятеля культуры — креола. Как и повсюду, рост креольского самосознания сопровождался в плане идеологическом углублением тенденций религиозно-духовной автопомизации, а в плане художественном — все более широким распространением эстетики барокко.

Среди первых авторов, с которыми связывается начало активного развития поэзии кульτεραлистского «темного» стиля в Перу, обычно называют креола Хуана де Айльона (Juan de Ayllón, ок. 1604—?), автора «Поэмы о празднике в честь канонизации двадцати трех великомучеников Японии» («Poema de las fiestas que hizo el convento de S. Francisco de Jesús de Lima y la canonización

de los 23 mártires del Japón», 1630). Однако по-настоящему новый стиль, изобилующий реминисценциями из Гонгоры, Кеведо, Кальдерона, утверждается в 40-х годах, которые представляет творчество августинца Фернандо де Вальверде (Fernando de Valverde, конец XVI в. — ?). Он был автором ряда версифицированных хроник и множества религиозно-мистических произведений на креольские темы. Среди них репрезентативна «Часовня нашей сеньоры Конакабанской в Перу» («El Santuario de Nuestra Señora de Coracabana en el Perú», 1641), написанная в пасторальной тональности (Дева Мария — «священная Амарилис, перуанская пастушка»), в «сверхтемном» — ультрабарочном стиле и с рискованными метафорами (Дева Мария — сирена).

Видным выразителем идеологии креолизма и креольского стиля стал сын ученика Микеланджело, итальянского живописца, укореившегося в Перу, Адриан де Алесио (Adrian de Alecio, ?—1650). Он был автором цикла, посвященного креольскому святому мулату Мартину де Поррес, и опубликовал в Испании поэму «Ангелоподобный» («El Angélico», 1645) о Фоме Аквинском. В прологе к поэме, посвященной «царственной родине» — Перу, он утверждал, что поэзия для креолов — не запретный плод, а Перу — не Адам, и заканчивал ее панегириком креольским талантам (Акосте, Каланче, Охеде).

Отчетливо прозвучали креольские умонастроения в творчестве Диего де Леона Пинело (Diego de León Pinelo, нач. XVII в. — ?), младшего брата автора хроники «Рай Нового Света». В 1648 г. в «Апологетической речи в защиту Лимского университета» он вступил в спор с европейским гуманистом Юстом Липсием, который в своей давней апологии европейской учености похода задел Америку: «Куда же отправиться дальше? Обратить взоры в Новый Свет? Но там нет ничего, кроме варварства»¹⁴. В ответ Диего де Леон Пинело утверждал величие Лимского университета и талантливость креолов, которым «в остроте ума нечего завидовать жителям иных частей земли»¹⁵. В дальнейшем Д. де Леон Пинело выступал как типичный придворный стихотворец, а в 1670 г. опубликовал сонет на тему, волновавшую тогда креолов, — о капопизации Ватиканом св. Росы Лимской.

Испанец Карвахаль и Роблес, уроженец Перу Каланча, португальские евреи братья де Леон Пинело, итальянец Алесио — все они независимо от происхождения были уже креолами, посетителями нового сознания, развитие которого питалось глубинными этносоциальными процессами. В середине века в Перу происходит определенная консолидация креольской культуры, сопровождавшаяся переориентацией с ренессансных духовно-эстетических тенденций и маньеризма на эстетику барокко, которая получала особую, хотя и не столь резко выраженную, трактовку, как в Новой Испании.

Испано-креольское барокко Лимы отражало разноязыкий и пестрый в этническом отношении мир столицы, его особую, связанную

с влиянием вице-королевского двора и придворных кругов сенсуально-куртуазную атмосферу «лименнизма». Иной, много более сдержанный характер носило барокко в Куско, где новая архитектура стала складываться после землетрясения 1650 г. Титапизмом и мощью форм, унаследованных от инкской строительной традиции, отличались церкви горных селений, в декорировании которых мастера-индейцы обращались к исконным приемам резьбы по камню. В живописи, решающее воздействие на развитие которой оказывают голландские живописцы, Мурильо, Сурбаран, Веласкес, возможности проникновения индейской эстетики были очень ограниченными, а местная тема возникала едва приметными знаками (например, элементы местной природы или детали индейской одежды в произведениях на евангельские сюжеты).

В то же время в Куско в середине века складывается школа «метисской» религиозной живописи, создававшейся безымянными метисами и индейцами¹⁶. Иконография этой школы (расцвет ее приходится уже на XVIII в.) отличалась плоскостностью, условной, часто геометризированной трактовкой тела, как и в метисском искусстве Новой Испании, «боязнью» пустого пространства, избыточным орнаментированием и детализированием одеяний персонажей. Мастера, в сознании которых сливались кечуанские и европейские мифы и эстетика двух миров, отождествляли Пачамаму с Девой Марией, Христа с Пачакамаком и нередко стремились расшифровать сложные аллегории (например, изображение запрещенного Тридентским собором олицетворения троицы в трехликом Христе). Иногда из-под их кисти выходили настоящие индейские мадонны и Христы, в облике которых запечатлевались этнические черты кечуанцев.

Этот стиль мышления отразился и в драматических произведениях середины века, написанных латиницей на языке кечуа образованными метисами или индейцами, знакомыми с ауто Кальдерона. Таковы анонимные ауто «Самый богатый бедняк, или Яури Тито Инка» и «Уска Паукар». Драмы имеют общие мотивы — оплакивание былой славы и могущества инков, в обоих ауто главный герой — инка по крови, оба в бедственном положении. Однако в первой из них инка гордо несет свою нищету (действие драмы отнесено ко временам конкисты, ибо инки предстают в своих одеждах того времени), герой второй драмы просит милостыню. В обоих ауто в авторской точке зрения происходит как бы совмещение двух взглядов — сочувствие инкам и одновременно осуждение их. Инки предстают в сетях языческой религии, дьявола Нина Киру, от власти которого первого инку спасают ангелы, а второго — Дева Конакабанская, которой и посвящена драма.

Другой полюс креольской культуры и литературы составляло творчество высокообразованных религиозных и университетских писателей. Оригинальный писательский талант обнаружил епископ в Чили, Арекипе, Чукисаке Франсиско Гаспар Вильяррозаль и Ор-

довьес (1587—1665), креол из Лимы, августинец, подолгу живший в Мадриде и пользовавшийся большим влиянием при дворе Филиппа IV. Его издавшая в Мадриде двухтомная книга «Мирное духовное правление и союз двух ножей — папского и королевского» («Gobierno eclesiástico pacífico y unión de los dos cuchillos pontificio y regio», 1656—1657) была не только публицистическим политическим-религиозным трактатом, пронизанным креольским патриотизмом (автор утверждал творческие возможности креолов и необходимость передать бразды правления в их руки), но и смесью рассуждений, зарисовок, историй, автобиографии, обнаруживавшей художественный талант, тонкий юмор и светскую направленность ума этого лучшего носителя духа «лименизма».

Светские интересы епископа нашли выражение в его защите комедии во время антитеатральной кампании в Испании. С уважением он писал о Лопе де Вега, утверждал, что грех — это плохо написанное произведение, а хорошо написанное — не грех, и предлагал установить правила посещения театра для монахов (если стоишь в вере, можно ходить в театр). То же самое отношение к бою быков, который монахам предлагалось наблюдать из окон монастыря. В атмосфере угрюмого фанатизма Вильярзол оставался человеком светского блеска и тонкой иронической игры ума.

Ярким представителем религиозно-университетской культуры, помимо братьев де Леон Пинело, был иезуит Диего де Авенданьо, автор гигантского сочинения на латыни «Сокровища Индии» («The-saurus Indicus»). Исходя из идеи, что право на жизнь и свободу есть фундамент «естественного права», он защищал индейцев и негров. Однако его труд, вышедший в 1668 г. в Антверпене, не привлек внимания, ибо спор, который продолжал Авенданьо, уже не стоял на повестке дня. Креольское общество волновали собственные проблемы, общность которых для всех социально-расовых слоев Нового Света проявлялась на протяжении всего колониального периода.

Ключевой фигурой перуанской культуры XVII в. стал Хуан де Эспиноса Медрано, известный также по его прозвищу Лунарехо (Lunag — родинка).

Родился Эспиноса Медрано (Juan de Espinosa Medrano, Lunarejo, 1619 или 1632?—1688) в бедной индейской семье в деревне Калькау провинции Аймараэс, фамилию ему дал либо местный помещик, либо священник, который, заметив способности мальчика, отвез его в Куско и отдал в иезуитскую семинарию. Затем Эспиноса Медрано учился в коллегии других монастырей, в иезуитском университете св. Игнатия де Лойолы в г. Империяль (Чили), получил обширное образование, которое постоянно пополнял.

Помимо родного кечуанского языка и испанского, в великолепном владении которым с ним мало кто мог сравниться из его посетителей, он знал латынь, древнегреческий, древнееврейский. Уже само это сочетание языков было одним из ярких выражений синтетической природы креольской культуры, виднейшим представителем ко-

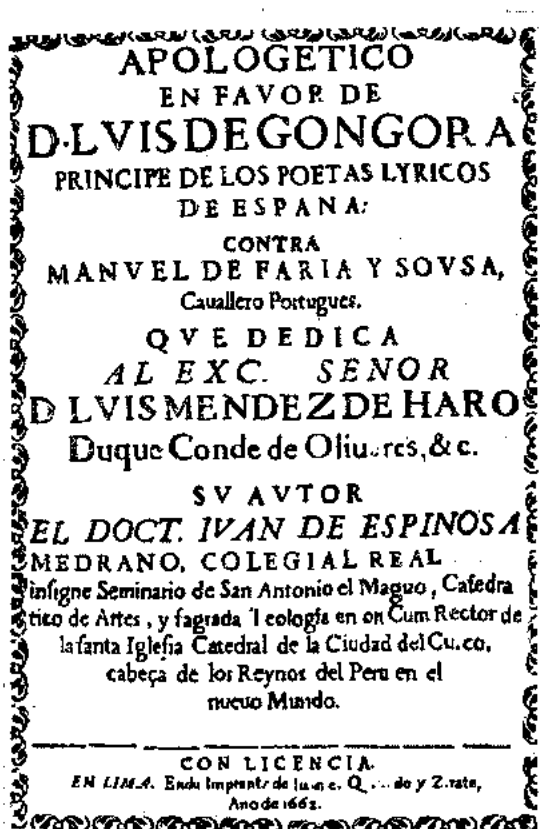
торой был Лунарехо. До определенной степени удалась ему и религиозная карьера, доступная для индейцев только в исключительных случаях. Приняв в 1658 г. сан священника, он прошел путь до каноника, служил в самых престижных церквах Лимы и Куско, однако дальнейшие посты оказались для него закрытыми.

Талантливый писатель, драматург, эрудит, проповедник, прозванный Перуанским Демосфеном, Лунарехо пользовался исключительной популярностью, и, согласно преданию, слушать его проповеди приходили и вице-короли. Для патристически настроенной части креольского общества Эспиноса Медрано был не этнографическим курьезом, а ярчайшим выразителем творческих возможностей перуанской культуры, олицетворением креолизма, неременной составной частью которого выступало индейское начало.

Стихотворных и драматических произведений Эспиносы Медрано сохранилось мало, не дошли и его переводы Вергилия на кечуанский язык. Молва приписывала ему создание кечуанской драмы «Апу-Ольянтай», но в действительности ему принадлежало ауто «Блудный сын» («El Hijo prodigioso»), написанное на кечуа со следами влияния поэтики барокко. В ауто аллегорически изображалась борьба за человека между дьяволом Нина Киру и богом. В сопровождении сеньора Тела и дамы Молодости сын Урин Сайа ухаживал от отца и попадал во власть сеньора Мира и дамы Плоти, но затем, победив искушения, возвращался к отцу. Известно также, что на испанском языке Лунарехо написал два ауто, одно из них — «Похищение Прозерпины» («El Rapto de Proserpina»), с успехом ставившееся в 1677 г. в Мадриде и в Неаполе.

При жизни Лунарехо вышел сборник его речей и трактатов «Панегирическая речь в защиту наук...» («Panegírica declamación por la protección de las ciencias...», 1664), а посмертно был издан сборник проповедей. Однако слава Лунарехо была связана прежде всего с его трактатом «Апология в защиту дон Луиса де Гонгоры, принца лирических поэтов Испании, и против Мануэла де Фариа и Соузы, португальского кабальеро...» («Apologética en favor de don Luis de Góngora, príncipe de poetas líricos...», 1662).

Этот полемический трактат позволяет многое понять в психологии литератора-креола. Противником Лунарехо был португальский поэт и историк, который в 1639 г. опубликовал комментированное издание «Лузиад» своего кумира Камоэнса, содержавшее критику Гонгоры. Давно утихла борьба стилистических школ барокко, одним из эпизодов которой были и нападки Фариа на Гонгору (правда, с позиций эстетики Ренессанса), и полемика с ним сильно опоздала. Это прекрасно осознавал Лунарехо, который писал в прологе: «...мы, креолы, живем очень далеко, а кроме того, когда Мануэл де Фариа выступил со своей критикой, Гонгора уже умер, а я еще не родился»¹⁷. Однако трактат Эспиносы Медрано был не запоздалым участием провинциала в борьбе европейских школ, а защитой своей культуры, эстетическим фундаментом которой он считал ба-



Титул трактата Х. де Эспиносы Медрано («Лунарехо») «Апология в защиту дон Лунса де Гонгоры», 1662 г.

рокко. Не случайно, выступая в защиту Гонгоры, Лунарехо в то же время отделял свой мир от Испании. Для него португалец Фариа и Соуза и Гонгора были «земляками» — европейцами, а сам он был американцем, креолом. С мотивом самоутверждения было связано и стремление Эспиносы Медрано продемонстрировать блеск креольской культуры.

Строил Лунарехо трактат по классическим правилам академической литературы, чередуя доводы Фариа и контраргументы, а в подтверждение своих взглядов на Гонгору, которого он ставил выше античных классиков, цитировал больше сотни авторитетов и поэтов от древности до современности (в том числе Эразма Роттердамского, Вивеса, Сервантеса, Лопе де Вега, многих испанских поэтов барокко, а также своего земляка Педро де Онью). Тонкие наблюде-

ния (оцененные только в XX в.) и изысканные подвохи с первых страниц перемежались с по-площадному грубоватыми в духе средневековой школьной традиции выпадами. В ответ на брань Фариа, который писал, что Гонгору считают поэтом только те, кто одной ногой стоит на Парнассе, другой — в инквизиции, Лунарехо называл португальца гавкающей собакой, «слепцем Пегаса», «гадюкой Муз».

Спор возник прежде всего вокруг вопроса об инверсиях, неологизмах и латинизмах. Лунарехо, ясным и энергичным языком прославлявший «темный» стиль Гонгоры, в защите поэтики барокко исходил из того, что величие поэзии определяет в первую очередь не стиль, а ее душа. Эта общая позиция, исключавшая мертвую схоластичность, определяла победоносный дух его трактата.

Но одного выпада Фариа Лунарехо не мог отразить с такой же легкостью — того, что был направлен не против самого Гонгоры, а против неумеренных его последователей, которые, как писал португалец, заразили Испанию и, по признанию самого Лунарехо, Новый Свет. Лунарехо соглашался, что подражание неподражаемому Гонгоре (по словам Лопе де Веги) превращало его имитаторов в бесславных Икаров, низвергающихся в бездну. Это справедливо, писал он, и для испанцев, и для перуанцев, тем не менее не отступался от своей позиции безоговорочной защиты эстетизированной речи, орнаментализма, усложненности стиля, которые были для него нормой креольской культуры. И он заканчивал, перефразируя слова Грасиана о Гонгоре и именуя его «редчайшей птицей, чей высокий полет не позволяет точно различить, Лебедь ли это гармоний муз, Орел ли света Аполлона или Феникс всех ароматов арудиции»¹⁸.

Трактат был с восторгом встречен образованным обществом, увидевшим в нем прежде всего апологию креольской культуры, одним из высших представителей которой и был сам Лунарехо, индеец, говоривший от имени всех креолов. Это ясно следует из отзывов, которые по обычаю того времени предварили трактат. Один из авторов, используя типично перуанскую «шахтерскую» метафорику, писал, что истинные богатства Перу — не богатства ее «диких скал», а «умственные недра ее сыновей», другой называл Лунарехо «креольским Фениксом», третий замечал: «...кто же мог бы так хорошо защитить Гонгору, как не человек, который, став любимцем родины, обнаружил и причины той зависти, что слепо вызывают ее сыновья (креолами их зовут — имя таинственного происхождения), ибо там, где бог поместил самые большие земные богатства, там создал он и небесные таланты»¹⁹.

Трактат Эспиносы Медрано и подводил определенные итоги развитию литературы Перу на основе эстетики барокко и в то же время открывал период засилья «сверхтемного» — ультрабарочного — стиля, приобретающего все больше официозный характер, формалистическую усложненность. Скованная ограниченным кругом патристически-религиозных тем и лишенная источников демократической

стихии, поэзия замуровала жизнь и человека в барочной «ультра-форме».

Самым известным среди многочисленных версификаторов той поры был иезуит-креол из Лимы Родриго де Вальдес (Rodrigo de Valdés, 1609—1682), в юности паж при вице-королевском дворе, затем миссионер, знаток кечуа, эрудит. Наиболее известное произведение Вальдеса — изданная в Мадриде «Героическая испано-латинская панегирическая поэма об основании и величии благородного и верного города Лимы» («Poema heroico hispanolatino panegirico de la fundación y grandeza de la noble y leal ciudad de Lima», 1682). Основу его воззрений, определявших трактовку темы, к которой уже не раз обращались перуанские поэты, составляли имперский испанизм, креольский патриотизм и правоверный католицизм. История завоевания Перу и основания Лимы (события, будто бы предсказанные Вергилием) переходила в панегирик столице вице-королевства, которую поэт именовал «перуанским Мемфисом» и «американским Римом», и хвалу креольскому миру, одобренную мотивами тропического рая (так, Вальдес утверждал, что Ева соблазнила Адама не яблоком, а бананом). Увенчивала сочинение слава св. Росе Лимской. Макаронический язык, чередование испанских слов с латинскими и вычурными неологизмами вместе с абсурдными инверсиями превращали поэму в большую шараду.

Наиболее ярким образцом барочной прозы второй половины XVII в. стало вышедшее в Лиме сочинение доминиканца Хуана де Мелендеса (?—1684), автора трехтомной хроники «Подлинные сокровища Индий» («*Tesoros verdaderos de las Indias*», 1681—1683). Побудительным мотивом этой хроники стала «Морализованная хроника...» Антонио де ла Каланчи, который приписывал августинцам наибольшие заслуги в христианизации индейцев. Во имя восстановления престижа своего ордена Мелендес ездил в Ватикан, работал в архивах, однако самым важным, как и у Каланчи, оказалась не история ордена, а проповедь креольского патриотизма. Хроника Мелендеса — это панегирик перуанской земле и Лиме, превзошедшей, по мнению автора, Геную, Неаполь, Лиссабон и Рим. В этом «втором рае» индейцы «живут не менее цивилизованно, чем европейцы в Европе», «без боязни и зависти цветут здесь талаптливейшие растения, приятные и красивые цветы всех светских искусств»²⁰. Важное место занимала в его сочинении история св. Росы Лимской, прославившей «королевство Перу и любимую родину Лиму».

Как и в Мексике, консолидация креольской культуры порождала уже противоречия внутреннего характера. Реакция на официальное барокко, в Перу еще меньше связанное с народным искусством, чем в Мексике, зародилась в демократической среде, хотя также на почве самой поэтики барокко. Новые явления в перуанской литературе были связаны с творчеством Кавьедеса.

Хуан дель Валье и Кавьедес (Juan del Valle y Caviedes, 1652—

1654?—1692—1694?) родился в селении Поркунья в Испании, в раннем детстве приехал с отцом-торговцем в Лиму. Согласно сохранившимся сведениям, семья Кавьедеса была небогатой и будущий поэт не получил систематического образования, он был «шахтером» (т. е. пытался разбогатеть, разрабатывая какой-то небольшой рудник), обзавелся семьей, держал лавку на центральной площади Лимы, большим потрясением для Кавьедеса стала смерть жены, оставившей ему пятерых детей, он тяжело болел, бедно жил.

По своему идейному звучанию произведения Кавьедеса открыто противостояли официальной культуре. Известно, что он подготовил к печати книгу своих главных образом сатирических произведений под названием «Зуб Парнаса» («Diente del Parnaso»), однако, очевидно, не получил разрешения цензуры на ее издание. Это не удивительно, ибо произведения Кавьедеса были острым гротеском на жизнь столичного общества, прежде всего его высокой, официальной и ученой части. При жизни произведения Кавьедеса не издавались, но пользовались очень широкой популярностью и были известны в списках и в устной передаче. Несомненно и другое — то, что сатира Кавьедеса имела не окказиональный характер и вырастала не из уличной традиции сатирического зубоскальства, а имела достаточно глубокую духовную и литературную базу.

Имя Кавьедеса в 80-х—начале 90-х годов уже приобрело широкую известность по всему континенту и список его произведений читала в Мехико Хуана Инес де ла Крус. Возможно, список привез поэт граф де ла Гранха (см. ч. IV, гл. 2). В ответ на просьбу поэтессы Кавьедес послал ей романс, известный под названием «Письмо, которое написал автор Мексиканской монахини в ответ на ее просьбу прислать несколько из его произведений...».

В романсе Кавьедес, галантно восхищаясь талантами знаменитой поэтессы и ученой дамы, писал о себе в бурлескно-юмористическом тоне, в котором сквозили и горькие нотки. Он противопоставлял себя образованному обществу, говорил о своей «неотесанной музе», утверждал, что главным учебником для него была жизнь («в каждом человеке для меня книга») ²¹. Однако изысканная поэтическая речь, которой он сообщал все эти сведения, говорила о том, что Кавьедес был достаточно хорошим знатоком не только современной креольской поэзии, но и Кеведо, Гонторы и, как полагают, принца де Эскилаче. Владея жанрами и поэтикой барокко, он мог бы стать очередным креольским версификатором, каких было множество, но жизнь распорядилась по-иному. Корни сатиры Кавьедеса в ощущении социальной отверженности, и эти чувства связывали поэта с уличной толпой, смеховым городским фольклором — другой основой его творчества.

Поскольку датировка произведений не установлена, проследить эволюцию творчества Кавьедеса невозможно. Но можно предположить, что наиболее ранний его слой — традиционная куртуазная любовная лирика, адресованная условным дамам сердца (Лисарда,

Лиси, Филлис и т. п.) и основывающаяся на игре привычных для этой темы барочных антитез. Лучшие образцы лирики Кавьедеса отличались искренностью чувства, которая и была, по сути дела, основой радикализации художественного сознания поэта, склонного и по природе своего сатирического таланта, и под влиянием школы парадоксального мышления Кеведо к выявлению извечной противоречивости бытия и «изнаночной» стороны жизни и ее явлений. Так, привычная антитеза «любовь—смерть», уравнивающая конец и начало жизни («Ты моя смерть, а я люблю тебя, как жизнь», и наоборот: «Ты моя жизнь, а несешь мне смерть») ²², для Кавьедеса далеко не только игра вечными образами. Эти антитезы проверены опытом жизни поэта и смертью жены, в связи с чем и было написано лучшее из его любовных стихотворений «На смерть жены» («En la muerte de mi esposa»):

Жить? Но разве может жить тот,
из кого жизнь уходит...²³

Тема извечной противоречивости бытия и сопряжения жизни и смерти для Кавьедеса была предметом неотступных размышлений и составляла глубинную основу его сатирической поэзии. Обычно связывают появление столь занимавшей поэта темы врача-шарлатана со смертью его жены и болезнью его самого. Но в равной мере она была связана с традиционной тематикой городской демократической сатиры Ренессанса и барокко и с карнавальной культурой (Рабле, испанская пикареска и т. п.). Объектом сатиры Кавьедеса стали конкретные персонажи — не столь уже многочисленные врачи Лимы, особенно пекий Корковадо. Естественно, нападки Кавьедеса на известных в городе «дипломированных убийц» и «отравителей в перчатках» вызывали немало смеха и кривотолков. Вслед за сатирами на лекарей последовали выпады и против других представителей социально высокого слоя. У всех сатирических произведений Кавьедеса была единая философская и мировоззренческая основа.

В «Беседе, которую вел со смертью один умирающий врач» лекарь просил оставить ему жизнь, ибо в противном случае смерть лишится своего лучшего союзника, поставляющего ей жертвы. Врач, спаситель жизни, оказывался земным олицетворением смерти. В этом парадоксальном образе манера видения жизни и в плане ее извечного смысла (жизнь — карнавал, смена концов и начал), и в плане конкретного общественного опыта, который научил поэта обнаруживать за каждым явлением совершенно иное, противоположное содержание. Сатирический образ врача-смерти (жизни-смерти) оказывался сгущенным образом всего общества, где на каждом шагу маски величия, благородства, чести, учености скрывали иной его лик.

Кавьедес создал своего рода «человеческую комедию» Перу («жизнь человека — комедия, оборачивающаяся трагедией»): вице-

короли — воры и знатные кабальеро — жулики, святоши-монахи и богомольцы-ханжи, ученые бездарности и поэты-плагиаторы, торговцы и шарлатаны. . . Всех объединяет общая философия жизни: все средства хороши во имя достижения благополучия (цикл «Средства, чтобы стать, кем хочешь»). Нередко сатиры адресовались и конкретным лицам, что не могло улучшить положение поэта. Так, в сатире «Доктору Бермехо, назначенному ректором» поэт задавался вопросом, если назначают по одежке, то почему не разыскали псевекду, наряженного еще более пышно; другую сатиру он написал на смерть большого любителя драгоценностей вице-короля герцога де ла Палата, ограбившего Перу.

Во всех отношениях внецензурная поэзия Кавьедеса, в которой звучал голос площади (в прямом смысле, ибо он писал на площади), противостояла официальному барокко, прятавшему истинный облик общества в панегириках и витиеватой речи. Вывороченные наизнанку образы креольского мира порождали своего рода перевернутую жанровую систему (сатирические панегирики, посвящения и т. п.), «сверхтемному» стилю «гонгористов» противостояло разоблачающее уличное слово.

Однажды Кавьедес прямо выступил против официальной культуры, приняв участие в объявленном университетом Сан-Маркос конкурсе в связи с прибытием нового вице-короля графа де Монклоа. Его кинтилья представляла собой диалог двух самых известных в Лиме «капитанов нищеты», т. е. бродяг.

Официальному миру у Кавьедеса, следовавшего в общих чертах в русле кеведовского направления, противостоял мир бедняков. Так, в сатире «Что есть богатства Перу» («Lo que son la riqueza del Perú») роскошь страны оказывалась выросшей на насилии, грабеже бедноты. В сатире «Привилегии бедняка» («Privilegios del Pobre») их мир — средоточие моральных ценностей — предстает в «перевернутом» виде. Но это не карнавальный перевертыш, а «антикарнавальное», убивающее зрение богача, расцепивающего мир с позиций извращенного сознания: если бедняк молчит, значит, глуп, если говорят — наглец, если смельчак — сумасшедший, если смиренный — трус, если трудится — жадный, если отдыхает — бездельник.

Существенное место занимают в творчестве Кавьедеса, хотя и немногочисленные, лирические произведения на духовную тему, в которых поэт обращался не к религии (его отношение к церкви и инквизиции было недвусмысленно высказано в сатирах), а к богу как абсолютному нравственному императиву.

На фоне чисто «экстериорной» и официозной поэзии креольского барокко духовная лирика Кавьедеса отличалась ярко выраженным личностным началом. Монахиня Хуана Инес, почти вовсе не касавшаяся религиозной темы в лирике, очеловечивала в монастырской келье придворную поэзию, а держатель лавки на городской площади интимизировал высокую духовную тему.

Духовные стихи Кавьедеса обнаруживают знакомство с совре-

меньшой ему трактовкой взаимоотношений личности и бога («свободная воля» и проблема выбора) и создавались, очевидно, под влиянием Кальдерона («Жалобы по поводу грешной жизни», «Романс Христу» и др.). Было в них и нечто очень личное — то был потаспный интимный мир площадного буффона, где карнавальная в сатирах тема жизни и смерти звучала в патетической, высокой тональности, но обогащенная конкретным опытом. В «Романсе Христу» на классическую тему «ты бог — я червь» антитетические противопоставления ликов неба и земли (бога и человека) и самоунижение человека были чреватые затаенным мятежом.

Жизненный и духовный опыт Кавьедеса нашел едва ли не наиболее полное выражение в стихотворении «Моей близкой смерти» («A mi muerte próxima»), где сошлись земной и небесный ряды его поэзии (темы врача-шарлатана и бога), что повлекло за собой и совмещение двух образно-лексических рядов. Но земной, приземляющий опыт имел явное преимущество:

Я умру, не дожив до старости,
не дотяну до сорока, это
предрекает мне толпа чахоточных...²⁴

Более того, обогащенный всем жизненным опытом, поэт вступает в новые отношения с небом. Луис Альберто Санчес писал о «языческих мотивах»²⁵ этого произведения, но вернее было бы говорить о «религиозном безверии» Кавьедеса как итоге его творчества. На смертном одре поэт отвергает помощь не только земного, но и фактически небесного «врача», он хочет лишь последнего прикосновения к самому интимному, самому дорогому — к человеку, к руке друга (если пайдется такая «редкая птица»), а потом пусть бормочет свои молитвы францисканец, «и будь, что будет...».

Как и творчество Хуаны Инес де ла Крус в Новой Испании, творчество Кавьедеса стало свидетельством кризисных тенденций идейно-эстетической системы официального креольского барокко. На особенном мощном в колониях монолите контрреформационной идеологии появились первые трещины. Вслед за Новой Испанией и в Перу уже в конце XVII — начале XVIII столетия наиболее выдающиеся деятели культуры, преодолевая барьеры, которые ставила метрополия, жадно тянулись к свежим источникам общеевропейской гуманистической мысли.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Sánchez Luis Alberto. La literatura peruana. Derrotero para una historia cultural del Perú. Lima, 1965, t. II, p. 620.

² Albareda Ginés de, Garfias Francisco. Antología de la poesía hispanoamericana: Perú. Madrid, 1963, t. 4, p. 105.

³ Obras completas de la Riva-Agüero. Estudios de la literatura peruana. Lima, 1962, t. II, p. 144.

- ⁴ Colección de incunables americanos. Siglo XVI, vol. XI. Arauco Domado del licenciado Pedro de Oña, impreso en Lima 1596. Madrid, 1944 (sin paginación).
- ⁵ Ibid.
- ⁶ Obras completas de la Riva-Agüero, t. II, p. 85.
- ⁷ Biblioteca de cultura peruana: El apogeo de la literatura colonial. Las poetisas anónimas, Lunarejo, Caviades. Paris, 1938, p. 50.
- ⁸ Ibid.
- ⁹ Ibid., p. 298.
- ¹⁰ Obras de Bernardino de Montoya. Madrid, 1965, p. 16.
- ¹¹ Biblioteca de cultura peruana: Los cronistas del convento, Paris, 1938, p. 27.
- ¹² Ibid., p. 42.
- ¹³ Ibid., p. 45.
- ¹⁴ Rodríguez Moniño A. Sobre los poetas hispanoamericanos de la época virreynal. — Papeles de Son Armadans, 1968, N CXLV, p. 539.
- ¹⁵ Semblanza de la universidad de San-Marcos / Por Diego de León Pinelo. Lima, 1949, p. 37—38.
- ¹⁶ См.: Шелеушова Н. А. Живопись Перу. — В кн.: Культура Перу. М., 1975.
- ¹⁷ Biblioteca de cultura peruana: El apogeo de la literatura colonial, p. 72.
- ¹⁸ Ibid., p. 184.
- ¹⁹ Ibid., p. 59.
- ²⁰ Biblioteca de cultura peruana. Los místicos. P., 1938, p. 231.
- ²¹ Biblioteca de cultura peruana: El apogeo de la literatura colonial, p. 60.
- ²² Antología general de la poesía peruana. Lima, 1957, p. 249.
- ²³ Ibid., p. 251.
- ²⁴ Ibid., p. 305.
- ²⁵ Sánchez Luis Alberto. La literatura peruana: El derrotero para una historia cultural del Perú, t. II, p. 631.

ЛИТЕРАТУРА ГЕНЕРАЛ-КАПИТАНСТВ И АУДИЕНСИЙ ИСПАНСКОЙ АМЕРИКИ В XVII ВЕКЕ

(Куба, Гватемала, Новая Гранада,
Кито, Чили, Чаркас, Ла-Плата)

Различные темпы освоения новых земель, неодинаковый уровень развития индейских обществ, с которыми столкнулись испанцы, — эти и другие факторы были причиной неоднородности культурного облика колоний. В сравнении с Новой Испанией и Перу литературный процесс в периферийных районах Испанской Америки XVII в. развивался менее интенсивно, но и здесь он принес свои и немалые плоды. Отсутствие типографий привело к тому, что многие произведения, писавшиеся в XVII в., остались неизданными. Иногда они публиковались в Испании и других европейских странах, но в большинстве случаев современники даже не знали о существовании многих, в том числе выдающихся, произведений, а их авторы зачастую ничего не слышали о своих предшественниках. Прерывистость, а то и отсутствие преемственной связи поколений — обстоятельство, которое необходимо учитывать, характеризуя литературный процесс в периферийных районах Испанской Америки. Другой фактор, нарушавший цельность литературного развития, — подвижность административных границ внутри колониальной империи. До конца XVIII в. происходило их перекраивание, то разрывавшее, то заново создававшее социальные связи.

КУБА. Куба XVII в. продолжала напоминать скорее факторию, а не сложившийся общественный организм. Остров по-прежнему наводняли работорговцы, контрабандисты; нередко наведывались сюда и европейские пираты, вторжение которых вызывало единодушный отпор островного населения. Культурная жизнь находилась в зачаточном состоянии, и потому столь примечательно появление здесь в начале XVII в. поэмы «Зерцало терпения» («Espejo de paciencia», 1608) Сильвестре де Бальбоа (Silvestre de Balboa, 1563—1649), живо воспроизводившей атмосферу кубинской жизни того времени. Поэма прославляет воинскую доблесть, но не конкистадоров прошлого века, а современников, защищающих свой остров от пиратов.

В основу сюжета поэмы легли события, происходившие в 1604 г. в г. Байамо. Французский пират Жиро, захвативший в плен епископа Хуана де лас Кабесаса Альтамирано с целью получения выкупа, встретил жестокий отпор со стороны местных жителей. В схватке с храбрым негром Сальвадором Голомоном он был убит.

И тема «Зерцала терпения», и традиция, в рамках которой писа-

лась поэма, и стихотворная форма (королевская октава) определили ее эпический характер. Поклонник античной классики, Бальбоа писал свое произведение, по его словам, «подражая Горацию»; очевидно также, что ему была известна «Араукана» А. де Эрсилья.

«Зерцало терпения» примечательно ранним выражением кубинского патриотизма. Понятие острова в поэме не просто географическое, но социальное: здесь складывается общность людей разных рас и наций. Испанцы, креолы, негры, индейцы — все они именуются «островитянами», или «креолами», и все они объединены общей борьбой против чужеземцев. Но особенно важно, что высшим воплощением креольского патриотизма в поэме выступает негр Сальвадор Голомон:

О Сальвадор, креол, не ты ль достоин
за подвиги свои войти в поверья!

Мысль о несправедливости рабства отчетливо звучит в сцене схватки Сальвадора с французским корсаром. Автор заранее отвергает возможные возражения против того, что черный раб предстает в его поэме символом всего кубинского общества:

Хоть кое-кто и злобствует, не веря,
что можно петь, как я, и думать с болью
о негре, подло ввергнутом в неволю¹.

Перевод Н. Грушко

Широко пользуясь греко-латинской мифологией, автор соединяет ее самым непосредственным образом с реалиями природы и жизни Кубы. Хотя соединение это выглядит довольно наивно (дриады несут в руках блюда с кубинскими плодами — питахайо и агуакате, Амадриада одета, как индейка-таино), но в нем стремление воплотить образ родной земли.

Отмеченное духом креольского патриотизма, «Зерцало терпения» — самое раннее произведение кубинской литературы, не создавшей в XVII в. собственных традиций. Поэма не увидела свет при жизни автора. Она была найдена в бумагах историка и писателя XVIII в. епископа П. А. Мореля де Санта Круса и впервые частично напечатана в его «Истории острова и кафедрального собора Кубы» в 1838 г., а полностью — лишь в 1927 г.

В найденной рукописи поэмы «Зерцало терпения» находились также тексты нескольких других стихотворений; они были написаны в честь Сильвестре де Бальбоа, который первым воспел подвиг кубинцев, его земляками из города Пуэрто-Принсипе (провинция Камагуей), где работал нотариусом автор поэмы. Случайно уцелевшие эти произведения — другое свидетельство зарождения стихотворной традиции в те далекие времена. Патриотическими чувствами проникнуты стихи Педро де Торре Сифонтеса, который сам именует свой сонет «креольским, рожденным на креольской земле».

ГВАТЕМАЛА. Культурное наследие коренных жителей Гватемалы — индейцев майя-киче — существенно повлияло на формирование литературы колониального периода. Центром интеллектуально-художественной жизни страны была столица генерал-капитанства, трижды менявшая свое местоположение из-за извержения вулканов. В XVII в. главным городом стала Антигуа, где появились архитектурные сооружения в стиле барокко и очаги культурной жизни. В 1660 г. здесь открылась типография, а несколько позже университет Сан-Карлос.

В XVII в. в Гватемале уже существовали литературные традиции. На склоне лет здесь поселился и писал свою знаменитую книгу Берналь Диас дель Кастильо; здесь некоторое время жил Лас Касас, и здесь была написана хроника Антонио де Ремесаля (см. ч. II).

Жанр исторической хроники Гватемалы XVII в. представлен сочинениями Франсиско Антонио де Фуэнтеса и Гусмана (Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, 1643—1700) и Франсиско Васкеса (Francisco Vázquez, 1647—1716). Оба были креолами, которых связывали общность происхождения и культурных интересов. Ф. А. де Фуэнтес и Гусман пользовался рукописями Васкеса, написал предисловие к его «Хронике. Провинции священного имени Иисуса Гватемалы», которая увидела свет лишь в 1714—1716 гг.

Фуэнтес и Гусман, прапрадедом которого был Берналь Диас дель Кастильо, вырос в почтении к традициям семьи. Гордившийся памятью прославленного предка, он стал одним из выдающихся представителей креольской интеллигенции Гватемалы. При жизни Фуэнтеса и Гусмана было опубликовано лишь юношеское стихотворение «Королевские празднества», сочиненное в стиле Гошгоры по поводу вступления на престол короля Карла II. Ему принадлежали также апологетический романс «Чудо Америки» на типично креольскую тему — строительство собора (здесь речь идет о соборе в Сантьяго-де-Гватемала) и поэма, посвященная житию св. Тересы. Почти двадцать лет исполнял Фуэнтес и Гусман должность коррехидора, оставив которую, он взялся за написание главного труда своей жизни — исторической хроники Гватемалы («Recordación Florida, discurso historial, natural, material, militar y político del Reino de Guatemala»).

Произведение было закончено в 1687 г., после чего автор посылает свою рукопись в Мадрид, надеясь получить титул королевского хрониста. Надежда, однако, не оправдалась, и его рукопись, претерпев множество перипетий, увидела свет в Испании лишь через два столетия (опубликована в 1882—1885 гг.). Хроника Ф. А. де Фуэнтеса и Гусмана — это весьма обширный и не очень организованный свод разнообразных сведений о Гватемале; множество сведений из истории, археологии, военного дела, фольклора, этнографии излагалось попеременно. Автор не чужд конспиративной лексики, что в сочетании с хаотичностью композиции сделало его труд нелегким для чтения. Вместе с тем сочинение Фуэнтеса и Гусмана имело су-

щественные преимущества по сравнению с произведениями предшественников, ибо впервые в его хронике история Гватемалы предстала как история гражданская, а не религиозная. Значительное место он отводит коренным обитателям Гватемалы — майя-киче, их древнему наследию, высокой культуре. Автор изучал «кодексы» майя и посвятил им целую главу. С горечью замечал он, что «индейцы со временем забудут о своих древних предках, тьи способности и великое умение очевидны»². Как типичный выразитель креольской идеологии, А. де Фуэнтес и Гусман сочетал восторженное почитание культуры предков-испанцев с интересом ко всем реалиям родной земли. Он первым в Гватемале употребил слова «моя родина», ибо самого себя считал «сыном Америки».

НОВАЯ ГРАНАДА и КИТО. В XVII в. административно Новая Гранада сохраняла ранг генерал-капитанства в составе вице-королевства Перу. Ее столица Санта-Фе была городом весьма скромным в сравнении с Лимой; но и здесь начали появляться учебные заведения. Типография открылась позже — лишь в XVIII в.

Поскольку политическая власть метрополии ощущалась в Новой Гранаде с меньшей силой, чем в центре вице-королевства, особую силу и влияние получили здесь церковь и монашеские ордена, в руках которых было все просвещение. Центры учености возникли, помимо столицы, в городах Тунха, Кали, Кито — столице аудиенсии с тем же названием, входившей в то время в состав Новой Гранады.

Монахи-проповедники проникали постепенно в самые дальние земли, основывая свои миссии даже в глухих, непроходимых местностях венесуэльской Амазонии. Они были ведущей силой и в практическом освоении местности, и в ее историко-этнографических, географических описаниях. Наиболее активным был орден иезуитов, с которым была связана значительная часть креольской верхушки.

В литературе Новой Гранады XVII в. важное место заняли исторические хроники. Их авторы опирались на уже существовавшие традиции, но сумели внести в нее и много нового. Два имени представляют особый интерес — Педро де Симон и Лукас Фернандес де Пьедраита; им принадлежит наибольшая заслуга в изучении индейского мира.

Педро де Симон (Pedro de Simón, 1574—1630) родился в Испании (Парилья, провинция Куэнка). Отправившись в Новую Гранаду как посланец ордена францисканцев, он объехал и тщательно изучил все ее основные районы. Из собранных материалов и наблюдений возник труд «Исторические сведения о завоеваниях Тьерра-Фирме в Индиях» («Noticias historiales de las conquistas de Tierra-Firme en las Indias»). Первая часть хроники появилась в 1626 г. в Испании, в родной автору Куэнке, но долгое время труд находился в полном забвении, и только в 80-х годах XIX в. он был издан полностью в Колумбии.

Хроника Симона — это самый обширный свод сведений геогра-

фического, этнографического, исторического характера о землях Новой Гранады; наряду с ними Симон сообщал также и разнообразные поверья и фантастические легенды, бытующие среди населения. В интерпретации конкисты Симон традиционен, но неоднозначен: утверждая ее необходимость и благо, он при этом подвергает критике жестокую эксплуатацию индейского населения, попавшего «немыслимые потери». Автор открыто критикует насилие и жестокость («Неисчислимы были ущербы... нанесенный разрешением превращать в рабов индейцев») и приводит статистические данные: к 1623 г. из полутора миллионов индейцев осталась одна треть, и «земля, ранее переполненная туземцами, стала пустынной»³. При этом Симон традиционно верил, что самым providением Испании была уготована миссия христианизации Америки. В той части книги, где автор рассказывает о деятельности церкви, эта позиция, естественно, получает самое полное обоснование. П. де Симон был характерным выразителем идеологии контрреформации, не подвергавшим сомнению волю providения.

Опираясь на труды предшественников — П. де Агуадо, Х. де Кастильяноса, П. де Симон рассматривает себя их последователем; однако по своему назначению его сочинение, основанное на обширных познаниях, добытых автором в трудных путешествиях, отличается от хроник XVI в. Его труд создавался как своего рода пособие для тех, кто, родившись и живя на этих землях, не имел возможности получить сведения о собственной родине. Материал, содержащийся в хронике Симона, сохраняет практическую ценность. Заслуживает внимания тот факт, что, исходя из прагматических задач, Симон проявил особый интерес к введению в испанский язык местной лексики и фразеологии и снабдил свой труд их пояснительным списком.

Среди создателей хроник в Новой Гранаде XVII в. самой значительной фигурой был Лукас Фернандес де Пьедраита (Lucas Fernández de Piedrahita, 1624—1688). Биография, идейные установки, литературная одаренность этого человека — все вызывает особый интерес к нему. Фернандес де Пьедраита — креол, уроженец Санта-Фе; род его матери-метиски восходил к индской династии. Получивший религиозное образование, Пьедраита достиг высших ступеней церковной иерархии. Человек активного темперамента, он вошел в конфликт с властями и был вызван в Мадрид Советом Индий, но в конце концов оправдан. В Панаме, где Пьедраита затем получил епископство, он попал в плен к английским пиратам, главарь которых Морган освободил его в знак уважения к его интелленту и образованности. В год смерти Фернандеса де Пьедраиты в Антверпене был напечатан его капитальный труд «Всеобщая история конкисты Нового королевства Гранады» («Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada»), но известность он получил лишь после того, как в 1881 г. увидело свет второе издание. Писалась эта книга в Мадриде, пока дело Фернандеса де Пьедраиты разбиралось Советом Индий, а родилась она из желания поведать испанцам

о своем мире. Язык Фернандеса де Пьедраиты значительно более близок к современному, нежели язык его предшественников.

Пьедраите чужд католический догматизм Симона, и его концепция зиждется на известном принципе, унаследованном писателями эпохи Ренессанса от античности: история — учитель жизни, и осмысление ее требует разумности и беспристрастности. Этот принцип лежит в основе его концепции конкисты Америки. Испанцы и индейцы, столкнувшиеся в конфликте в XVI в., — обе эти силы для Пьедраиты представляют равновеликие по своим достоинствам миры. Он стремится доказать изначальное различие в мироощущении представителей обеих рас, закономерность и естественность сопротивления, оказанного индейцами завоевателям. При этом автор не скупится на прославление воинской доблести завоевателей и роли Испании в христианизации Америки: «С конкистой Нового королевства Гранады, осуществленной испанцами, ничто не может сравниться по тому, сколь дорого она была оплачена страданиями и подвигами»⁴.

Поскольку для Пьедраиты индейцы — это достойные противники конкистадоров, автор с большим вниманием углубляется в доколумбово прошлое народов Новой Гранады, описывает их обычаи, религию, права, стремится понять их смысл и собственную логику. Обладавший более широкими познаниями, чем его предшественники, Пьедраита имел возможность сопоставлять жизнь чибча-муисков Новой Гранады с жизнью ацтеков и инков. Фернандеса де Пьедраиту часто сравнивают, и не без основания, с Гарсиласо де ла Вегой: идеологическая направленность обоих авторов действительно сходная. Оба писателя — метисы, оба запечатлели в своих сочинениях мироощущение сынов Америки, для которых родина не Испания, а Новый Свет, обоим присуща широта гуманистических устремлений.

Долгое время сочинение Пьедраиты пребывало в забвении. Воздать должное роли этого писателя в литературном процессе на его родине стало возможным после того, как появилось уже в XX в. (в 1943 г.) третье издание его книги. Творчество Фернандеса де Пьедраиты — это весьма существенный этап формирования креольского самосознания, а сам он дальний предвестник будущей идеологии духовной независимости Испанской Америки. Не случайно он хотел, чтобы его земли называли не просто Индиями — понятие слишком географическое, не включавшее этноисторический фактор, а Америкой. Америку же Фернандес де Пьедраита считал самостоятельной и самоценной составной частью Испанской империи, а не просто придатком метрополии или «второй Испанией».

В ряду создателей исторических хроник Новой Гранады XVII в. Алонсо де Самора, автор «Истории провинции Сан-Антонио Нового королевства Гранады» («Historia de la provincia de San Antonio del Nuevo Reino de Granada, del orden de predicadores», 1701), Хуан Флорес де Окарис, составивший «Генеалогию Нового королевства Гранады» («Libro de las genealogías del Nuevo Reino de Granada»,

1674). Описание исторической, этнографической и природной среды, которое содержали эти книги, так или иначе переплетается с историей тех католических орденов, к которым принадлежали их авторы. А. де Самора воспользовался хрониками Г. Хименеса де Кесады и П. де Симона, но был достаточно самостоятельным повествователем. Он первый, кто в прозе Новой Гранады попытался дать художественный образ природы родного края; ему принадлежит поэтическая зарисовка знаменитого водопада Текендама.

В литературном процессе Новой Гранады центральное место заняло произведение, озаглавленное и построенное как хроника, однако по существу своему сильно отличающееся от этого жанра. Автор его — Хуан Родригес Фрейле (Juan Rodríguez Freile, 1556—1638). Опубликованная в Испании в 1635 г. книга эта называлась «Конкиста и открытие Нового королевства Гранады Западных Индий Моря-океана и основание города Санта-Фе-де-Богота...» («Conquista y descubrimiento del Nuevo Reino de Granada de las Indias Occidentales del Mar Océano y fundación de la ciudad de Santa Fe de Bogotá»). В историю же она вошла под названием «Эль Карnero» («El Carnero»).

Есть несколько версий по поводу смысла второго заглавия: книга записей, переплетенная в кожу; название улицы, которая вела к кладбищу в Санта-Фе; помойная яма.

Автор точно обозначил в заглавии хронологию описываемых им событий — 1559—1636 гг., а во второй главе определял и собственное место в новогранадском обществе, сообщив, что его родители были первыми конкистадорами и колонизаторами «этого Нового королевства». В молодости ему довелось участвовать в покорении индейцев, совершить поездку на родину своих предков. О дальнейшей судьбе автора известно крайне мало. Не добившись больших чинов, он провел основную часть жизни в скромном поместье. Книга «Эль Карnero» была написана и закончена автором перед самой его смертью, когда ему уже было 72 года.

Оригинальность «Эль Карnero» в том, что сведения исторического характера перемежаются в ней с живыми зарисовками текущих будничных событий жизни Новой Гранады. Автор отдавал и сам себе отчет в новаторском характере создававшейся им книги, когда писал: «Хотя преподобный монах Педро де Симон и священник Хуан де Кастильянос уже описали конкисту этих земель, они никогда не касались того, что произошло внутри самого общества Новой Гранады, о чем я и захотел рассказать»⁵.

Это признание делает понятным, почему в книге весьма бегло говорится о конкисте и гораздо больше о событиях частного характера. Так, например, Родригес Фрейле весьма подробно рассказывает об отношениях своего отца с Гонсало Хименесом де Кесадой, которые были довольно конфликтными, а также и об его отношениях с другими военачальниками. Представляет интерес — не как объективная историческая информация, а как личное свидетельство

ство — рассказ о взаимоотношениях автора с наследником известного касика одного из индейских племен Хуаном Гуатавитой. Для писателя он был главным источником сведений о жизни коренного населения Новой Гранады, оказавшимся, однако, весьма тенденциозным. Так, скажем межплеменные раздоры в изложении Гуатавиты и Родригеса Фрейле — главная причина гибели культуры муисков. Мир индейцев в «Эль Карнеро» нарисован недостоверно и враждебно. Писатель исполнен неискоренимых предрассудков по отношению к местному населению: «нет таких пороков, которых не знали бы индейцы». Для Родригеса Фрейле самой природой они наделены неким метафизическим злом, и потому он считает естественным и законным превращение их в рабов. Отметим, что в этом вопросе писатель расходился со многими своими современниками — авторами хроник, но более всего с Фернандесом де Пьедраитой.

Как истолкователь конкисты и индейской проблемы Родригес Фрейле не компетентен, да он и не претендует на эту роль, прямо отсылая читателя к другим авторам. Но он исключительно интересен как сатирик и обличитель общественной жизни. Изображение быта, нравов, крупных и мелких событий, происходивших в столице в середине XVII в., исполнено едкости и сарказма. Автор не боится вывести на свет пороки, преступления социального и частного характера, пьянство, знахарство, коррупцию. Родригес Фрейле первым взялся за тему, которая оставалась вне сферы внимания писателей.

Одна из самых впечатляющих жестоких сцен — убийство ондором Андресом де Месой своего знакомого из-за личной ненависти. Воссоздано оно со всеми ужасающими подробностями, включая реплики всех участников драмы. Кстати, описывая эту сцену, автор упоминает о том, что он лично в годы юности был ее свидетелем. Родригес Фрейле редко упоминает о себе как участнике или наблюдателе того или иного события, но достоверность его описаний не вызывает сомнений.

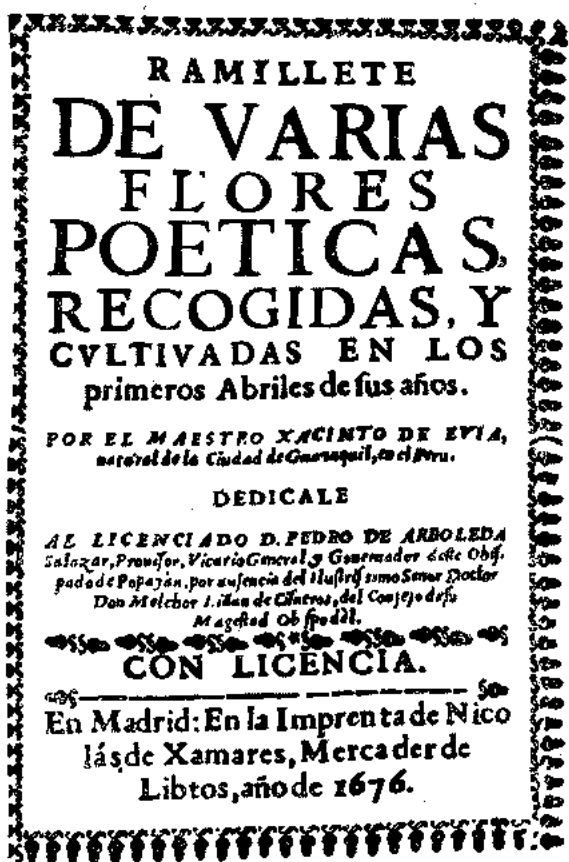
Повествование в «Эль Карнеро» не отличалось цельностью. Рядом с живописными сценами возникают многочисленные цитаты из Библии, сведения сугубо формального характера, как, например, перечень административных чинов Новой Гранады. Было ли это сознательной попыткой скрыть сатирический смысл сочинения, которое могло быть запрещено, или же результатом стихийного слияния разнородных жанровых элементов, синкретический характер произведения очевиден. Важно и другое: сам писатель весьма далек от того, чтобы видеть в своем произведении, тяготевшем к романному типу повествования, роман. Для него не существовало иного типа романов, кроме рыцарских, которые он в духе времени яростно отвергал за необузданность фантазии, пафос же собственного повествования ему виделся в ином — в том, чтобы зафиксировать то, что лично наблюдал и знал, — грязь и пороки общества. Произведение противника рыцарского романа обрело черты иного типа романа — плутовского — вне зависимости от того, сознательно следовал

Родригес Фрейле образцам испанской пикарески или вообще им не следовал. Правда, в «Эль Карнеро» нет стержня пикарески — образа странствующего плута, но сама сатирическая картина действительности, да еще и тенденция морализаторства, дают основание для сближения повествования Родригеса Фрейле с плутовским романом. (Один из навязчиво звучащих правоучительных мотивов — осуждение женской красоты как источника преступных чувств и поступков.)

Родригес Фрейле был первым писателем, подвергшим критике колониальное общество; он не щадит ни больших, ни малых администраторов — президентов, оидоров, визитадоров, судей. С наибольшим пылом он обрушивается на судопроизводство, клеймя его за несправедливость, цитирует заповеди Марка Аврелия, в том числе и такую: не обожествлять богача-тирана, не унижать правого, если он беден. Родригес Фрейле принадлежал к первым поколениям креолов, он ясно видел пороки колониальной власти и прогрессирующее обеднение страны, из которой выкачивается золото. Глубокое недовольство всей системой колониальной администрации пронизывает книгу. Этот дух критицизма, как и воинствующая сословная стесь и кастовые предрассудки, был характерной чертой креолов, столь ярко запечатлевшейся в «Эль Карнеро». С точки же зрения собственно художественной «Эль Карнеро» — наглядная демонстрация процесса трансформации хроникального жанра в романный.

Как и многие другие произведения того периода, книга Фрейле была извлечена из забвения в XIX в. Колумбийский исследователь Фелипе Перес перевел ее со староиспанского и внес исправления в пунктуацию. В этом виде через два с лишним века стало всеобщим достоянием одно из самых оригинальных произведений испано-американской литературы XVII в.

Поэзия Новой Гранады, не получившая такого развития, как проза, имела свой центр — город Кито, столицу одноименной аудиенсии, в ту пору административно подчинявшейся Санта-Фе-де-Боготе. Кито, являвшийся важным центром инкско-кечуанской цивилизации, стал важным очагом культуры и в колониальный период. Здесь получили довольно широкое развитие традиция миссионерского театра, использовавшегося для распространения христианской религии среди индейцев кечуа, развивались живопись, архитектура. Портал кафедрального собора в Кито — это одна из жемчужин барочного искусства Испанской Америки. В русле барокко развивалась и поэзия, на которую оказал несомненное влияние характер природной среды Кито. Мощь Андского горного хребта, величественные снежные вулканы стали постоянным источником и мотивом поэзии, для которой характерны контрастность, орнаментализм, причудливость метафор. В середине XVII в. в семинарии иезуитов св. Григория возникло поэтическое сообщество, в которое входили уроженец Гуаякиля Хасинто Эвиа, уроженец Санта-Фе-де-Боготы Эрнандо Домингес Камарго и их наставник Антонио Бастидес. Вместе они состав-



Титул сборника «Венок из разных поэтических цветов»,
Мадрид, 1676 г.

вили вышедший в Мадриде в 1676 г. сборник стихотворений «Венок из разных поэтических цветов» («Ramillete de varias Flores poeticas»).

Составлен этот сборник по тематике. Каждая из частей книги посвящена одной из разновидностей цветов, с которой ассоциировались определенные чувства и настроения — скорбные, любовные, героические. Символика, которой были пронизаны стихи, достигала большой усложненности. Этот сборник — один из характерных образцов гонгористской поэзии Испанской Америки.

Тот факт, что в заглавии было упомянуто лишь имя составителя Хасинто Эвиа, объясняет, почему имена других поэтов оставались долгое время неизвестными. Между тем именно в этом сборнике

дебютировал поэт, который стал крупнейшим представителем всей испаноамериканской поэзии XVII в. — Эрнандо Домингес Камарго (Hernando Domínguez Camargo, 1601—1656). Уроженец Санта-Фе-де-Боготы, он рано вступил в Кито в орден иезуитов, позже он покинул орден, переехал на родину, сохранив сан священнослужителя. Умер Домингес Камарго, оставив богатейшую библиотеку, — он был одним из образованнейших людей своего времени. Известное литературное наследие Домингеса Камарго — это обширнейшая «Героическая поэма» («Poema heroico»), над которой он работал до конца жизни, и несколько стихотворений.

Домингес Камарго был талантливым и ревностным учеником и последователем Гошгоры. Влияние испанского мастера отчетливо сказывается в раннем его стихотворении «Водонаду, откуда берет начало ручей в Чильо». Написанное в форме романа, это стихотворение — один из первых образцов испаноамериканской пейзажной лирики. Навечно оно вполне конкретными впечатлениями (Чильо — это усадьба близ Кито, где побывал в молодости поэт), которые воссоздаются согласно канонам культеранистской поэтики. Автор уподобляет ручей жеребенку из хрусталя, и это типично барочное исходное и далее усложняющееся сравнение развивается и детализируется в ряде последующих образов: брызги — грива; пена — нагрудник; журчание — ржание. Динамичная смена образов передает стремительный бег ручья, и стихотворение завершается дидактической концовкой: «так укрощают утесы хрустальных жеребят».

Еще более активное усвоение принципов культеранистской поэтики обнаруживает стихотворение «Гостеприимству, с которым Картахена принимает приплывающих из Испании». Составляющие его восемь октав содержат метафорическое описание и хвалу портового города Картахены как звена, связующего Старый и Новый Свет. Используя усложненный синтаксис, автор разворачивает целую вереницу не связанных друг с другом смелых образов, прибегает к библейским аллюзиям, пазывает Картахену «зрачком нашей Америки, омытым солеными слезами и скрытым меж каменных век», «земным кораблем из камня, на чьей корме воздвигнут храм святой Девы». С гордостью ощущая себя сыном Америки, поэт исполнен также и чувства сыновней преданности Испании. Такая характерная двойственность мироощущения, свойственная креолам, находит в стихах Домингеса Камарго отчетливое и высокое поэтическое воплощение.

Гораздо более сложно и опосредованно выражается это мироощущение в «Героической поэме», главном сочинении Домингеса Камарго, посвященном жизни и деяниям основателя ордена иезуитов Игнатия Лойолы. В поэме около 10 тыс. строк, составляющих пять книг и 24 песни; каждая из книг предварена кратким изложением содержания. Биографические сведения о Лойоле, как реальные, так и вымышленные, послужили канвой, по которой Домингес Камарго расстил пышные и замысловатые стихотворные узоры. По-

рой они приобретают столь самоудовлетворяющее значение, что заставляют читателя надолго терять из виду нить благочестивого повествования. Так, например, в первой песне, где речь идет о рождении героя, больше половины октав детально живописуют обстоятельства крещения и праздника. Автор тщательно, с большой изобретательностью и мельчайшими подробностями выписывает купель, налитую в нее воду, цветы, стол, накрытый для торжества, блюда, которые на нем стояли.

На протяжении всей поэмы ее аскетическое житийное содержание приходит в противоречие со свойственными автору пластичностью, чувственностью видения и изображения мира. Обилие и величопение подобных описаний заставило некоторых современных исследователей даже заподозрить Домингеса Камарго в намеренном отклонении от поставленной им самим задачи и чуть ли не в «якобоборчестве». Слишком очевидным было в этой поэтической хвале герою контрреформации земное восприятие действительности. На самом же деле присущее поэме противоречие порождается реальной противоречивостью мироощущения и поэтической натуры автора «Геронической поэмы» как креола и как крупнейшего представителя искусства барокко.

В «Геронической поэме» Домингес Камарго — не просто ученик, но отчасти и соперник Гонгоры, стремящийся развить и превзойти формальные достижения великого поэта. Отсюда и смелость, с которой он включает в свою стихотворную ткань отдельные элементы гонгоровских стихов, заимствует образность его поэмы «Одиночества», при этом по-своему их развивая и варьируя. «Героническая поэма» была напечатана в Мадриде в 1666 г. благодаря усилиям последователя Домингеса Камарго поэта из Кито А. Наварро и Наваррете. Он был одержим желанием доказать, что поэтическая продукция колоний может достойно соперничать с литературой метрополии: «Разве земля Америки более богата минералами и драгоценными камнями, чем высокими благородными талантами?»⁶. Долгое время поэма пахотилась в забвении, как и вообще все наследие Домингеса Камарго, о котором пока еще нет точного и полного представления.

Был и другой момент, повлиявший на отношение к его творчеству: стилистические крайности, вычурность и усложненность образов породили репутацию Домингеса Камарго как «гонгориста большего, чем сам Гонгора». И только в XX в., когда в Испании отмечался юбилей Гонгоры и началась переоценка его поэзии, привлекло к себе внимание и творчество крупнейшего представителя поэзии Испанской Америки. На родине поэта его наследие было оценено тоже с запозданием. Современные литературоведы усматривают в мощной образности Доминго Камарго предвестие новейших тенденций в поэзии Латинской Америки нашего времени.

Еще одна значительная фигура новогранадской поэзии — Франсиско Альварес де Веласко и Сорилья (Francisco Alvarez de Velasco

у Zorilla, 1647—1711). Он принадлежал к богатой влиятельной креольской семье, много лет прожил вдалеке от столицы, уединившись в своих владениях. Почти все наследие Альвареса де Веласко составляют пространные медитации на религиозные и моральные темы, опубликованные в сборнике «Священные, моральные, похвальные ритмы» («Rhytmica sacra, moral y laudatoria», 1703). Лирическая поэзия Альвареса де Веласко, как и его поэма «Последние времена», тяготела к прямому выражению чувств, исполненных мрачного религиозного пафоса. Из произведений Альвареса де Веласко выделяются любовные сонеты, элегии и эпистолы; к числу лучших относится послание Хуане Инес де ла Крус, свидетельствовавшее о силе его лирического дара, который так и не получил развития. Альварес де Веласко был одним из тех, кто решительно утверждал право нарождавшейся литературы пользоваться местной лексикой. «Наши несовершенные труды пишутся в Индиях, а не в Кастилии, мы же имеем собственные выражения — индеанизмы»⁷. В этом — характерное проявление креольской идеологии новогранадского поэта.

Хотя культурная жизнь в Новой Гранаде была менее развитой, чем в Мехико и Лиме, все же и в Санта-Фе-де-Боготе существовал театр, причем не только религиозный, но и светский. Два драматурга имели наибольший успех: Франсиско Фернандес де Валенсуэла (1616—1677), автор пьесы «Критические лавры», в которой он осмелел нравы общества и увлечение гонгористской модой, и Хуан де Куэто и Мена (1604—1669), написавший в 1662 г. «Соперничество с бедняками и согласованные разногласия», где критически изображены местные обычаи.

ЧИЛИ. Из-за своей отъединенности от основных земель Испанской Америки Чили находилась не только в географической, но и в экономической изоляции. Метрополия не проявляла к Чили большого интереса, вплоть до конца XVIII в. у нее был административный статус аудиенсии, и уровень развития культуры здесь был ниже, чем в Новой Гранаде (первый университет в Сантьяго возник лишь в конце XVIII в.). В прибрежных городах, живших торговлей, издавна существовал дух вольнолюбия, нашедший свое выражение в народной поэзии, которая развивалась вне связи с «ученой» литературой.

Если в XVI в. конкиста и война испанцев с коренными жителями Чили получила воплощение во многих стихотворных сочинениях, то в XVII в. возобладали жанр исторической прозы. Она создавалась в условиях нескончаемой борьбы испанцев и креолов с мапуче — арауканцами, которая продолжалась почти на всем протяжении колониального владычества Испании. Долгая, истребительная война создавала особую атмосферу чилийского общества, поддерживая идеалы воинственности и миссионерства, характерные для века конкисты; этот дух полностью сохранялся и в XVII в.

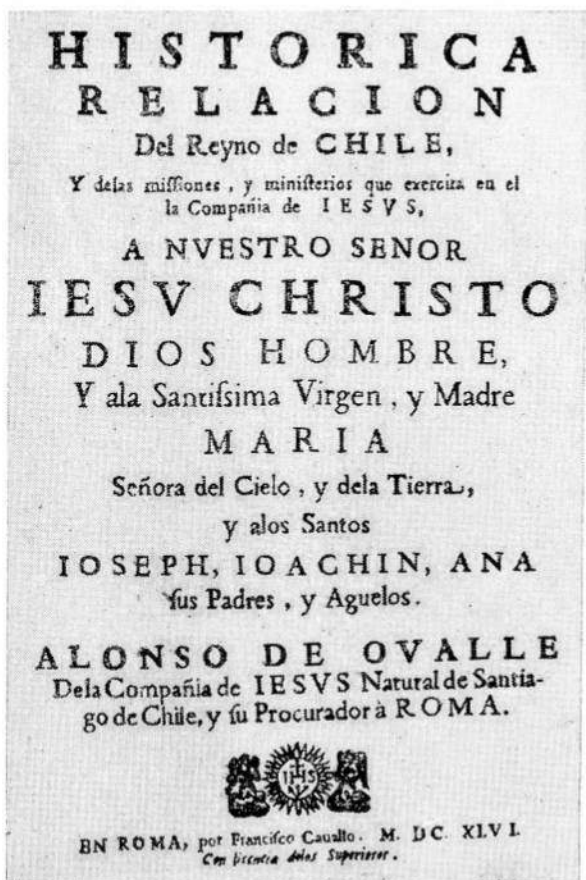
Интереснейшей фигурой XVII в. был Диего де Росалес (Diego de Rosales, 1603—1677). Уроженец Мадрида, он рано отправился в Америку, вступил в орден иезуитов в 1629 г., стал миссионером в отдаленной местности, досконально изучил язык мапуче. В течение сорока трех лет жизни в Чили он исходил всю страну, побывал на острове Чилое и даже поднимался на снежные вершины Андских гор.

Уже на склоне лет Росалес, получив должность в г. Сантьяго, обнаружил большое количество исторических документов, относящихся к войне с араукадцами. Начав приводить в порядок найденные материалы, он решил дополнить их собственными впечатлениями и сведениями об образе жизни, нравах и истории чилийских индейцев. Так возникло сочинение, озаглавленное «Всеобщая история Чили. Индейская Фландрия» («Historia general del Reino de Chile. Flandes Indiano»). Рукопись Росалеса, посланная в Мадрид, затерялась, в конце XIX в. видный чилийский историк Б. Вилльерма обнаружил ее в Лондоне, а в 1877 г. она была опубликована в Вальпараисо. Труд Росалеса вообрал в себя разнородные источники — от давних записей участников войны в Араукании до фрагментов из поэмы А. де Эрсильи, из книг Ф. Лопеса де Гомары, Х. де Акосты и других известных хронистов. По документальные и литературные источники — лишь часть фундамента, на котором строилась книга Росалеса, другая же его часть — сведения, добытые личным опытом всей жизни, прошедшей среди арауканцев.

Диего де Росалес был последователем в своей религиозно-гуманистической позиции; сторонник мирной христианизации индейцев, он исходил из того, что язычник отвечает за себя лишь перед богом и никто не имеет права братья за меч во имя веры.

Конкиста, с которой начинает свое описание Диего де Росалес, обрисована с меньшей полнотой, нежели события последующей войны в Араукании, которую автор назвал «Индейской Фландрией» по аналогии с борьбой Нидерландов против владычества Испании. В этой части книги автор сообщает подробные сведения об образе жизни арауканцев, основанные на личных впечатлениях. Историко-социальная, географическая, лингвистическая характеристика Араукании, данная Д. де Росалесом, отличается достоверностью и документальностью. Тщательнейшим образом описывает он богатую фауну и флору Араукании, где происходили непрерывные стычки отрядов колониальных войск с местными жителями, подробно поясняет смысл ритуалов и языческих обрядов. Росалес считает проявлением варварства многие обычаи арауканцев, например полигамию, но это не мешает ему утверждать их высокие человеческие достоинства.

В своем восхищении военной доблестью и духовной стойкостью арауканцев Диего де Росалес близок к Эрсилье, хотя его сочинению не свойственна героическая патетика «Арауканы». Оборонительная война арауканцев была для него не бунтом против короля и бога —



Титул «Исторического сообщения о королевстве Чили»
Алонсо де Овалье

так официально именовалась она, — а законным сопротивлением «людям, которые, будучи христианами, должны были бы дать им добрый пример, а на самом деле живут без бога, без закона и не заботятся о христианизации индейцев»⁸. Более того, автор «Всеобщей истории Чили» борьбу арауканцев считает не только законной, но и необходимой, ибо «кровь угнетенных вызывает к мести»⁹. Б. Вилкунья Макена, опубликовавший и исследовавший текст хроники, увидел в этой фразе прямой призыв к восстанию, для XVII в. это было явлением, из ряда вон выходящим.

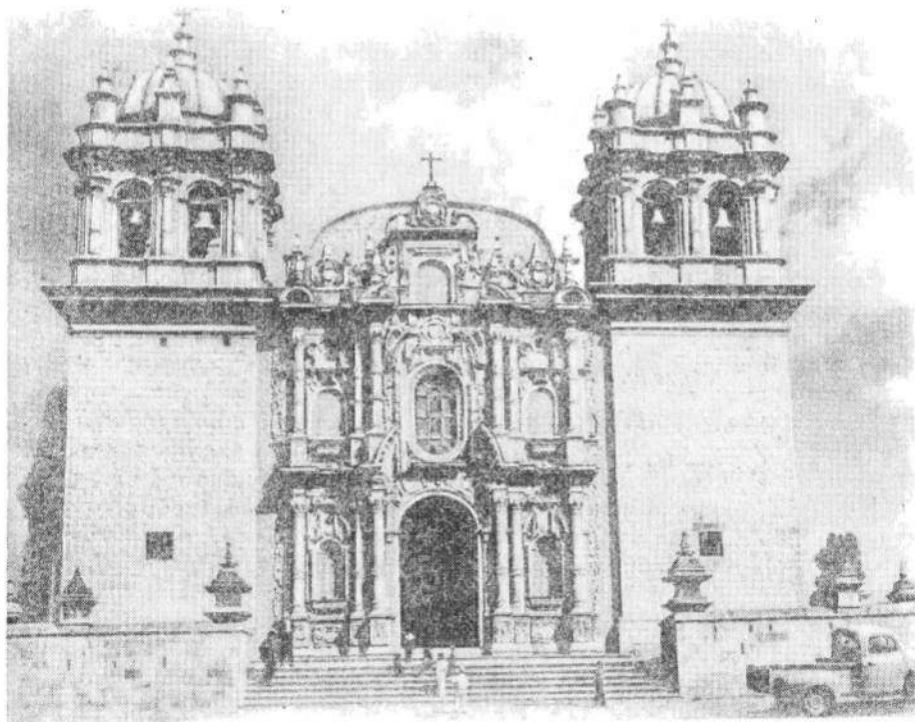
Диего де Росалес, человек огромной нравственной силы, мадридец, приехавший с миссией «духовной конкисты», сам оказался покоренным действительностью Чили.

Рядом с Росалесом стоит фигура еще одного автора историко-хроникального произведения — Алонсо де Овалье (Alonso de Ovalle, 1601—1651). Правнук знаменитого конкистадора Педро де Вальдивиа Алонсо де Овалье в ранней молодости отказался от светской жизни, где его ожидали богатство и почести, постригся в монахи и вступил в орден иезуитов. Свою единственную книгу «Историческое сообщение о королевстве Чили» («Histórica relación del Reino de Chile») он написал, находясь в Риме, незадолго до смерти. Пораженный полнейшим невежеством европейцев во всем, что касается Нового Света, и испытывая острую тоску по родине, Овалье берется за свой труд, не имея, однако, под рукой необходимых источников. Автор прежде всего был движим эмоциональными импульсами — отсюда и преобладание лирического чувства над фактографией. Это был первый уроженец Чили, воссоздавший художественный образ родной природы, красоту и величие которой символизирует у него Андский хребет: «Мы идем по горам, топчя ногами облака. Земли не видно, но, напротив, открыто чистое и прекрасное небо, откуда, не зная преград, солнце излучает нам свой свет и красу»¹⁰. Автор умеет зримо передать образ чилийской природы, не боясь гиперболических метафор, гораздо слабее он в этнографических описаниях и особенно в интерпретации чилийской истории.

Сравнение исторических трудов Овалье и Росалеса, ярко запечатлевших дух креольского патриотизма, помогает четче определить своеобразие каждого. В отличие от неутомимо деятельного Диего де Росалеса Алонсо де Овалье был созерцателем, склонным к медитации. Росалес свой труд писал с практическими познавательными целями — это целое справочное издание, освещающее все стороны чилийской действительности. Овалье же был чужд подобный прагматизм, он был поэтом, тяготевшим прежде всего к образному изображению мира.

Отстраненность Овалье от конкретного социального бытия связана и с его позицией всеобщей терпимости: автор не подвергает ни малейшей критике насильственную христианизацию и политику колониальных властей. С милосердием относясь к индейцам, Овалье с сочувствием относится и к их угнетателям. Росалес же, напротив, решительно их осуждает. В главе, посвященной ордену иезуитов, Овалье выступает как верный его служитель, неколебимо следующий религиозным догмам. Росалес тоже причастен к ордену, но его воззрения были много свободнее.

В чилийской литературе XVII в. особое место заняло произведение, которое, сохраняя связь с жанром хроник, отличалось занимательностью и сюжетностью, сближавшими его с романым типом повествования. Это «Счастлирое пленение и причина затянувшихся войн в Чили» («Cautiverio feliz y Razón de guerras dilatadas de Chile») Франсиско Нуньеса де Пинеды и Баскуньяна (Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, 1607—1680). Рукопись, датированная 1673 г., пролежала в архивах вплоть до середины XIX в., когда она



Собор св. Себастьяна. Куско. Перу

была обнаружена и опубликована. «Счастлирое пленение» в отличие от двух названных выше книг — уже не собственно историческое сочинение, а живой рассказ о текущей войне. Ярко выраженное в повествовании авторское начало делает ее явлением новаторским для чилийской прозы.

Об авторе мы узнаем из самого его сочинения: сын испанского генерала Альваро Нуньеса де Пинеды и Баскуньяна, он был отдан в школу ордена иезуитов, где получил хорошее образование; в 1629 г. 22-летний Нуньес де Пинеда и Баскуньян, участвуя в сражении с арауканцами при Конгрехеросе, попал в плен к касику тех мест Мауликану. Через полгода отпущенный благородным противником, он вернулся в родной город Чильян. Франсиско Нуньес Пинеда и Баскуньян прожил долгую жизнь, занимал ряд административных должностей, дослужившись до поста губернатора провинции Вальдивиа. На склоне лет, спустя сорок лет после пленения и пребывания среди индейцев, Нуньес де Пинеда берется за перо. Дистанция времени определяет мемуарно-ностальгическую интонацию повествования, сочетание лирического и эпического элементов. Первая

часть книги, где описываются приключения, пережитые автором в плену, содержит уникальный историко-биографический материал. Благородство касика Мауликана, проявленное им по отношению к Нуньесу, определило позицию писателя в оценке чилийских индейцев. Арауканцы для него — достойный уважения и сочувствия противник. Стремясь раскрыть их мироощущение, обычаи, представления, религию, он решительно отвергает обвинения индейцев в варварстве. Автор уделяет особое внимание тем их обычаям (семейные отношения, идолопоклонство), которые вызывают наибольшее осуждение испанцев, и предлагает признать за арауканцами право на собственные принципы жизни. Он высоко оценивает мораль арауканцев и прежде всего отмечает их благородное отношение к пленникам: касик Мауликан был готов даже отдать в жены Нуньесу свою дочь.

Сочувственно изображая индейцев, автор резко осуждает несправедливую войну против них, критикует испанские власти. Носитель креольской идеологии, Нуньес де Пинедо возмущается тем, что в Чили «приезжают править иностранцы», которые «добиваются и требуют наибольших выгод для себя, обирая других». Он полагает, что «управлять родиной должны ее уроженцы, ее сыны, имеющие опыт»¹¹.

«Счастлиное пленение» — произведение крайне неоднородное по своей структуре. С одной стороны, ему присущи элементы романного, приключенческого повествования и лирические интонации, с другой стороны, такие признаки жанра историко-хроникального повествования, как тяжеловесные правоучительные сентенции, цитаты из религиозных текстов и античных поэтов. Они резко контрастируют с живописным изображением реальных персонажей, с которыми судьба столкнула автора.

Самостоятельный художественный интерес представляют зарисовки арауканского быта, поэтические картины природы — горной местности, Анд, реки Империяль. Автор пользуется живой, разговорной лексикой, употребляя специфические американские понятия и слова. В ряде случаев писатель прибегает к стихотворной форме, дает собственные вариации на темы народных романсов. Включение поэтического текста в прозу было повсеместно для чилийской литературы. Словом, неоднородность и синкретичность жанра исторического повествования в сочинении Нуньеса де Пинеды и Баскуньяна — явление крайне примечательное.

«Счастлиное пленение» — важный шаг по пути художественного формирования чилийской литературы, зарождавшейся в рамках хроникального жанра. В этом сходство книги Нуньеса Пинеды и «Эль Карнеро» Родригеса Фрейле.

Тема покорения арауканцев, в сущности единственная тема чилийской литературы XVII в., получила воплощение и в ряде других, менее значительных произведений, как, например, сочинение Хуана Баррелечеа и Альбиса «Восстановление границ на Империяле

и крещение неверных душ», сюжет которого прямо противоположен сюжету «Стачастливого пленения». Герой — индеец Карилаб попадает в плен к испанцам, и они помогают ему принять христианство. Автор, священнослужитель, выступает не только как писатель-историк, но и как пропагандист-проповедник.

ЧАРКАС. Вся южная часть Америки, за исключением Чили, составляла в XVII в. аудиенсию Чаркас, наиболее развитой областью которой была высокогорная ее часть — Верхнее Перу. Основной экономики Верхнего Перу являлась добыча драгоценных металлов, приносящих несметные богатства. В XVII в. столицей Чаркаса стал г. Потоси, расположенный в центре горнорудной промышленности Верхнего Перу, а культурным центром — г. Чукисака. В 1623 г. иезуиты открыли здесь университет Сан-Хавьер, куда приезжали учиться из Лимы и Буэнос-Айреса.

На протяжении колониального периода территория Чаркаса подвергалась не раз административной перестройке, и этим объясняется то, что некоторые из хроник того периода позже вошли в историю литературы ряда стран. Таковы сочинения П. Съесы де Леона, М. дель Барко Сентенеры, А. де ла Каланчи, а также обширный труд Рехинальдо Лисарраги (1545—1602) «Краткое описание всей земли Перу, Тукумана, Рио-де-Ла-Платы и Чили» («*Descripción breve de toda la tierra de Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*»). Часть рукописи Лисарраги посвящена описанию Верхнего Перу. Для этого священника из Сантьяго была характерна позиция, которую заняли многие из первых хронистов, прибывших в Америку из Испании: приобщаясь к новому миру, они начинали ощущать себя американцами, а уроженцев метрополии именовали «чането-нами».

Поэзия в Верхнем Перу XVII в. в основном представлена стихотворчеством религиозного характера в стиле барокко, а наибольшего развития достиг здесь театр. Театр того времени представлял собой синтетическое зрелище, в котором соединялись музыка, танец, песня, слово; преобладал жанр ауто, но ставились также исторические представления, трагедии на античные сюжеты. Не исчезла и индейская театральная традиция: в течение всего XVII в. ставились народные драмы. Одна из них — «Атауальпа», посвященная гибели инкской «империи», исполнялась на языке кечуа.

Из произведений исторического жанра заслуживает внимания пространная хроника, посвященная г. Потоси, которую один за другим писали отец и сын Николас и Бартоломе Мартинес де Вела. Точных сведений о времени создания и об оригинальном заголовке их совместного труда нет, хроника увидела свет лишь в 1943 г. под названием «История Имперского города Потоси». Основное содержание хроники составляет подробное описание событий, происходивших в Верхнем Перу в течение XVI—XVII вв. Мартинес де Веластарший широко пользовался общеизвестными хрониками А. де Эр-

реры, Гарсиласо де ла Веги, Х. де Акосты, А. де ла Каланчи, но с неменьшим вниманием он коллекционировал и местные предания, выстраивая в один ряд легендарные и реальные сюжеты.

Рассказывая о военных делах, о добыче металлов, о внутренних конфликтах, автор особо останавливается на пышных празднествах и торжественных ритуалах, которыми так славилась столица Чаркаса. Из этой хроники можно узнать и о блестящем и дорогостоящем оформлении театральных зрелищ, и о том, что во время спектаклей использовались и испанский, и кечуанский языки, и т. п.

Продолжение хроники «Об Имперском городе Потоси» относится уже к XVIII в. — Мартинес де Вела-младший довел изложение событий до 1720 г., но к этому времени жанр исторических хроник был уже полностью исчерпан и утратил свое значение; не менее анахроничным был и присущий этой хронике дух экзальтированного испанизма.

ЛА-ПЛАТА. Обширная территория юга Америки, в XVII в. входившая в аудиенсию Чаркас, — та, что позже будет преобразована в вице-королевство Рио-де-Ла-Плату, — оставалась практически неосвоенной. Здесь не было золота и серебра, притягивавших к себе конкистадоров, ожесточенный отпор давали поселенцам местные племена. Порт Буэнос-Айрес, который позже станет столицей вице-королевства, был в ту пору захолустной пристанью. Центром же колонизации оставался Асунсьон, родом откуда был создатель единственной в XVII в. исторической хроники Ла-Платы Руй Диас де Гусман (Ruy Díaz de Guzmán, 1554—1629). Написана хроника в 1612 г., а увидела свет лишь в XIX в. У Диаса де Гусмана был лишь один предшественник — автор версифицированной хроники «Аргентина» Мартин дель Барко Сентенера (см. ч. II, гл. 12). Для различения двух произведений хроника Руя Диаса была задним числом названа «Рукописная Аргентина» («*Argentina manuscrita*»).

Мать метиса Руя Диаса де Гусмана была дочерью одного из основателей Асунсьона — генерала Ирала и его наложницы — индейки гуарани. Внук губернатора Асунсьона, связанный родственными узами с именитыми аристократическими фамилиями Испании, Диас де Гусман унаследовал от них дворянскую гордость в соединении с любовью к своему краю, где он занимал видные административные и военные должности. На склоне лет он берется за написание исторического труда, который рассматривает как выполнение долга перед своей родиной. Слово «родина», которое он употребляет, примечательно: Руй Диас первым использует его в литературе Ла-Платы. Во введении к книге он жалуется, что «до сих пор не нашлось человека, который оставил бы нам письменные сведения о событиях, совершившихся за 62 года, прошедших с начала конкисты»¹². Его хроника как раз охватывает этот период: первая часть — открытие провинции Ла-Платы; вторая — от приезда аде-

лантадо А. Нуньеса Кабесы де Ваки в 1540 г. до прибытия первого епископа; третья часть — от 1555 до 1573 г., момента основания города Санта-Фе.

У автора не было многих документов, он опирался главным образом на воспоминания свидетелей и на собственный опыт — за свою жизнь он немало поездил по Ла-Плате. Но основа сочинения Р. Диаса де Гусмана — семейные предания не столько о военных подвигах, сколько о тяжком труде первопроходцев. Так, в частности, автор рассказывает об отчаянных попытках прорубить через сельву путь, который соединил бы два океана.

Как хроника конкисты книга Р. Диаса де Гусмана не точна и не полна, что же касается событий внутренней жизни Ла-Платы, то она интерпретируется Диасом де Гусманом весьма субъективно. Члены его семьи сыграли важную роль в ранней истории этого края, и потому их личные пристрастия, фамильные традиции прямо отразились на взглядах автора «Рукописной Аргентины». Хотя Диас де Гусман был метисом, его позиция по отношению к индейцам враждебна, он смотрит на них глазами чужеземца. В этом его хроника принципиально отличается от произведений таких писателей, как Гарсиласо де ла Вега или Лукас Фернандес де Пьедраита.

Книге Руя Диаса присущи деловитость и живость изложения. В ней он уделил немало места пересказу бытовавших в ту пору легенд и чудесных историй. Руй Диас первым записал предание о похищении жены испанского офицера Лусии Миранды влюбившимся в нее индейским касиком Сирипо. Этот широко бытовавший сюжет станет позже основой первой аргентинской драмы.

Хотя «Рукописная Аргентина» не может быть поставлена в ряд наиболее значительных произведений Испанской Америки XVII в., вместе с поэмой М. дель Барко Сентенеры она сыграла важную роль как отправная точка в развитии литературы Ла-Платы.

Поэзия Ла-Платы XVII в. представлена творчеством младшего современника Руя Диаса де Гусмана — Луиса де Техеды (Luis de Tejeda, 1604—1680). Он также был потомком именитой конкистадорской семьи, участвовавшей в основании г. Кордовы. Луис Техеда провел большую часть жизни в сомнительных авантюрах. После смерти жены он ушел в монастырь, где и провел остаток жизни. Здесь были написаны все его поэтические произведения, пронизанные духом религиозной экзальтации. Исповедальные стихотворения объединенные общим названием «Вавилонский странник», составили главную часть его наследия. Лирический герой этих стихов — грешник, отдавший дань земным порокам, но затем обретший успокоение в религии.

Антитетическое противоборство земного и небесного начал, изображение уродливых сторон жизни, разочарование в светском бытии, поэтическая форма несли на себе печать влияния эстетики барокко и более всего Гонгоры. Интенсивное лирическое начало, присущее

произведениям поэта из Ла-Платы, заставляет вспомнить о творчестве Хуаны Инес де ла Крус. И хотя поэзия Л. де Техеды не очень выразительна в художественном отношении, весьма интересен в ней мотив странствий духа, заставляющий исследователей предположить знакомство автора с Данте.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Цит. по кн.: *Портуондо Хосе Антонио*. Исторический очерк кубинской литературы. М., 1961, с. 14.
- ² *Fuentes y Guzmán A. de*. Preceptos históricos. México, 1957, p. 13.
- ³ *Simón P. de*. Noticias históricas de las conquistas de Tierra-Firme en las Indias. Bogotá, 1953, Cuarta noticia, cap. 1 p. 9.
- ⁴ *Fernández de Piedrahita L.* Noticia histórica de las conquistas del Nuevo Reino de Granada. Bogotá, 1973, t. 1, p. 121.
- ⁵ *Rodríguez Freile J.* El Carnero. Bogotá, 1963, p. 38.
- ⁶ Цит. по кн.: *Barrera J.* Historia de la literatura ecuatoriana. Quito, 1953, t. 1, p. 217.
- ⁷ *Pacheco Quintero J.* Antología de la poesía en Colombia. Bogotá, 1970, p. 375.
- ⁸ *Rosales Diego de*. Historia general del Reino de Chile. Flandes indiano. 1878, v. 2, p. 89—90.
- ⁹ Ibid.
- ¹⁰ *Ovalle Alonso de*. Histórica relación del Reino de Chile. Santiago, 1888, Libro 1, cap. V.
- ¹¹ *Vega M. A.* Literatura chilena de la conquista. Santiago, 1954, p. 130.
- ¹² Цит. по кн.: *Rojas R.* Historia de la literatura argentina. Buenos Aires, 1924, t. 3, p. 350.

ЛИТЕРАТУРА БРАЗИЛИИ В XVII ВЕКЕ

В XVII в. в американских владениях Португалии разворачиваются многообразные этнокультурные и социально-политические процессы. Еще не завершена конкиста: с трудностями и боями португальцы продвигаются на север. Здесь им пришлось столкнуться с французами, укрепившимися на о. Мараньян, и с непокоренными индейскими племенами, населявшими территорию нынешних штатов Пара и Мараньян. Лишь к 1621 г. было налажено колониальное управление на этих землях. По существу, на всем протяжении XVII в. колония находилась в состоянии почти непрерывной войны. Не прекращаются нападения корсаров и пиратов на Бразильское побережье. Два вторжения голландцев — в 1624—1625 гг. в Баию и в 1630 г. в Пернамбуко — привели к кровопролитным войнам. Голландское владычество в Пернамбуко длилось двадцать пять лет и рухнуло лишь в 1654 г. под напором общего восстания колонистов. Вплоть до конца века на территории Бразилии вспыхивали восстания индейских племен, иногда объединявшихся в конфедерации для борьбы с завоевателями. Эти восстания обычно заканчивались почти поголовным истреблением мятежного племени и обращением в рабство уцелевших.

Постоянная угроза нападения извне побуждала население колонии к большему сплочению и организации. В целом колонизация Бразилии и в этом веке отличалась значительно меньшим, нежели в испаноамериканских владениях, размахом государственной деятельности метрополии, большей самостоятельностью колонистов. В первую очередь это объяснялось упадком Португалии в конце XVI—начале XVII в. После того как в 1580 г. пресеклась Ависская династия, Португалия стала добычей Филиппа II. В составе испанской империи Бразилия занимала весьма незначительное место, оттого и затраты на оборону этой колонии были невелики. И завоевание Мараньяна, и войны с голландцами были делом прежде всего самих колонистов. Правда, утрата почти половины освоенной территории в результате второго голландского нашествия вызвала в Португалии всеобщее недовольство политикой Испании, не сумевшей защитить португальские колониальные права. В значительной мере результатом этого недовольства стало отпадение от Испании и восстановление суверенитета Португалии в 1640 г. Возрожденное португальское королевство несколько больше занималось своим заокеанским владением. Но положение новой Браганцкой династии было нелегким из-за войны с Испанией, непризнания папой и дру-

них политических осложнений, так что осуществлять в колонии политику всесторонней регламентации и жесткого управления Португалия не могла.

В XVII в. Бразилией управлял генерал-губернатор, которому часто предоставлялись полномочия вице-короля. При нем действовал громоздкий административный и судебский аппарат, в капиталиях, кроме того, были свои губернаторы и свои органы местного управления. Однако эта централизация была лишь внешней — подлинными властителями страны были плантаторы, владельцы гигантских поместий-фазенд. Фазендейро, пишет бразильский историк и социолог Ж. Фрейре, уже с XVI в. превратились в «социальную силу, проявлявшую себя также в политике и конституировавшуюся в самую могущественную колониальную аристократию Америки. Над ней и король Португалии царствовал, почти не управляя»¹.

Фазенда представляла собой замкнутый и самообеспечивающийся мир, построенный на переплетении феодальной и рабовладельческой зависимости. Центром этого мира был господский дом — каза-гранде, при котором жило обычно немало свободных, но находившихся в зависимости от фазендейро людей: учителя, ремесленники, священник домового церкви, «мастер сахара», управлявший сахароварней, и т. д. Кроме того, на фазенде трудились крестьяне-арендаторы и колонны из нищих белых поселенцев, мирных индейцев или метисов. В барак-сензале жили рабы: негры, индейцы, метисы. Войны и восстания приучили фазендейро содержать при себе вооруженные отряды. Отношение фазендейро — рабовладельца к феодалу к всецело подвластным ему людям не регулировалось никакими законами и потому могло быть и предельно жестоким, и зачастую одновременно патерналистским. Фазендейро, его сыновья, белые слуги и наемники сожительствовали с рабынями, был каза-гранде без невозможен без негритянских нянек и кухарок, индейцев — рыболовов и охотников. Так фазенда становилась очагом расового смешения и этнокультурного синтеза. Не только в сензале, но и в каза-гранде смешивались языки и верования, переимчивались индейские мифы, привезенные из Европы сказки и негритянские поверья, рождались и распространялись местные легенды и предания. В XVII в. этот патриархальный уклад, впоследствии определивший и социальную структуру и культурно-психологическую атмосферу бразильского общества, только начал формироваться.

Главной проблемой бразильской экономики была нехватка рабочих рук. Поэтому регулярно снаряжались экспедиции во внутренние районы страны — сертаны. Такие экспедиции вначале назывались энтрадами, а позже — бандейрами. Обычно бандейры преследовали двоякую цель: поиски золота и драгоценных камней и добычу рабов. Иногда бандейранты проводили в сельве два-три года и находили месторождения золота или алмазов, чаще же возвращались, разгромив одно или несколько дотоле мирно живших племен и ведя за собой караван пленных индейцев. Бразильская официальная исто-

риографил создала живучую легенду о бандейрантах — «отцах нации», первопроходцах сельвы, разведчиках недр и строителях городов. В народных легендах запечатлелись вероломство и жестокость бандейрантов, которых индейцы часто называли «апынгуэра» — злой дух. Страданиями и гибелью индейских племен было оплачено продвижение колонистов в глубь страны, освоение бескрайнего бразильского сертана.

Хотя в XVII в. конкиста еще не закончилась, но уже выявились внутренние конфликты складывающегося общества. Неоднократно на протяжении столетия колонисты выступали против тех или иных мер центрального правительства, касавшихся главным образом положения индейцев. Колонисты отстаивали свое «право» нападать даже на мирные племена и силой обращать индейцев в рабство. Миссионеры-иезуиты добивались запрещения этой практики и передачи индейских поселений в юрисдикцию миссии. Когда же в 1680 г. закон о свободе индейцев был подтвержден Лиссабоном, но при этом была оговорена монополия привилегия лиссабонской торговой компании пользоваться трудом индейцев, в Мараньяне вспыхнул настоящий мятеж под командованием Мануэла Бекмана. Вопрос об отпадении от Португалии, конечно, еще не ставился, восставшие стремились только реорганизовать управление в интересах колонистов и направили посольство в Лиссабон, дабы объяснить свои цели и намерения. Тем не менее восстание было подавлено, Мануэл Бекман казнен, и его имя вошло в мартиролог будущей бразильской независимости.

В XVII в. было заложено основание чрезвычайно важной для будущего духовного становления бразильцев освободительной традиции. Речь идет о борьбе рабов-африканцев. Если свобода индейцев хотя бы провозглашалась в королевских указах, если участь индейцев иногда облегчалась заступничеством миссионеров, то неграм неоткуда и не от кого было ждать защиты. Им оставалось только бегство. В сельве возникали киломбо — поселения беглых рабов. В капитании Пернамбуко в зоне густых пальмовых лесов Палмарес несколько крупных киломбо объединились в федерацию, сочетавшую черты феодальной и родоплеменной организации. Жители Палмареса, а среди них были по-видимому не только негры, но и бежавшие от белых индейцы, сообща обрабатывали землю, заботились о строительстве и обороне крепости. Во главе общины стоял совет старейшин и пожизненно избираемый вождь — зумби. Многократные военные экспедиции властей потерпели неудачу. Государство Палмарес просуществовало пятьдесят лет и погибло лишь в 1694 г. после трехлетней непрерывной осады. Сопротивление Палмареса дало жизнь народным легендам, сохраненным аболиционистским фольклором; особенно популярно было предание о последнем зумби, бросившемся в пропасть со скалы, лишь бы не оказаться в руках врагов.

Встает вопрос: в какой мере бразильская литература XVII в.

сумела отразить противоречия складывающегося в непрестанных борециях нового мира?

В начале века еще продолжается сформировавшаяся в предыдущем столетии традиция информационной, деловой литературы, обращенной либо к жителям метрополии, либо к новоприбывшим колонистам. Еще очевиднее сказывается в этих трудах умонастроение интеллигенции, уже чувствующей свою кровную связь с новой землей: восхищение Бразилией как «земным раем» и более или менее откровенное недовольство политикой метрополии — при этом имеются в виду не только королевский двор или крупные чиновники, но и мелкие торговцы или авантюристы, явившиеся из Португалии в надежде на скорую и легкую наживу.

Наиболее значительный памятник такого рода — книга «Диалог о великолепиях Бразилии» («*Diálogo das grandezas do Brasil*»), изданная в Лиссабоне анонимно в 1618 г. Бразильские историки Капистрано де Абреу и Родолфо Гарсиа обосновали предположение, что автором книги был Амбросио Фернандес Брандон (*Ambrósio Fernandes Brandão*), чье имя зашифровано в имени одного из персонажей книги — Брандоньо. Фернандес Брандон был видным и богатым колонистом в капитании Параибе, владел тремя энженьо, участвовал в экспедициях против мятежных индейцев. По-видимому, он происходил из «новых христиан» (т. е. крещеных евреев), так как подвергался в 1591 г. преследованиям инквизиции.

Книга состоит из шести диалогов, которые ведут местный старожил Брандоньо и молодой, неопытный колонист Алвиано. «Великолепия» Бразилии описываются в строгом порядке: первый диалог посвящен обзору капитаний и административному устройству, при этом рассказываются многие исторические эпизоды конкиссты и освоения земель; второй диалог характеризует климат страны, случающиеся здесь болезни и способы их лечения; третий — производство сахара и прочие отрасли хозяйства, торговлю и взаимоотношения с метрополией и другими колониями; в четвертом диалоге Брандоньо подробно, приводя кулинарные рецепты, рассказывает, что и как едят в Бразилии; в пятом диалоге описываются звери, птицы и рыбы, которыми богаты здешние леса и воды. Наконец, в последнем разговоре Брандоньо сообщает юноше все, что он знает о нравах и обычаях индейских племен.

Уже в первом диалоге, когда Алвиано высказывает сомнение в возможности процветания на новом месте, Брандоньо ему решительно возражает: «В этом ты ошибаешься, потому что земля здесь годится под любую сельскохозяйственную культуру благодаря плодородной почве, прекрасному климату, чистому воздуху и множеству других достоинств... Прямо скажу, что не знаю никакой иной области или королевства, будь то в Европе, Азии или Африке, где бы сочетались в таком изобилии эти достоинства». И далее все темы своих наставлений Брандоньо толкует в одном ключе — явного превосходства Бразилии над всеми известными ему землями. Кли-

мат в Бразилии самый здоровый, болезни неопасны и легко излечиваются. Единственное, в чем он готов признать превосходство Португалии, — это в соловьином пении: бразильский сабиа не так сладкозвучен, как португальский соловей. Все остальное Брандонио описывает в таких тонах, что Алвиано не без юмора замечает: «Теперь я вижу, что у вас тут настоящие Елисейские поля, о которых мечтали поэты».

Хотя Брандонио не ссылается прямо на европейскую литературу о Новом Свете, однако некоторые темы этой литературы отразились в «Диалоге о великолепиях Бразилии», например миф о «добром дикаре». Брандонио, рассказывая о своих встречах с индейскими племенами, повторяет и кое-какие вульгарные представления, распространенные среди белых колонистов, вроде того что индейцам неведомы вера, закон и королевская власть, поскольку в их языке нет звуков «ф», «л» и «р» (с этих звуков начинаются соответствующие португальские слова). Но вместе с тем, признает Брандонио, индейцы умны в речах, неприхотливы: «имея только гамаки для сна, они чувствуют себя богаче Креза со всем его золотом и живут такими довольными и свободными от всяких амбиций, как если бы они были господами всего света». «В этом я им завидую, потому что таким мне представляется золотой век»², — замечает Алвиано.

Вслед за хронистом XVI в. Магальянсом де Гандаво Брандонио восторгается уже не только природой и ресурсами Бразилии, но и новым обществом, которое складывается на этой земле. «Ты должен знать, что Бразилия — это торжище для всего мира... и вместе с тем публичная академия, где с легкостью обучаются благородному поведению, светскости, искусству красивой речи, умению торговать и другим подобным качествам». Бразильцы, по мнению Брандонио, переняли все лучшее у португальцев и иностранцев, так что теперь уже «юноши из Лиссабона и из других мест приезжают к нам учиться хорошим манерам».

«Диалог» при этом отнюдь не лишен критицизма: Брандонио признает, что и в административном устройстве, и в хозяйстве, и в быту бразильцев многое еще не налажено. Виногато во всем хищничество тех, кто приезжает из метрополии за богатством, не рассчитывая жить и трудиться на земле, и равнодушие центрального правительства: «...если бы государь и сеньоры из его совета захотели хотя бы взглянуть на Бразилию». Брандонио обличает спекуляций, работорговлю (как источник дохода без риска и усилий) и другие способы паразитического обогащения. Все же общий итог сделанного им обзора бразильской жизни, безусловно, положительный. «Ты обратил меня в свою секту, так что теперь, где бы я ни очутился, я буду восхвалять Бразилию, как она того заслуживает»³, — заключает Алвиано.

Другой памятник той же эпохи — написанная в Баие монахом Висенте до Салвадором (Frei Vicente do Salvador, наст. имя Vicente

Rodrigues Palha, 1564—1636—1639?) «История Бразилии» («História do Brasil»). Этот труд был закончен, по-видимому, в 1627 г., но опубликован лишь в конце XIX в. Излагая события конкисты, хронист включает в повествование критические пассажи в адрес королевского двора, пренебрегающего нуждами колонистов, и португальских искателей наживы. «Первое, что они делают, — это покупают на рынке попугая и обучают его повторять: «Королевский попугай, я поеду в Португалию». И все нажитое ими в Бразилии они норовят как можно скорее увезти в Португалию. И так поступают не только те, кто приехал оттуда, но даже и те, кто здесь родился. И те и другие относятся к земле не как хозяева, а как откупщики: хотят только попользоваться ею и бросить истощенной»⁴.

Далеко не все информационные и хроникальные тексты того времени доступны сегодня. О некоторых остались лишь упоминания в документах эпохи, другие до сих пор не опубликованы, в рукописном виде хранятся в архивах страны⁵. Есть все основания полагать, что выраженное в «Диалоге о великолепиях Бразилии» и в «Истории Бразилии» Висенте до Салвадора миросозерцание уже в канун войны с голландцами было укоренено в среде бразильской интеллигенции. Никто из авторов еще не помышляет о разрыве с метрополией, но понимание особенности Бразилии, игнорируемой Португалией и Испанией, несовпадения интересов Бразилии с интересами метрополии высказывается ими достаточно четко. Хотя в Бразилии в ту эпоху термины «креолы», «креольский» еще не употреблялись в текстах, но, по сути дела, происходило становление креольской идеологии, в главных пунктах близкой к креольской идеологии Испанской Америки. В таком произведении, как, например, «Диалог о великолепиях Бразилии», ставящем своей задачей выработку у новых колонистов правильных представлений о стране и ее потребностях, этот круг идей формулировался с четкостью и прямотой.

Сложнее обстоит дело с художественным творчеством. Бразильский писатель формировался в русле португальской литературной традиции. Литературное образование, если он его имел, он получал в Европе. Ощущая себя носителем этой традиции, он вместе с тем воспринимал и импульсы требований, предъявляемых к нему бразильской действительностью, и пытался в меру своих возможностей приспособить традицию к духовным потребностям бразильского общества.

В XVII в. португальская литература и португальское искусство вовлекаются в доминирующее на Иберийском полуострове художественное движение — барокко. Португальцу Родригешу Лобо принадлежит один из ранних эстетических трактатов барокко — «Двор в деревне» (1619). Родригеш Лобо указывает на две различные стилистические возможности: на «преувеличение» как стилиобразующий принцип и на «изящное и остроумное высказывание». Он улавливает, таким образом, дифференциацию литературного ба-

рокко на два течения, получившие несколько позже названия култеранистского (в Португалии чаще употребляется термин «культистское») и консептистского. Сам Родригеш Лобо склоняется не к преувеличенной декоративности и пышности, а к изяществу и остроте мысли, что и доставило «Двору в деревне» восторженную похвалу испанца Бальтасара Грасиана, будущего теоретика концептизма. Теоретическая подготовка португальских, а следовательно, и бразильских писателей рано приобрела барочную направленность. В период, когда Португалия входила в состав Испанской империи, умножились и португальско-испанские литературные связи. Большинство писателей в это время пользуются обоими языками. И хотя «Двор в деревне» направлен против растворения португальской культуры в испанской, ратует за сохранение языковой и литературной самобытности, это не исключало огромного влияния Гонгоры и Кеведо на португальцев.

В XVII столетии португальская литература не выдвинула ни одной крупной творческой индивидуальности, чье влияние могло бы соперничать с влиянием Камоэнса, поколения и поколения писателей воспитывались под обаянием его музыки. Родригеш Лобо, желая пояснить читателю риторическую фигуру антономасию, приводит такой пример: если мы говорим просто «Поэт», то всегда имеем в виду Камоэнса. Сильнейшее влияние Камоэнса сказывается и в португальской, и в бразильской поэзии XVII в.

На рубеже XVI—XVII вв. в Бразилии жил поэт Бенто Тейшейра (Bento Teixeira, 1545—?), о котором достоверно известно лишь то, что в 1601 г. он напечатал в Лиссабоне поэму под заглавием «Прозопопея» («Prosopopeia»). Историки собрали отрывочные сведения о некоем Бенто Тейшейре, учившемся в Бане, затем врашавшемся при дворе Жоржи де Албукерке, донатария Пернамбуку, в 1595 г. арестованном за убийство жены и через четыре года освобожденном. Предполагается, что поэму он писал в заключении, дабы снискать милость правителя. Однако нет твердой уверенности в том, что этот Бенто Тейшейра и автор опубликованной в Лиссабоне поэмы — одно и то же лицо.

«Прозопопея» — термин античной поэтики, означающий олицетворение, наделение речью неодушевленных предметов или фантастических существ. Поэма так названа потому, что главную ее часть составляет речь Протея, одного из древнегреческих морских божеств на совете богов. Уже зачин поэмы (Тритон, всплывающий у берегов близ Ресифе и созывающий богов на совет) указывает на подражание Камоэнсу. Реминисценций из Камоэнса в тексте так много, что один из исследователей высказал предположение, что «Прозопопея» писалась по мере того, как автор ее читал «Лузиады»: сходные элементы следуют в обеих поэмах в одном и том же порядке⁶.

Поэма Тейшейры невелика: в ней всего 94 октавы. За описанием океанского побережья близ Ресифе и появлением Тритона

следует речь Протея, пожелавшего поведать богам о подвигах новых португальских героев. Вначале он повествует о юности братьев Жоржи и Дуарте Албукерке, о том, как под руководством своего дяди они утомили мятежные индейские племена и освоили земли капитании Пернамбуку. Затем братья отправляются ко двору португальского короля, по дороге переживают кораблекрушение, подстроенное коварным Вулканом, но спасаются с несколькими спутниками в утлой лодчонке. Позже братья Албукерке сопровождают короля Себастьяна в его военной экспедиции в Марокко, совершают чудеса храбрости в битве при Алказаркивице. Жоржи отдает королю своего коня и пеший попадает в плен к марокканцам. Его брат Дуарте произносит возвышенную речь, клянясь погибнуть, но не посрамить лузитанской славы.

Поэма Тейшейры откровенно подражательна, хотя несколько фрагментов свидетельствуют о поэтической одаренности бразильца, об его умении слагать чеканные, афористически напряженные строфы. Смысловый центр поэмы — описание путешествия и кораблекрушения. Деятельность семьи Албукерке в Бразилии — лишь бегло рассказанная предыстория героев. Выделение эпизода кораблекрушения позволяет автору максимально приблизиться к топике и тону «Лузиада». Описанию путешествия предшествует лирическое отступление: «О судьба, столь же жестокая, сколь изменчивая! Хрупкая, непостоянная, предательская, похищающая благо и справедливость...». Этот лирический монолог вызывает в памяти знаменитое размышление Камозанса в конце первой песни «Лузиада» о «печальной дороге жизни» человека, этого «маленького земляного червя». Правда, в отличие от Камозанса Тейшейра заканчивает свое обращение к судьбе успокоительно-оптимистическим выводом: «Нет у тебя никакой власти над человеком, если он благоразумно осторожен».

Снова подхватывает Тейшейра тему Камозанса в речи, с которой Жоржи де Албукерке обращается к своим спутникам, когда те, измученные голодом, хотят прибегнуть к людоедству. Жоржи напоминает им, что они прямые наследники славы знаменитых португальских мореплавателей: «Героические подвиги предков запечатлены в нашей памяти. Вот они умели усилиями преодолевать любую опасность. Неужели вы хотите теперь погасить лучи их славы?»⁷. Пылкие слова Албукерке отрезвляют забывшихся и помогают им вытерпеть муки голода, пока не приходит спасение.

По-видимому, в Бразилии сочинялись и другие эпические поэмы в подражание «Лузиадам». Есть сведения, что существовала поэма Мануэла Феррейры де Лемоса «Бразилида», посвященная освобождению Баии в 1625 г. от голландского нашествия. Из другой поэмы — «Открытие изумрудов» Диого Грассона (по другим сведениям — Гарсон Типоко) — сохранились даже четыре строфы, процитированные поэтом XVIII в. Клаудио Мануэлом да Костой⁸. Судя по комментарию да Косты, эта поэма была написана в 1689 г. и воспевала

бандейранта Фернана Диаса Пайса, несколько лет искавшего в сельве изумруды и погибшего на обратном пути.

Выход в свет «Прозопоэси» можно считать редкостной удачей автора. Вообще же публикация поэтических произведений, созданных в Бразилии, была делом чрезвычайно трудным, так как в колонии типографий не было, а издание книги в метрополии было доступно лишь немногим. По большей части стихи, сочиненные в Бразилии, распространялись в списках. В списках сохранились и дошли до публикаторов XIX—XX вв. стихи крупнейшего бразильского поэта XVII в. Грегорио де Матоса Герры (Gregório de Matos Guerra, 1623—1696). Грегорио де Матос родился в Баие, но в юности переехал в Португалию. Здесь он получил степень доктора права в Коимбрском университете и долгие годы прожил в Лиссабоне, получив некоторую известность как правовед. По неясным причинам он вынужден был оставить столицу и в 1681 г. вернуться в Баию. Здесь он принимает священнический сан и служит при епископе, однако через некоторое время оставляет церковь и, отказавшись от выгодной карьеры, опускается на дно общества. Одно время он зарабатывает на жизнь игрой на скрипке и пением в таверне. Эпиграммы Матоса на губернатора, викария, других чиновников и духовных лиц передаются из уст в уста, сатирические стихи расходятся по Баие в списках. В результате поэт восстановил против себя все круги колониальной администрации и был выслан в Африку. Однако в Анголе благодаря своим юридическим познаниям он сумел добиться благоволения властей, и за год до смерти ему разрешили вернуться в Бразилию и поселиться в Ресифе.

В личности и судьбе Матоса, как и в его стихах, многое напоминает тип поэта, характерный для европейского Средневековья. Он похож на поэтов-вагантов, отчасти на Франсуа Вийона. Интеллигент по образованию и интересам, он выбирает образ жизни деклассированного изгоя, гуляки, только бы не задыхаться в тесных сословных рамках. При этом он отнюдь не идеализирует свое бродяжничество, он сознает его «греховность», но эту греховность предпочитает общественному лицемерию. Покаянные стихи, которых довольно много у Матоса, окрашены самоиронией, никогда, впрочем, не переходящей в самобичевание.

Образ жизни Матоса сделал из поэта легенду. Его язвительное остроумие запечатлелось в серии фольклорных анекдотов, бытовавших в Бразилии вплоть до XIX в. Силвио Ромеиро собрал и опубликовал в своей «Истории бразильской литературы» несколько таких анекдотов.

Художественное сознание Матоса всецело сформировано уже его веком; как поэт Матос сложился под воздействием испано-португальского барокко. Матос учился у Гонторы и Кеведа, особенно у последнего, нередко и открыто подражал испанским поэтам, воспроизводя ритмический рисунок их стиха, характерные рефрены (например, стансы «Таковы чудеса Бразилии»). Как и другие ба-

рочные поэты, Матос легко переходил от высокого к низкому, от возвышенного к грубому. Наряду с религиозной и высокой любовной лирикой он писал и непристойные бурлескно-эротические стихи, которые составители не решились включить в первое собрание его сочинений (1923—1933). В целом Матос склонялся скорее к концептизму, чем к культизму. Он с удовольствием предается поэтической софистике в концептистском духе, его стихи изобилуют характерными стилистическими приемами барочного концептизма: параллелизмами, грамматическими многочленами, антитезами, анафорами и другими риторическими фигурами.

Г. де Матос разрабатывает излюбленные барокко темы: быстротечность жизни и неминуемость смерти, призрачность земных усад, болезненный конфликт между грехом и раскаянием, искушением и страхом возмездия, между духовным и чувственным. Эти общие схемы он оживляет нотами неподдельного волнения. Замечательно в этом смысле стихотворение «Непрочность всего земного». Тема его, сформулированная в заглавии, принадлежит к основному фонду барочной топики, но развитие темы отличается философичностью и эмоциональной напряженностью: «Если солнце должно закатиться, зачем ему восходить? Если свет так прекрасен, зачем он не длится вечно? Как может так преобразаться красота? Как может горе быть таким душевным?» И первый терпет заканчивается оксиморонной строкой, звучащей искренним признанием: «И в радости кроется грусть»⁹.

Религиозная лирика Матоса лишена каких-либо мистических настроений. Стихи на религиозные темы могут показаться излишне рационалистическими, дискурсивными: поэт рассуждает о возможности спасения для столь грешного человека, каким себя считает, рассуждает не без иронии, но без всякого надрыва. «Признаю, что не очень-то я пaboжен: преступил многие клятвы, никогда ни одну мессу не дослушал до конца...» Самые проникновенные лирические ноты вызваны не специфически религиозными, а чисто человеческими переживаниями — тоской одиночества: «Я зовусь христианином, а живу по-дикарски! Встречаюсь со столькими людьми, но никому протянуть руку...»¹⁰.

Это чувство социальной неприкаянности, неспособности и нежелания Матоса укорениться в каком-нибудь определенном слое колониального общества в полной мере выразилось в его сатирической поэзии и обусловило ее всеохватность. Матос имел все основания воскликнуть, как он это сделал в пору невзгоды: «Чего от меня хочет Бразилия, за что она меня преследует?» В сатире «О пороках» он отвечает на эти вопросы со спокойной уверенностью в своей правоте: «Я тот, чья злоязычная лира пела в былые годы о пороках, заблуждениях и мерзостях Бразилии»¹¹. Матос критикует не один какой-то класс или социальный слой, но всю Бразилию, всю ее социальную систему, все слои и группы населения. При этом он опирается отнюдь не на общечеловеческие слабости и пороки, при-

сущие вообще людям и, следовательно, также бразильцам; сатира Матоса прежде всего социально конкретна: «мерзости» Бразилии — это мерзости ее социальной организации, ее общественных отношений; «заблуждения» бразильцев порождены тем положением, в которое они поставлены при существующем режиме.

Объекты осмеяния в сатирической поэзии Матоса разнохарактерны. Это и отдельные, вполне конкретные лица: «осел-епископ», «мул-викарий», глупый судья и т. п. Это социально-этнические группы, представленные обобщенными типами. Вот один из постоянных «героев» сатиры Матоса — «рейнол», т. е. приезжий из метрополии (от португальского *reino* — королевство), надеющийся, как это обычно бывало, поправить свои дела в колонии: «Или осужденный за преступления, или сын, сбежавший от строгого отца, или просто потому, что дома печего есть, но вот он выпрыгивает на нашей пристани, оборванный, босой, богатый только блохами, но посовистывающий...».

Однако и уроженцы Бразилии не были защищены от сатирических стрел. Другой неизменный «герой» — метис, хвастающий своим происхождением от индейских касиков и объявляющий себя исконным аристократом: «Стоит посмотреть на такого „пайяйя“, гордящегося тем, что он „карамуру“, что в его жилах течет кровь „тату“, а язык его предков — неуклюжий „копеба!“ Матос употребляет здесь слова из индейских диалектов, пародируя жеманную речь самозванных аристократов. Точно так же высмеивает поэт ловких, пронырливых мулатов, ленивых негров и т. д. Слова симпатии и приязни Матос находит только для бедняков, взятых воедино, вне расовой принадлежности: «Все, кто не крадет, очень бедны — таков наш город Баия»¹². Свобода мировоззрения Матоса от расовых предубеждений высоко ценится бразильскими учеными. Еще Силвио Ромеро в конце прошлого века назвал Матоса «зачинателем бразильского этнического сознания»: «Его бразилец — это не метис, не негр, не португалец. Это сын новой страны, способный высмеивать сепаратистские претензии любой из трех рас»¹³.

Накопец, объектом сатиры Матоса нередко становятся колониальный режим в целом, взаимоотношения колонии и метрополии. Замечательны в этом смысле стансы «О голоде, приключившемся в Бате в 1691 г.». Это большое стихотворение написано по образцу летрильи Гонгоры — рефреном Матосу служит слово «молчок». Рассказывая о неурожае и голоде, от которых страдает в первую очередь бедный люд, Матос прямо обвиняет португальское правительство, ложно посулившее колонистам флотилию с продовольствием: «Но у флотских пузо набито, а у народа вместо пуза пустой мешок. Молчок. Сюда везут для балласта мешки с песком, а отсюда балласт — мешки с сахаром. Но молчок. Но если флот нам ничего не привозит, то с какой стати он все отсюда увозит?»¹⁴ По существу, Матос выходит здесь за пределы сатирического осмеяния — он возмущается, негодует, протестует. И при этом ополчается не на от-

дельных лиц, не на социальные типы, но на учреждения и порядки. С полным основанием Матоса можно рассматривать как предшественника идеологов бразильской независимости, как выразителя креольского сознания.

Уже по цитированным выше строфам можно судить о том, насколько конкретна сатира Матоса. Насмешка у него всегда сопряжена с беглым, но точным портретом высмеиваемого, с моментальной зарисовкой быта, с массой вещных деталей. Бразильский быт, даже те его черты, что впоследствии не раз вызывали восхищение сторонних наблюдателей, — коллективность, жизнерадостную солидарность Матос рисует без всякого умиления, глядя на них сквозь призму своего язвительного темперамента. «На каждом углу тебя ждет советчик, желающий управлять твоим домом и садом. Он со своей кухней не в силах управиться, а готов управлять целым миром. У каждой двери соглядатай, подсматривающий, подслушивающий, выслеживающий и разузнающий, чтобы потом вывалить жизнь соседа и соседки по площадям и базарам».

Некоторые стихи Матоса (например, «Поминальная процессия в Пернамбуку») — превосходные жанровые картинки во вкусе «малых голландцев» — современников Матоса, отделенных от него океаном. Только социальные пейзажи Матоса пропизаны более жесткой проницей, на грани жанровой картины и карикатуры. Вот, например, сонет «Описание королевского города Сержипе»: «Три дюжины ветхих лачуг, шесть улочек, забитых огородами, пятнадцать грязных и оборванных солдат да на площади дюжина откормленных свиней... Два монастыря, шесть монахов, три грамотея, один усатый судья, давно глухой ко всему, трое узников, съеденных вшами, два кормящихся за их счет голодных чиновника. Дамы в суконных ботинках на деревянной подошве, как у монахов, в ситцевых юбках, в плетеных корсажах. Фасоль, от которой пучит, жареная кукуруза, черствый хлеб... Таков королевский город Сержипе»¹⁵.

Можно сказать, что сатира Матоса имеет свое реалистическое измерение, позволяющее нам как бы воочию увидеть городской быт той эпохи, услышать живую речь бразильцев (Матос щедро пользуется вульгарным просторечием), узнать и оценить общественные нравы. Но главное — социальный критицизм поэта, осознавшего и не побоявшегося во всеуслышание сказать, что «бразильцы — это рабочий скот, который трудится всю жизнь, чтобы кормить португальских плутов»¹⁶.

Популярность Матоса при жизни была необыкновенна. Даже Антонио Виейра как-то пожаловался, что бразильцы охотнее слушают стихи Матоса, чем его, Виейры, проповеди. А ведь слава Виейры как самого блестящего проповедника и оратора гремела по обе стороны Атлантического океана и докатилась даже до Рима.

Антонио Виейра (Antônio Vieira, 1608—1697) — политический деятель, философ-утопист и моралист, мастер слова («император

португальского языка», как назвал его поэт Фернандо Пессоа) — был связан и с Бразилией и с Португалией и с полным основанием присутствует в истории литературы и той и другой страны. Виейра был пламенным патриотом-португальцем, строил глобальные проекты восстановления великой Лузитании, но был и бразильцем и выражал в определенный момент своего жизненного пути креольские настроения: «Все, что дает Баия, должно идти Баие; все, что производит Бразилия, должно тратиться для Бразилии»¹⁷, — сказал он в проповеди по случаю прибытия нового вице-короля Бразилии. Весь путь Виейры состоит из подобных резких контрастов, неожиданных поворотов, безоглядных увлечений.

Антонио Виейра родился в Португалии, но ребенком был привезен родителями в Баию. Здесь, побуждаемый религиозным призванием, он в шестнадцать лет бежит из дома и поступает в незуитскую коллегию. Необыкновенные способности юного послушника были замечены наставниками, и уже в 1625 г. ему было поручено составление годичного отчета коллегии ордену. Тот год был исключительно драматичным — год голландского нашествия и оккупации Баии. Отчет Виейры представляет собой самостоятельное, завершенное сочинение — великолепный образец исторической хроник. Очень сжато, короткими, четкими штрихами он рисует картину голландского вторжения, паники, которая охватила город. При этом хронист то выделяет крупным планом какую-нибудь фигуру, например солдата-снайпера, который каждым выстрелом поражал очередного голландца, пытавшегося поднять флаг на мачте фламанского корабля; то переводит взгляд на обратившуюся в беспорядочное бегство толпу горожан. Потом Виейра рассказывает о жизни беженцев в индейских деревнях, о партизанской войне с голландцами, подготовке штурма, приходе португальской армады и, наконец, взятии города. Уже в этом юношеском сочинении сказывается симпатия к индейцам. Виейра отмечает, что ни один индеец (в отличие от некоторых белых) не завязал дружбы с голландцами, сообщает о нескольких случаях героического поведения индейцев.

В 1633 г. Виейра начинает выступать как проповедник в Баие и ее окрестностях. В коллегии он изучил язык тузи, а потом освоил также язык гвинейских негров и обращался с проповедью непосредственно к рабам на эшкенью. В проповедях этих лет много горячего сочувствия страданиям рабов и призывов к рабовладельцам быть более гуманными. Замечательно, что Виейра протестует не только против угнетения индейцев, что со времен Нобреги и Алшиеты стало уже традицией проповедников, но и против бесчеловечного обращения с неграми.

В 1641 г. Виейра был отправлен в составе бразильского посольства, дабы принести от имени колонистов поздравления по случаю воцарения Браганцкой династии. В Лиссабоне Виейра имеет огромный успех и как проповедник, и как политический деятель. Цвет лиссабонской знати стекается на его проповеди в королевской ка-



Антонио Виейра

пелле, ему поручается руководить занятиями последнего. принца Теодосио; король Жоан IV делает его своим доверенным лицом. Виейра всецело погружается в политическую деятельность: он разрабатывает экономическую программу, предвосхищая во многом меркантилистскую программу знаменитого министра Людовика XIV Кольбера. В 1643 г. Виейра подал королю «Записку, в которой представляется жалкое состояние королевства и необходимость привлечения еврейских купцов, осевших в разных местах Европы». Виейра предлагает королю издать указ о признании благородным занятия торговлей, отказаться от преследования так называемых «новых христиан», предоставить свободу и всяческие гарантии буржуазии. Король относился благосклонно к проектам Виейры и в 1646—1647 гг. направлял его с тайными миссиями в Голландию, Францию и Рим, где, кроме переговоров по династическим вопросам, Виейра вел и финансовые операции. В эти годы он живет

интересами португальского двора, как будто забыв о своем религиозном призвании. Его многочисленные письма — это письма не духовного лица, но дипломата и политика, с увлеченным комментирующего все интриги при европейских дворах.

Однако программа Виейры не была осуществлена — слишком сильна оказалась феодально-консервативная оппозиция при дворе. Через много лет, наблюдая, как сходная программа реформ принесла Франции могущество, он с горечью писал: «Я узнал, что французы создали мощную компанию для торговли с Восточной Индией, сам король внес четыре миллиона, и она уже дает солидные доходы тем, кто вложил в нее свои капиталы... Наши вечно говорят об отсутствии капиталов, а сами пускают по ветру все, что имеют. А как бы пригодилась сейчас сильная восточная компания, о которой я столько кричал и из-за которой столько страдал!»¹⁸

Виейра оказался неугоден при дворе и, поняв это, попросил у иезуитского ордена почетное поручение — возглавить миссию для обращения индейцев в северных, недавно завоеванных районах Бразилии. Десять лет в Мараньяне, отразившиеся в регулярных отчетах ордену, в письмах королям Жоану IV, затем Алфонсу VI и в ряде проповедей, Виейра провел, по его собственному выражению, «обличая, умолая, протестуя и приставаая ко всем с этим вопросом — единственным, который занимает и будет занимать впредь мою жизнь...»¹⁹. Вопрос этот — судьба бразильских индейцев. «В течение сорока лет в этих местах уничтожили два миллиона индейцев, и за это никто не понес наказания», — пишет он королю. Письма и отчеты Виейры из Мараньяна продолжают кампанию, начатую Нобрегой. Виейра непрерывно, с поразительной конкретностью обличает угнетение, несправедливость, безжалостное истребление индейцев непосильным трудом, лишением свободы, голодом, наконец, просто огнем и мечом. «Индейцы здесь, как правило, встречали португальцев мирно, зато португальцы говорят только о том, сколько от них убежало, скольких они догнали, скольких убили, как будто речь идет о веселой охоте и жизнь индейца значит не больше жизни дикого кабана». Виейра, конечно, понимает, какими экономическими причинами вызвано закабаление индейцев, но не желает санкционировать их как необходимость. «Говорят, что от рабства зависит сохранение и развитие здешнего государства, а я отвечаю, что это ересь даже и в политическом смысле, ибо то, что опирается на несправедливость, не может быть прочным и постоянным»²⁰.

Тон писем Виейры из информирующего, доказывающего, убеждающего с годами становится пророчески обличительным. В одном из писем Алфонсу VI Виейра грозит божьей карой, сравнивает короля с библейским фараоном, намекает, что бог отнял у его предшественника Жоана IV первенца не иначе, как в наказание за истребление индейцев.

Борьба Виейры приносила ему временные успехи: так, в 1655 г.

он вернулся из поездки в Лиссабон с королевским декретом о свободе индейцев и запрещении экспедиций за рабами. Но местные власти фактически саботировали закон, а колонисты недвусмысленно выражали свое недовольство деятельностью миссии, лишавшей их плантации рабочих рук. Виейра описывает в своем отчете бунт колонистов в Сан-Луисе после публикации королевского указа: «Они кричали, что государство не сможет существовать без индейцев, что рабство законно, что всегда было дозволено захватывать рабов, что нужны энтрады в сертан, что индейцы — это самое дикое и худшее племя на свете и что, если им дать свободу, они тут же поднимутся против португальцев». Мятеежники окружили дом миссии с криком: «Долой отцов-незуитов! Долой врагов общего блага! Сажайте их в дырявую пирогу!» И только появление губернатора с тремя ротами солдат спасло миссионеров от немедленной расправы. Но все-таки противоречие углублялось, и чем активнее действовал Виейра, тем больше восстаивали колонисты против миссионеров. В конце концов в 1661 г. все миссионеры были посажены, правда, не в дырявую пирогу, а на корабль, отправлявшийся в метрополию, и высланы из Мараньяна.

В Португалии Виейру ждала опала. Он был сослан сначала в Порту, затем в Коимбру под надзор местного отделения ордена. Неудачи заметно действовали на него, усилив настроения мистического характера. Он начинает интересоваться разного рода полумистическими пророчествами. В конце XVI—начале XVII в. в Португалии была чрезвычайно распространена литература такого типа, связанная с фигурой юного короля Себастьяна, павшего в битве при Алказаркивире, что повлекло утрату Португалией независимости на полвека. Возник стойкий миф о «скрытом короле», с чьим возвращением связывались утопические надежды на счастье и справедливость. Виейра, привлеченный этой легендой, стал собирать всевозможные древние и средневековые пророчества и истолковывать их как предвещающие скорое наступление «тысячелетнего царства Христова» — царства мира, братства и справедливости. Основу его теории составляли так называемые «Стансы Бандарры» — мистическая поэма, приписываемая некоему португальскому сапожнику Бандарре, жившему в первой половине XV в. Виейра написал «ключ» к этой поэме, утверждая, что ее смутные прорицания указывают на то, что «скрытый король» — это основатель Браганцской династии Жоан IV (бывший покровитель и друг Виейры, умерший в 1656 г.), которому суждено воскреснуть и оправдать народные упования. Виейра сочиняет несколько книг: «История будущего» («*Historia do Futuro*»), «Ключи пророков» («*Clavis Prophetarum*», на лат. яз.), страстно доказывая, что новое царство Христово осуществится в политической форме Пятой Империи — мировой империи под эгидой португальской короны. Португальцам предназначена роль протагониста в грядущей мировой мистерии, они приведут земле мир и благо и должны готовить себя к этой миссии. «Чу-

десными были ваши подвиги в былые времена, о португальцы, когда вы открывали новые моря и новые земли и через вас мир познавал сам себя. Вы открыли миру, каков он есть, а я открываю вам, какими вы должны стать. В те счастливые времена (но грядущие будут еще счастливее) только открытия и завоевания португальцев сделали мир открытой книгой»²¹.

«Пятая империя» Виейры — своеобразная утопия, сочетающая средневековые эсхатологические представления, народные чаяния, запечатленные во многих произведениях фольклора, и ренессансные мечты о безграничном могуществе человека и человечества, о гармоничном обществе. В 1665 г. Виейра был арестован инквизицией и два года провел в заточении. Вынесенный в 1667 г. приговор трибунала лишил его права проповедовать и писать и определил на жительство в одну из иезуитских коллежий. Официально он был обвинен в лжепророчествовании, но все историки сходятся на том, что подлинной причиной осуждения была деятельность Виейры в защиту «новых христиан» и его связи с еврейскими учеными в Амстердаме и других городах.

Друзьям Виейры удалось добиться в Риме сначала смягчения, а затем и отмены приговора. В 1669 г. он смог уехать в Рим, где проповедовал на итальянском языке, в 1675 г. получил у папы оправдание и затем вернулся в свою любимую Бразилию. С 1681 г. до смерти Виейра жил в Бате, занимаясь только литературной деятельностью: он работал над первым собранием своих проповедей в 15 томах, выходящим с 1679 по 1748 г., готовил к изданию свою переписку. После смерти Виейры все его бумаги были по приказу генерала иезуитов опечатаны и отосланы в Рим. Многие и до сего дня не опубликовано и хранится в архивах иезуитского ордена.

Виейра писал, как уже было сказано, философские трактаты, хроникальные сочинения; яркими литературными памятниками являются его письма и допесения. Но основной литературный жанр, культивируя который, Виейра достиг изощренного мастерства, — проповедь. Проповеди Виейры — это иногда политические трактаты, иногда психологические этюды, иногда стихотворения в прозе, иногда эстетический манифест. В Португалии в 20-е годы XX в. делались даже попытки чтения одной из проповедей Виейры со сцены как своего рода поэмы. Хотя проповеди, естественно, были приурочены к церковным датам и строились как комментарий к библейскому тексту, все же поражает в целом светский характер проповедей Виейры. Огромное количество проповедей посвящено делам земным — войнам, административным и социальным проблемам, вообще злобе дня. «В большинстве своем его проповеди предназначены скорее руководить людьми в земных делах, нежели направлять души к вечному блаженству», — пишет известный португальский историк Эрнани Ситади²².

В проповедях Виейры запечатлено его социальное мировоззрение, контрастно сочетающее идеологические устремления, характер-

ные для молодой буржуазии в эпоху первоначального накопления капитала, и уравнилельные тенденции, напоминающие о лозунгах средневековых плебейских движений, а гешетически восходящие, по-видимому, к раннехристианской этике. Весьма существенно, что, находясь в Бразилии, Виейра выступал в защиту не только негров и индейцев, но и белых бедняков, соблазненных слухами о бразильских богатствах и явившихся в Новый Свет с одной ветхой одежкой на плечах. В письме к королю от 1654 г. Виейра энергично обличает губернатора капитании Пара некоего Инасио де Рего, казнокрада и мздоимца, который нажил огромное состояние, убивая индейцев непосильным трудом на табачных плантациях и доводя до голодной смерти целые семьи бедных поселенцев.

В это же время Виейра произносит одну из самых знаменитых своих проповедей — проповедь в день св. Антония, целиком посвященную критике социального неравенства. «Плебей, меньшие в мире сем, те, кто менее всех значат и менее всех могут в государстве, — вот кого пожирают. . . Они хлеб насущный сильных, как хлеб едят во всякое время и со всякой пищей, так всегда и со всякой пищей едят несчастных бедняков, так что нет никакого промысла, где бы не обманывали, не обирали бедняков, где бы их не терзали, глотали и пожирали. . . Они работают всю свою жизнь или на пашне, или на табачных плантациях, или на сахароварнях, а что им дает этот труд? Они не ездят в каретах, нет у них ни лошадей, ни оружейносцев, ни лакеев, ни пажей, ни ковров, ни картин, ни драгоценностей. На что же они тратят всю свою жизнь? За жалкие лохмотья, в которых они выходят на улицу, они убивают себя круглый год»²³.

Социально-обличительный пафос, владевший Виейрой, диктовал ему смелые до богохульства образы. Так, в одной из проповедей первого бразильского периода он сравнивает негра-раба на сахарной плантации с Христом: «А вы на энженью похожи на Христа распятого, и страдания ваши похожи на страсти господа нашего. Его крест был из двух досок сделан, а ваш крест на сахароварне — из трех. С Христа одежды сорвали — и вы голые. Он голодный — и вы голодные; над ним издевались — и над вами издеваются»²⁴.

Инквизиторы во время процесса внимательно изучали проповеди Виейры, желая найти материал для обвинения в кощунстве и богохульстве. Виейру спасла его теологическая эрудиция: самые смелые пассажи, граничащие с обвинениями и угрозами, адресованными богу, сопровождались цитатами из Библии или отцов церкви, в которых богу предьявлялись подобные же упреки. Одна из наиболее дерзких проповедей была произнесена Виейрой в 1640 г. в Баие по случаю нового вторжения голландцев. Виейра прямо обвиняет бога в неблагодарности и несправедливости: «Ты отнимаешь Бразилию у португальцев, которые завоевали эти обширные земли и земли на далеком Востоке ценою жизней и ценою крови, которые стремились не столько расширить свою империю, сколько просла-

вить твоё имя и веру. И если такова плата за наш труд, зачем было столько служить, столько страдать, столько крови проливать во время конкисты? Зачем мы плыли по неведомым морям? Зачем открывали никому не ведомые земли? Зачем спорили с ветрами и бурями, зачем португальцы терпели кораблекрушения на всех океанах? И после стольких опасностей, стольких бедствий, после того как португальцы умирали на пустынных берегах и их непогребённые тела становились добычей диких зверей, стервятников и хищных рыб, после всего этого мы должны терять наши земли? О, лучше бы нам никогда не пускаться в эти плаванья!»²⁵

Фрагмент даёт представление и об ораторских приемах Виейры (интересно вкрапление в речь цитаты из «Луизады»: «плыть по неведомым морям»), и о свойственном ему постоянном сопряжении небесного и земного, божественного и человеческого. Виейра был носителем культуры барокко — отсюда та естественность, с какой он сочетал трансцендентное и посюстороннее, вечное и сиюминутное, мистику и политику. И то и другое — и вечное и современное — были для него истиной и необходимостью. Вообще во всех отношениях его творчество двуполюсно, основано на перекрещении двух разных уровней. В проповедях на теологические темы мистицизм сопрягается с рационализмом в картезианском духе, мистические понятия подвергаются аналитическому разложению и классификации. Многое, конечно, идет от специфического иезуитского рационализма, но чувствуется и более широкое влияние культуры XVII в. Так, знаменитая проповедь «О божественной любви» («Sermão do Mandato», 1645), вызвавшая впоследствии возражения Хуаны Инес де ла Крус, которая шла софистическими некоторыми логическими ходами Виейры, при том, что трактует тему величия любви Христа к людям и превосходства божественной любви над человеческой, содержит очерк «топикостей» любви, напоминающий психологический роман XVII в. Виейра описывает «четыре незнания в любви»: не знать себя, не знать любимого, не знать любовь, не знать конца любви; рассуждает, что важнее для любви — признание или вознаграждение; делает прописательные умозаключения относительно скрытого эгоизма человеческой любви и т. п.

Такая двуполюсность, по-видимому, не вызывала в нем раздвоения и внутреннего конфликта, ибо как человек барокко он вообще остро чувствовал антистетичность всякого момента бытия. «Нет большей комедии, чем моя жизнь, и когда я хочу плакать или смеяться, умиляться и возносить благодарение богу или же насмехаться над миром, мне достаточно посмотреть на себя самого»²⁶, — пишет он другу на склоне лет. Влияние театра, чрезвычайно сильное в культуре барокко, здесь усугубляется интересом к театральному зрелищу, воспитанным иезуитами, охотно использовавшими театр в миссионерских целях, о чем можно было судить еще по литературной деятельности Нобрега и Аншиеты. В проповедях Виейры есть элементы театрализации, есть даже маленькие разыгрываемые

им моноспектакли чаще фарсового характера. Так, в проповеди ко дню св. Антония он обращается к рѣбам, имитируя тут же их ответы. В проповеди «О слове божьем» он изображает выступление некоего проповедника, одетого в саван, пчесаного, невытого, чей безумный взор внушает ужас. Ждешь, что он разразится громом и молнией, испечелит пороки, повергнет словами в трепет. И что же? С ует его срываются жеманные метафоры, он говорит о «хрусталях», «жасминах», «звях» и прочих красивостях. Такую проповедь, замечает Виейра, я не репущь пазвать комедией. «Перечитайте комедии Плавта, Теренция, Сенеки, и вы увидите, что в них разоблачаются заблуждения и мирская суета, утверждается моральная доктрина, куда более истинная и основательная, чем во многих современных проповедях»²⁷.

Проповедь «О слове божьем» («Sermão da Sexagésima ou da Palavra de Deus», 1655) Виейра сделал прологом к первому тому подготовленного им собрания своих сочинений. Действительно, эту проповедь можно рассматривать в качестве эстетического манифеста. Виейра излагает свои требования к стилю, осуждает чуждые ему стилистические веяния. Свой стилистический идеал Виейра сравнивает со звездным небом: «...звезды где-то высоко, но очень ясные, так и стиль должен быть высоким и очень ясным». Из двух стилистических «рукавов» барочной прозы Виейра выбирает концептистский. В проповеди «О слове божьем», как и в проповеди «О божественной любви», он обрушивается на «трудный», «аффектированный» стиль, имея в виду тех, кого называли в Испании культералистами, а в Португалии — культистами. «Те, кто хочет похвалить этот жалкий стиль, столь распространенный сегодня, называют его ученым, те, кто его осуждает, называют темным, но и эти ему слишком льстят». Виейра издевается над мифологическими аллюзиями, перифрастическими конструкциями, архаизмами и латинизмами, для понимания которых слушателям надо заглядывать в специальный словарь. Приведя примеры туманных и произвольных перифраз из речей проповедников, он восклицает: «Если бы так говорил адвокат, разве доверили бы вы ему свою тяжбу?»²⁸

Виейра отлично владел деловым, прозрачным, истинно классическим стилем. Так он писал свои письма, меморандумы, хронику. В проповедях же он культивировал более изощренный литературный стиль. Обычно библейский текст (Виейра предпочитал цитаты из Апокалипсиса) служил ему в качестве концепта, т. е. сложного метафорического понятия, скрывающего в себе диалектически противоречивую мысль. Расшифровка концепта, обнажение его скрытого смысла составляют задачу проповеди. Для этого Виейра прибегает к разнообразным концептистским приемам: антитезам, риторическим вопросам и отрицаниям, повторам и перечислениям, тропам, олицетворениям, хиазмам. Пользуется он и культеранистскими приемами: игрой слов, омонимами, сближением понятий по звучанию, эллиптическими построениями. Иногда он расцвечивает рас-

суждение развернутой декоративной метафорой или мифологической параллелью. Влияние культиранизма все же слегка коснулось Виейры, но словарь его относительно прост и повседневен, синтаксис ясен: он предпочитает сочинение и соподчинение коротких предложений. Французский ученый Раймон Кантель, специально изучавший стиль проповедей Виейры, пришел к следующему выводу: «Виейра счастливо сплелся от культизма, возможно, благодаря тому, что долгое время жил вдали от Лиссабона и объявил себя противником культизма. Но он не избежал концептистского поветрия, его эстетика была в основном концептистской, хотя он никогда не приносил ей в жертву ясность выражения». Р. Кантель обратил внимание на такую замечательную черту прозы Виейры, как словесный ритм. «Могучая проза Виейры всегда отчетливо ритмизована, и ритм этот сопровождает движение мысли»²⁹.

Во второй половине XVII в. в Португалии и ее колониях не было личности, которая с такой же полнотой воплотила бы сущность исторического и культурного процесса. Идеологически Виейра предвосхитил теорию просвещенного абсолютизма, для которого отнюдь еще не созрели условия в отсталой Португалии; гражданская судьба Виейры, взлеты и провалы его политической карьеры отразили развертывавшуюся борьбу между еще сильной феодально-консервативной партией и еще слабой партией, делающей ставку на буржуазное развитие; наконец, ораторский стиль Виейры вобрал основные стилиевые потоки испанской и португальской литератур XVII в. Для складывающейся бразильской культуры само присутствие Антонио Виейры, его живое слово означали приобщение к высокой европейской культуре — к ее актуальным идеологическим проблемам, к ее языковому совершенству. Проповеди, отчеты и письма Виейры, будучи памятниками общественной мысли Бразилии XVII в., остаются также выдающимися памятником литературного языка эпохи.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Freire G. Casa-Grande e Senzala. Rio de Janeiro, 1954, t. 1, p. 117.

² Diálogo das grandezas do Brasil. Bahia, 1956, p. 36—37, 226, 325.

³ Ibid., p. 171, 158, 347.

⁴ Цит. по кн.: Castello J. A. A Literatura brasileira: Manifestações literárias da Era Colonial. São Paulo, 1962, p. 82.

⁵ См. обзор авторов и сочинений этого типа за XVI—XVII вв. в кн.: Werneck Sodré N. História da literatura brasileira. 4 ed. Rio de Janeiro, 1964, p. 93—94.

⁶ Mendonça Teles G. Camões e a poesia brasileira. São Paulo, 1976, p. 99—100.

⁷ Panorama da poesia brasileira. São Paulo, 1963, t. 1, p. 9, 11.

⁸ Некоторые исследователи сомневаются в существовании этой поэмы, считая ее литературной мистификацией К. М. да Косты.

⁹ Panorama da poesia brasileira, t. 1, p. 31.

¹⁰ Ibid., p. 23.

¹¹ Ibid., p. 44, 41.

- ¹² *Massaud M.* A literatura brasileira através dos textos. São Paulo, 1974, p. 40, 42, 45.
- ¹³ *Romero S.* História da literatura brasileira. 5 ed. Rio de Janeiro, 1953, p. 423.
- ¹⁴ *Panorama da poesia brasileira*, t. 1, p. 51.
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 47, 45.
- ¹⁶ *Bandeira M.* Apresentação da poesia brasileira. Rio de Janeiro, 1957, p. 187.
- ¹⁷ *Antonio Viegas Predigt über Maria Heimsuchung: Kritischer Text und Kommentar.* Münster, 1977, s. 51.
- ¹⁸ *Vieira A.* Cartas. Lisboa, 1970, t. 2, p. 63, 387.
- ¹⁹ *Ibid.*, t. 1, p. 454.
- ²⁰ *Ibid.*, p. 449, 398, 450.
- ²¹ *Vieira A.* História do Futuro: (Livro Antepreimeiro). Münster, 1976, t. 1, p. 81—82.
- ²² *Cidade H.* Lições da cultura luso-brasileira. Épocas e estilos na literatura e nas artes plásticas. Rio de Janeiro, 1960, p. 157.
- ²³ *Vieira A.* Textos escolhidos. Lisboa, 1971, p. 54—59.
- ²⁴ *Цит. по кн.: Bosi A.* História concisa da literatura brasileira. São Paulo, 1970, p. 50.
- ²⁵ *Vieira A.* A invasão holandesa da Bahia. Bahia, 1955, p. 97—98.
- ²⁶ *Vieira A.* Cartas, t. 1, p. 455.
- ²⁷ *Vieira A.* Textos escolhidos, p. 121.
- ²⁸ *Ibid.*, p. 106.
- ²⁹ *Cantel R.* Les Sermons de Vieira. Etude du Style. P., 1959, p. 478, 371.

Часть четвертая

**ЛИТЕРАТУРА
ИСПАНСКОЙ АМЕРИКИ
И БРАЗИЛИИ
В XVIII—НАЧАЛЕ XIX ВЕКА (до 1810 г.)**

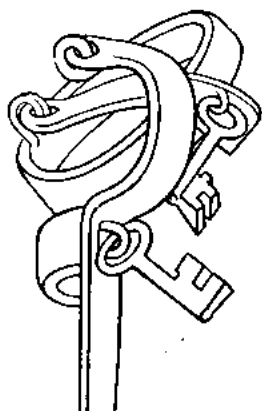
*Кризис колониального общества
и культура*

Полемика XVIII в. о Новом Свете

*Специфика испаноамериканской
литературы XVIII в.*

*Формирование идеологии
независимости*

Процессы в литературе Бразилии



ОБЩЕСТВЕННЫЕ И ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ
В XVIII ВЕКЕ.

КРИЗИС КОЛОНИАЛЬНОЙ СИСТЕМЫ И ЛИТЕРАТУРА

В истории формирования латиноамериканских наций XVIII век предстает переходным периодом вызревания социально-экономических, этнонациональных и идеологических предпосылок борьбы за независимость от Испании и Португалии. Этот процесс имел свои внутренние рубежи: от начала XVIII столетия до конца 70-х—начала 80-х годов и от 80-х годов до 1810 г., когда началась война за независимость Испанской Америки.

Первый из выделенных периодов был временем постепенного накопления противоречий в рамках традиционного колониально-креольского общества, каким оно сложилось в предшествующие столетия. Второй, сопровождающийся важными нововведениями, характеризуется резким обострением ситуации, ускоренным вызреванием кризиса, глубокими изменениями в сфере общественного сознания, идеологии, культуры, которые подготовили духовную почву борьбы за независимость. Эти события происходили под нарастающим воздействием национально-освободительных, буржуазно-демократических революций Америки и Европы на рубеже XVIII—XIX в. и стали их составной частью¹.

Начало XVIII в. ознаменовалось в Испании сменой королевских династий, что имело существенные последствия для метрополии, а затем и для Испанской Америки. С уходом династии Габсбургов, при которой произошла конкиста Америки и сложилась колониальная система, утрачивали свою монолитную неколебимость феодально-контрреформационные основания общественной жизни Испании. Втянутая в игру общемировых экономических и политических сил, на протяжении всей первой половины столетия Испания вела на европейском театре разорительные и неуспешные войны, которые истощали колонии. Социально-экономическая отсталость в прошлом могущественной империи стала причиной утраты политической инициативы и превращения ее во второстепенную державу и культурную периферию Европы. Утратив последние владения в Европе (в Нидерландах, Италии и др.), новые потери понесла Испания и в Новом Свете, где острова Тринидад и Тобаго стали владением Англии, а Санто-Доминго перешел под власть Франции.

Вместе с тем усиливавшаяся зависимость Испании от внешних отношений с развитыми европейскими странами и семейные связи испанских и французских Бурбонов открывали каналы проникновения новых форм экономической деятельности и новых идейных веяний. Благодаря появлению в политике испанских Бурбонов эле-

ментов просвещенного абсолютизма в первой половине века в Испании осуществляются некоторые экономические реформы, основываются «Общества друзей отчизны», способствующие прогрессивным начинаниям и развитию науки, по французскому образцу создаются культурные учреждения нового типа (Академии истории, языка, изящных искусств и т. д.).

Однако если в метрополиях новые веяния пробивали себе дорогу с трудом, то еще сложнее было проникнуть им в Новый Свет. Сохранение режима строгой изоляции колоний было условием бесперебойного поступления доходов из Америки. Паразитический характер испанского колониализма отчетливо выразился в том, что до конца господства Испании в Америке основной статьей вывоза оставались драгоценные металлы; вывоз сельскохозяйственной продукции был сильно ограничен, оставалась в силе система запретов на прогрессивные отрасли мануфактурного производства, на ряд ремесел, на добычу железной руды и т. п.

Сходные условия существовали и в Бразилии, где уже со второй половины XVII в., усмирив автономистские настроения креолов, португальские власти начали вводить суровые ограничения экономического и торгового характера, ущемлявшие интересы креолов-плантаторов.

Вследствие запретов и ограничений на производство и торговлю все больший размах стала приобретать контрабандная коммерция, отражавшая экономические интересы креольской аристократии, которая владела огромными поместьями, но не имела доступа к внешнему рынку.

Рост латифундий становился одной из ведущих тенденций социально-экономического развития, которая влекла за собой разрушение индейских общин и превращение индейцев в крепостных или долговых рабов-неонов. Одной из важных примет времени стала отмена в первые десятилетия XVIII в. системы энкомьенды, вместе с которой окончательно отпадала и игравшая ранее столь важную роль идея религиозно-цивилизаторской миссии Испании в Новом Свете.

Шедшее уже с XVII в. углубление системы внутренних экономических связей было основой процесса хозяйственно-культурной дифференциации отдельных районов континента, что уже в начале XVIII столетия продиктовало определенные административные преобразования. Так, в 1739 г. было образовано вице-королевство Новая Гранада, в которое вошли земли, подлежащие юрисдикции аудиенсий Памамы и Кито. В Бразилии на базе открытых богатых месторождений драгоценных металлов и алмазов возникает новый и быстро растущий культурно-хозяйственный центр в провинции Минас-Жерайс, где строится ряд городов. Вследствие этого хозяйственная и культурно-политическая инициатива переходит от Сан-Сальвадор-да-Баия к связывающему новый центр с внешним миром Рио-де-Жанейро.

Исключительно сложная социально-экономическая и этнокультурная панорама континента обуславливала напряженность и противоречивость политической жизни. Яркие свидетельства о колониальном обществе содержали «Секретные сведения об Америке» («Noticias secretas de América»), доклад, написанный испанским офицером Антонио де Ульоа, который сопровождал в 1735—1746 гг. французскую научную экспедицию во главе с графом Шарлем Мари де Кондамином, первой в ряду экспедиций XVIII в. прорвавшей ступень изоляции Нового Света. Ульоа писал о жесточайшем угнетении индейцев, мятежности метисов, вражде креолов, называвших себя «американцами», с испанцами. Каждый из социально-расовых слоев по-своему распатывал колониальную систему.

В XVIII в. продолжали борьбу индейцы южной Чили, и в 1774 г. власти были вынуждены официально признать независимость Араукани, а позднее — в 1790 г. — суверенитет непокоренных индейцев куна в Панаме. Характерной чертой XVIII в. стали движения индейцев под лозунгами восстановления национального суверенитета и исконной государственности. Особенно это характерно для Перу, где в XVIII в. происходит своего рода возрождение «инкского национализма». В конце 30-х годов был раскрыт заговор индейцев в Верхнем Перу (Боливия); в Центральном Перу в 1742 г. касик Хуан Сантос провозгласил себя наследником Инки Атауальпы и возглавил восстание, не утихавшее до начала 60-х годов; в 1761 г. восстание юкатанских майя возглавил касик Хасинто, принявший родовое имя последнего правителя Кан-Эк и провозгласивший себя «маленьким Мотекусомой»; на исходе того же десятилетия под лозунгом восстановления исконной власти восстали тараски Новой Испании, затем киче в Гватемале и др.²

Нарастало и возмущение креолов. Креольская аристократия пыталась установить контакты с Англией, связывая надежды на освобождение с возвращением к власти династии Габсбургов (заговоры в Новой Испании и в Перу в 40-х годах). В Бразилии, на Кубе, в Парагвае, Венесуэле на протяжении первой половины столетия происходили восстания креолов против экономической политики монополий. Лозунги таких восстаний, к которым присоединялось и демократическое, этнически смешанное население, были не одинаковы: одни традиционно направлялись против королевских чиновников — «тиранов», другие — против испанцев вообще. Знаменательными и важными по своим последствиям были восстания парагвайских «комунерос» во главе с креольскими землевладельцами против засилья иезуитского ордена, управлявшего редукциями индейцев гуарани³. Аналогичные волнения происходили и в Бразилии. Ведущие социально-экономические тенденции развития входили в противоречие с колониальной системой, важнейшей частью которой были монашеские ордена, отчуждавшие исключительно в своих интересах большие материальные и людские ресурсы.

Важной приметой времени был продолжавшийся процесс «крео-



Собор Св. Девы Окатланской. Мексика. Штат Тласкала. XVIII в.

лизации» монашества (в том числе и иезуитского ордена) и церкви. Именно на XVIII в. приходится наибольшее число креолов, занимавших посты епископов, росло количество метисов в составе священников. Официальным признанием определенной религиозно-духовной автономии стала канонизация Ватиканом в первой половине века целой группы креольских святых. В 40-х годах состоялось официальное провозглашение Девы Гваделупской покровительницей Мексики.

Креольская идеология, сформировавшаяся в XVII в. в борьбе с колониальным этноцентризмом и проявлявшаяся в апологии собственных религиозных ценностей, природы и культуры Америки и в социально-духовной конкуренции с испанцами, находила традиционное выражение в первой половине XVIII столетия в сочинениях креолов Кубы, Новой Испании и др. В своей самозащите креолы

широко использовали полемические выступления видного деятеля испанской гуманистической культуры Бенито Херонимо Фейхoo и Монтенегро, который в ряде эссе («Население Испании», «Интеллектуальная карта мира», «Американские испанцы») опровергал абсурдные идеи о «слабости» американцев, о раннем угасании их творческих способностей и т. п. и пропагандировал творчество испаноамериканских историков, поэтов и писателей — Ики Гарсиласо де ла Веги, Алонсо де Овалье, Хуаны Инес да ла Крус, Карлоса де Сигуэнсы и Гонгоры и др.

Колониально-креольская культура достигала к середине XVIII в. своего апогея. Разветвленная университетская система, находившаяся почти целиком под контролем иезуитского ордена, пополнилась новыми центрами высшего образования в Гаване и в Каракасе, появились типографии в Новой Гранаде, в Гаване и в Кито (позднее, во второй половине века, — в Рио-де-Ла-Плате, в Чили, затем в Монтевидео и в Каракасе). Как никогда, богатая церковь финансировала интенсивное строительство. Новой приметой времени стало роскошное светское строительство, оплачивавшееся денежной креольской аристократией, особенно в Новой Испании, которая вышла на первое место в мире по добыче драгоценных металлов. Как бы демонстрируя исчерпанность социально-духовного потенциала традиционной креольской культуры, максимальной и кризисной точки развития достигают в первой половине века стилевые течения, возникшие в XVII в. Архитектура «ультрабарокко» Новой Испании целиком раскрывает свои возможности в сугубо декоративном и нефункциональном стиле «чурригереско», возникшем в первые десятилетия XVIII в. Соборы, созданные тогда в г. Керетаро, «можно рассматривать как пример крайнего развития иррациональных черт мексиканского барокко, исчерпавшего себя в этой вакханалии декора»⁴. Вместе с тем именно в этот период достижения креольского «ультрабарокко» были восприняты в определенной мере в Европе. Как писал П. Энрикес Уренья, его «следы обнаруживаются даже за Пиренеями»⁵.

Кризисные тенденции обнаруживает школа «метисской» живописи Куско, мастера которой создают полотна, уже выходящие за рамки традиции. В то же время работы перуанских живописцев все чаще обнаруживают проникновение элементов реалистичности и стремление наполнить канонические религиозные сюжеты местным содержанием. На смену типичному для XVII в. стилю «тенебризм» приходят светлые гаммы, тема золота, появляется салонный портрет. Раньше, чем в литературе, в живопись проникает стиль рококо, который, как полагает Л. А. Санчес, имел в Новом Свете больший успех, нежели в Испании⁶, чему, очевидно, способствовала изначальная экстенсивность, овнешненность креольского барокко.

Сдвиги в литературе происходили медленнее. Значение барокко для складывавшейся литературы Испанской Америки было исключительно велико. Эстетика барокко стала почвой, на которой про-

исходил глубокий синтез этнокультурных традиций. Однако возможности дальнейшего развития на традиционной социально-духовной и эстетической базе, связанной с общими духовными установками контрреформации, были исчерпаны. Уже на исходе XVII в. в творчестве выдающихся поэтов Хуаны Инес де ла Крус, Хуана дель Валье и Кавьедеса, Грегорио де Матоса, в песнях Карлоса де Сигуэнсы и Гонгоры обнаружилась вся ограниченность гуманистической программы колониально-креольской идеологии. Стремление этих поэтов-гуманистов к духовному обновлению, к преодолению духовных тенет кастового контрреформационного общества встретило непреодолимые преграды. Не получила в XVIII в. развития и наметившаяся в их творчестве тенденция демократизации барокко, установления связи со стихией народного творчества. Исчез и наметившийся в конце века и связанный с именами этих крупнейших поэтов прообраз системы континентальных литературных связей. Слабая связь между отдельными районами континента и углубление их культурно-хозяйственной дифференциации определяли изоляционизм и местничество литературного развития.

Единственным источником новых форм культуры и идейно-эстетических новшеств оставалась Испания, однако если в XVII в. испанская культура переживала свой Золотой век, то в XVIII в. она находилась в глубоком упадке, а все новые движения в ее культуре были слабым отражением влияний, шедших из главного источника интеллектуальной жизни Европы — из Франции. Просветительские идеи проникали с произведениями Фейхоо, сочетавшего традиционную культуру с приверженностью критериям разума и опыта, эстетика классицизма популяризировалась через драматургию Николаса Фернандеса де Моратина, «Поэтику» Игнасио де Лусана и т. д. Однако если к середине XVIII в. в Испании сатирическое творчество Хосе де Ислы как бы подводило итог эпохе барокко, то иная картина была в Испанской Америке, где нескрывавшая традиционная культура почти не получала новых импульсов, а литература вращалась в круге изживавших себя жанров, идеологических и художественных форм.

Упадок переживала литература Новой Испании, исчерпавшая возможности развития на основе религиозно-патристической тематики «гваделупанизма» и поэтики «ультрабарокко». Более плодотворным оказался рубеж XVII—XVIII вв. для Перу, где традиционные формы литературной жизни выдвинули такую видную фигуру креольской культуры, как Педро де Перальта Барнуэво, творчество которого совмещало привычные формы с новшествами, почерпнутыми из французского классицизма. Традиции креольской поэтической культуры продолжили поэт из Новой Гранады Франсиско Антонио Велес Ладрон де Гевара и поэт и теолог Хуан Баутиста де Агирре, творчество которого стало последним взлетом поэзии барокко. Острая потребность в духовном обновлении сказывалась в стремлении испаноамериканских деятелей культуры, как и

прежде неразрывно связанных с монашескими орденами, усвоить идеи рационалистической философии, приспособив их к привычным стереотипам схоластической традиции. Однако инквизиция в первой половине века решительно пресекала эти устремления, заноса в индекс запрещенной литературы все новые и новые имена. Так, если в первые десятилетия XVIII в. главным предметом внимания инквизиции оставалась теологическая литература, то к середине века им стали уже труды просветителей и Руссо. В 1763 г. в Новой Испании впервые прозвучала анафема против Руссо, а на следующий год его творчество было запрещено и в метрополии, и в Новом Свете.

В Бразилии в первой половине XVIII в. одновременно с быстрым экономическим ростом отмечается активизация литературной жизни. Поэтические академии, возникавшие и распадавшиеся в тот период в Баие и в Рио-де-Жанейро, объединяли приверженцев культуры барокко и становились центрами развития креольской идеологии.

Настоящее обновление духовной жизни, литературы требовало прежде всего изменения всей традиционной социально-культурной системы, что и начало происходить во второй половине столетия под воздействием как внутренних, так и внешних факторов. Из внешних факторов поначалу самым значительным были реформы, проведенные почти одновременно в Испанской Америке и в Бразилии вслед за нововведениями в метрополиях.

Реформы, осуществленные в Испании самым радикальным представителем испанского просвещенного абсолютизма Карлосом III (1759—1788) и призванные оживить экономику и приблизить общественную структуру к передовым европейским странам, означали вступление метрополии в мануфактурную стадию капиталистического развития. Реформы же, проведенные в Новом Свете, имели двойственный смысл.

Прежде всего то была попытка привести законодательство в соответствие с тенденциями развития колоний, а тем самым снять напряженность в отношениях с ними, но при этом, хотя ограничительная политика претерпела изменения, суть ее осталась неизменной. В результате реформ, продиктованных прежде всего углубившимся процессом хозяйственной регионализации различных областей Испанской Америки, в 1764 г. статус генерал-капитанства получила Куба, затем — Венесуэла и Чили, а в 1776 г. было создано вице-королевство Рио-де-Ла-Плата со столицей в Буэнос-Айресе, который быстро стал превращаться (как и молодой город Монтевидео) в важный портовый центр.

Была разрешена внутренняя торговля между вице-королевствами Америки, а впоследствии и их свободная торговля с Испанией, хотя торговля с иными странами оставалась под запретом. Но поскольку сама Испания не была способна обеспечить потребности колоний в промышленных товарах, то контрабандная торговля с английскими и голландскими купцами не уменьшилась, а резко возросла и пре-

вышла объем торговли с метрополией. Был пересмотрен также регламент, касавшийся мануфактурного производства, однако многие ограничения остались в силе, к тому же возросли налоги. Важное значение имела политика поощрения роста крупных землевладений, которая ускоряла процесс разрушения индейской общины. Другим важным последствием всех этих нововведений стал быстрый процесс формирования креольской земельной олигархии и торговой финансовой буржуазии, ориентированной на внешний рынок. В целом эти процессы открывали новые возможности для культурно-хозяйственной и этнонациональной дифференциации отдельных районов Испанской Америки.

Особенно большое значение имело формирование в ряде районов континента на базе скотоводческого и земледельческого хозяйства свободного крестьянства — гаучо в Ла-Плате, гаушо в Бразилии, льянеро в Вепесуэле, ранчеро в Мексике и т. д. Свободное крестьянство, в этническом отношении представлявшее собой смешанное креольско-метисное население, выступало своего рода посредником между всеми этнокультурными пластами и являлось генератором новых народных традиций, наслаивавшихся на формы, возникшие в XVI—XVII вв. Сохраняя общность испано-креольской культурной базы, народные традиции обретали все большее отличие, связанное с различием индейского и негритянского культурного субстрата в разных зонах континента, которые не совпадали с административными границами. Таковы формировавшиеся к концу XVIII в. зона народной культуры Карибского бассейна, характеризовавшейся важной ролью негритянского компонента; центральноамериканская, мексиканская, андская зоны, где важную роль играл индейский элемент, и т. д. В то же время в связи с полиэтничностью существовали районы собственно индейской, собственно негритянско-мулатской культуры, включавшие в различных соотношениях элементы креольской культуры, а также слабо метисированного испано-креольского фольклора.

Последний тип культуры отличался большим своеобразием. Складывался он прежде всего не за счет фольклорных испанских форм и моделей, а на основе нефольклорной профессиональной и городской культуры XVII и XVIII вв., формы и модели которой переносились из городской среды в сельскую. Характерными чертами этого «позднего» фольклора (в отличие как от древнего происхождения испанского фольклора, так и от мифологизированной народной культуры индейского и негритянского населения) были ярко выраженный рекреативный и светский характер, ослабленность идеологической и эпической функций, отсутствие больших эпических форм, преобладание малых песенно-танцевальных форм (ведущий лиро-эпический жанр — креольская романсовая форма — баллада «корридо») ⁷.

Данный тип народной культуры развивался с конца XVII столетия и на протяжении XVIII в. в ходе формирования новой системы отношений в сельском хозяйстве и формирования новой этно-



Церковь св. Франсиска. Бразилия. Сан-Жоан-дел-Рей.
Архитектор Антонио Франсиско Лисбоа («Алейжадиньо»). XVIII в.

социальной структуры сельского населения (как правило, метисированного), и самый факт возникновения его был важнейшим проявлением процесса первоначальной этнонациональной консолидации.

Важные изменения происходили и в среде городского населения. Хотя кастовая система оставалась в силе, развитие ремесел и мануфактурного производства вызвало изменения в положении метисов

и мулатов, получивших много более широкие возможности для обучения и участия в общественной жизни. Создание регулярной армии, основанной на рекрутском наборе, также открывало метисам и мулатам новые возможности (хотя офицерские должности для них оставались недоступными). В конце XVIII в. широкое распространение получила практика перехода мулатов в разряд «белых» путем покупки соответствующих свидетельств.

Существенные изменения в тот же период происходили в Бразилии. Рядом указов министра португальского короля Жозе I маркиза Помбала (1750—1777) столица Бразилии была перенесена в Рио-де-Жанейро, в результате «золотой лихорадки» ставший оживленным портом; было разрешено основание ряда мануфактур и торговых компаний; предпринимались меры для более активной колонизации Амазонии; началось активное городское строительство; была отменена инквизиция, и выросло число начальных школ и т. д. Реформы Помбала, существенно изменившие атмосферу духовной жизни, не замедлили сказаться на развитии литературы. Литература Бразилии, обнаруживающая воздействие классицизма уже с середины века, начинает перестраиваться на новой идейной и эстетической основе. Особенно большое значение имело то, что Помбаль ликвидировал иезуитские редукции и передал их в ведение государственной власти, включив тем самым индейское население в общие этнические и экономические процессы. Сопротивление иезуитов как в метрополии, так и в колонии привело в 1759 г. к их полному изгнанию из Бразилии.

Аналогичный по своему социально-экономическому смыслу шаг был предпринят в 1767 г. Карлосом III в Испанской Америке (еще раньше, в 1764 г., иезуиты были изгнаны из самой Испании). Борьба с иезуитским орденом в иберийских странах и в их колониях была составной частью общеевропейской борьбы просвещенного абсолютизма, просветителей, формировавшейся буржуазии с Ватиканом. В целом отвечавшие объективным социально-экономическим потребностям и перспективе национально-этнического развития, эти мероприятия имели неоднозначные последствия. Изгнание иезуитов из Нового Света открывало возможности подлинного духовного обновления, вместе с тем противоречивость ситуации состояла в том, что удар по главной опоре католицизма и контрреформационной идеологии был также и ударом по традиционной колониально-креольской культуре, по креольской идеологии, идеям креольского религиозного патриотизма, ярчайшими носителями которых выступали именно иезуиты-креолы. Поэтому-то изгнание иезуитов стало новым и неожиданным источником роста антииспанских настроений.

Важнейшим фактором нарастания освободительных настроений стала война английских колоний за независимость (1776—1783). Лозунги американской революции, реформаторские веяния, рост контрабанды, в том числе и культурной, интеллектуальной, распространение духа буржуазного меркантилизма и предпринимательства,

теорий свободы торговли, идей Просвещения, наконец, Великая французская революция 1789 г. — все это решительно меняло духовную обстановку и создавало новую ситуацию в культуре.

Существенные и резкие изменения в общественном сознании колоний Испанской Америки намечаются уже в конце 70-х — начале 80-х годов. Взаика креолов с испанцами переходит на новый уровень и приобретает все более отчетливый характер политической борьбы, все более широко распространяются идеи отделения от метрополии с помощью Англии или Франции, креольская среда выдвигает революционно настроенных политических деятелей и деятелей культуры, в Европе складывается своего рода политическая эмиграция, в которую входят и изгнанные креолы-незуиты. Мощным ускорителем этих процессов стало народное освободительное движение, охватившее Перу в 1780—1782 гг.

Восстание, возглавленное наследником инкской династии Хосе Габриэлем Кондорканки, который принял титул Тупака Амару II (в память о последнем законном инке-правителе, зверски казненном в XVI в.), было прежде всего индейским народным движением, выдвигавшим в высший момент своего развития идеи отделения от Испании и восстановления суверенитета инкской династии. Однако по своему объективному содержанию это движение далеко выходило за рамки узкоэтнических интересов и приобрело широкую социальную платформу. В восстании участвовали не только индейцы, но и метисы, демократические круги креольского населения, оно пользовалось симпатиями антииспански настроенных кругов интеллигенции, в том числе и определенной части креольского духовенства.

Почти одновременно в 1781 г. в Новой Гранаде вспыхнуло восстание «комунерос» под руководством креолов, радикальную и демократическую часть которых представлял Хосе Антонио Галап. Начавшееся как мятеж против налоговой политики Испании, это движение, в котором широкое участие принимали негры, мулаты, индейцы, в конце концов сомкнулось по своим антииспанским целям с восстанием в Перу. Не случайно в Новой Гранаде, где были поддержаны призывы Тупака Амару, приносилась присяга на верность будущему правителю-инке.

Вслед за подавлением обоих восстаний испанские власти ужесточили свою политику в Испанской Америке, в тот же период усугубилась обстановка и в Бразилии. В португальской колонии после вступления на трон Марии Безумной, изгнавшей Помбаля, были отменены многие прогрессивные начинания, восстановлена в правах инквизиция. Эти мероприятия усилили освободительное брожение, достигшее своей кульминации к концу 80-х годов. Уже жесточила цензуру инквизиция и в Испанской Америке, где к запрещенному Лас Касасу прибавился Инка Гарсиласо де ла Вега, а к Руссо и просветителям — запрет на сведения из Северной Америки и (что выглядело историческим парадоксом) на сочинения

иезуитов и вообще на всякую информацию о разворачивавшейся тогда в Европе полемике о Новом Свете, в которой участвовали изгнанники-креолы.

Этот новый тур споров о Новом Свете, перекликавшийся через XVII в. с веком конкисты, стал важным фактором духовной жизни испаноамериканцев в период кризиса колониальной системы и, как показала полемика, сигналом, свидетельствовавшим о том, что самосознание креолов поднялось к новому, более высокому уровню.

Полемика о Новом Свете XVIII в. была сложным и неоднозначным явлением, связанным и с политико-идеологической борьбой, и с конкуренцией европейских держав с Испанией, и с борьбой просветительских кругов с Ватиканом и иезуитами, и с антиколониалистской критикой. Имела она и еще более глубокую основу, будучи связанной с общими философскими, научными сдвигами в эпоху Просвещения. В XVIII в. в борьбе с клерикальными кругами европейское Просвещение создавало основы нового мирозерцания, противопоставляя теологии материализм и позитивное знание, феодально-монархическим устоям — теорию естественного права и естественного равенства, библейской мифологии — зачатки теории эволюции и философской антропологии. На новом уровне знаний о человеке и природе, осмысливая вопросы происхождения общества и исторического развития, просветительская мысль стремилась заново создать целостную картину мира, заново упорядочить его, обращая пристальное внимание на неевропейские народы, особенно на Новый Свет. Как и в XVI в., Новый Свет стал важнейшим источником для сопоставительных изысканий, своего рода естественнонаучным и философским полигоном, на котором конструировались и опробовались новые теории. Уже сама сложившаяся в рамках культуры Возрождения гуманистическая утопия «Аркадии Нового Света» (в различных ее ипостасях: от религиозно-гуманистических до секуляризованных утопий традиции Томаса Мора — Кампанеллы) оказывалась богатой почвой для такого рода поисков. Идеализированная жизнь «естественных» обитателей Америки служила важным мерилom и своего рода инструментом критики европейских «неестественных» порядков и поисков основ гармонического общества.

Особенно большую популярность благодаря широко известным в Европе «Подлинным комментариям» Гарсиласо де ла Веги получила перуанская тема. Перуанец наряду с турками, персами, китайцами выступал в сочинениях французских мыслителей как представитель древней «разумной» цивилизации, где «дух собственности» был замещен на «дух общности». Неразрешенные цивилизацией «естественные» перуанцы блуждали по страницам романов, в которых формировались начатки «чувствительной» литературы, предшественницы реалистической психологической прозы⁸. Важное значение имели американская тема, сведения о первобытном эталитаризме индейцев для Руссо при создании «Рассуждения о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1754) и «Об-

«естественного договора» (1762) — произведений, подготовивших идеологию Великой французской революции. Неоднократно обращался к американским темам Вольтер, один из главных вождей борьбы с иезуитами. Американская тема оказалась вовлеченной и в полемику между Вольтером, отказывавшимся видеть в возвращении к естественному состоянию средство для решения общественных проблем, и Руссо — критиком цивилизации. В «Кандиде» (1758) Вольтер разом высмеял и дешевые клише «американской Аркадии», и иезуитов, распространявших по Европе сведения о «добрых дикарях» и «парагвайском рае» под их началом. Борьба с иезуитами в Европе была в разгаре в 50-х—начале 70-х годов. Другая тема, которая получила широкое хождение в ту пору, — критика колониального разбоя, истребления и угнетения неевропейских народов — политики, которая в сознании передовой Европы неизменно связывалась с образами испанской конкисты, с деятельностью церкви и монашества в Америке. Таков общий контекст полемики о Новом Свете, топография которой охватывала Францию, Италию, Испанскую Америку; в меньшей степени участвовали в ней Португалия и Бразилия.

Истоки полемики связаны с трудом выдающегося французского естествоиспытателя Жоржа Луи Леклерка де Бюффона «Естественная история» (1749—1789). Этот труд, положивший начало эволюционной теории происхождения животного мира и человека, из-за ограниченности материалистических и исторических представлений того времени содержал немало заблуждений. Уже со времен Монтескье, который первым в «Персидских письмах» поставил вопрос о зависимости характера народов, нравов, общественного строя от природно-климатических условий, идея гармоничности мира как единого «божьего творения» была поставлена под удар. Бюффон исходил из компромиссного варианта, утверждая единство происхождения природы и человека, в то же время пытаясь объяснить существенные различия их в разных частях света различным «возрастом» континентов.

Согласно представлениям Бюффона, Новый Свет был моложе Старого Света, дольше был покрыт водой и только освобождался от первоначальной влажности, отчего природа его была нездоровой, «слабой» по сравнению с природой Старого Света. Соответственно американская фауна оказывалась «слабее», животные, завезенные в Новый Свет, деградировали; наконец, индеец, коренной житель Америки, был «слабее» европейца. По сути дела, эти представления оказывались новой вариацией давних идей о «слабости» Нового Света. Позже, уже в ходе полемики, Бюффон отмежеввался от вулгаризаторов его научных положений и, как приверженец идеи эволюции и прогресса, пояснял, что подобное состояние американцев и природы Америки исторически преходяще, что человек Нового Света — это «растущий ребенок», а землям Америки в будущем предстоит стать самым цветущим местом земли⁹.

Однако начало полемики было связано даже не столько с трудами Бюффона, сколько с «Философскими изысканиями об американцах» (1768) прусского аббата Корнелия де Паува. Сочинение Паува представляло собой фантастическую мешанину идей Бюффона, перенесенных из сферы естествознания в сферу культурфилософии, с целой гаммой актуальных политико-идеологических мотивов. Важным подспудным мотивом сочинения Паува было отрицание идеализированных образов «американской Аркадии», парaguayского «рая», созданного пезуитами. Однако Паув, представлявший периферию просветительской культуры и воплощавший в концентрированном виде европоцентризм и зачатки позитивизма, доводил научные идеи своего времени до абсурда. Так, отвергая идею гармоничности мира как «божьего творения», он отвергал заодно и идею единства человеческого рода. В его представлении Новый Свет и вообще американцы были либо худшим творением бога, либо вообще не происходили от Ноева колена (двойственная идея, согласно которой Новый Свет либо слишком долго находился под водами всемирного потопа, либо был особый потоп, затоплявший только Америку). Из идей Бюффона о влажности и незрелости Америки, о «слабости» коренных американцев и о деградации в Америке европейских животных он, опираясь на фантастические сведения об Америке, делал вывод о всеобщей деградации жизни в Новом Свете, в том числе и его населения, причем не только индейцев, но и креолов, как в отношении физическом, так и в духовном. В высшей степени характерно, что в свои союзники Паувом был избран не кто иной, как Хуан Хинес де Сепульведа, главный теоретик антииндейской партии в XVI в., которого он цитировал и на которого ссылался, одновременно отвергая утверждения Инки Гарсиласо де ла Веги о высоком уровне культурного развития инкского общества.

«Философские изыскания об американцах» стали источником, из которого представления о «слабости» Нового Света перекочевывали в литературу, публицистику. Причем эти идеи могли выступать под знаком филантропизма и сочувствия к угнетенным, «слабым» индейцам и осуждения жестоких колонизаторов-испанцев. Так, например, эти идеи широко представлены в популярнейшем среди испаноамериканцев антиколониалистском сочинении Гийома Рейналя «Философская и политическая история о заведениях и коммерции европейцев в обеих Индиях» (1770), созданном при участии Дидро и Гольбаха. Характерно, что Рейналь в подтверждение представления о «слабости» и инфантильности индейцев ссылался на Лас Касаса, у которого идея «слабости» коренных жителей Америки была аргументом против рабства индейцев «по природе». Одновременно на страницах сочинения Рейналя жила и другая идея — о «незрелости» Америки, которая открывала путь к будущему расцвету. Сходные идеи с филантропическим оттенком господствовали и в популярнейшем романе Жана Франсуа Мармонтеля «Инки» (1777), проникнутом антиколониалистскими настроениями.

Вожди Просвещения, как Вольтер или Юм, отмежевывались от Паува, выступая против абсолютизации климата и природы как факторов развития человека в обществе. Характерно, что Вольтер, близкий к идее «позрелости» Нового Света, поддерживал окрашенную мессианистскими оттенками и имеющую антично-христианские истоки идею движения культуры и цивилизации с востока на запад. В статье «Климат» для «Энциклопедии» он делал предположение о том, что, возможно, настанет день, когда американцы станут обучать искусствам народы Европы.

Идеи Бюффона, вульгаризованные Паувом и распространенные Рейналем, Мармонтелем и другими, стали той искрой, которая разожгла полемику. В масштабах истории формирования новой культурной традиции спор XVIII в., как уже отмечалось, восходил к полемикам XVI столетия, но на этот раз защитниками Америки выступали сами жители Нового Света — креолы, представители формировавшихся новых этнонациональных единств и носители идеи независимости. Первыми вступили в полемику иезуиты, обосновавшиеся главным образом в Италии. При этом иезуитов-испанцев задевала прежде всего критика конкиссты и деятельности церкви в Америке, а иезуитов-креолов — идеи неполноценности и деградации природы Нового Света, «слабости» индейцев и креолов. При всей очевидной духовной ограниченности писателей-изгнанников, при всей очевидной противоречивости креольско-колониальной идеологии, которая была и порождением деятельности испанского колониализма в Америке, и в то же время враждебной ему, труды иезуитов, выходившие в Италии на протяжении 80—90-х годов, стали важным моментом кристаллизации самосознания испаноамериканцев. Poleмика возродила и актуализировала всю испаноамериканскую духовную традицию от XVI в. до XVIII столетия, от Лас Касаса и Инки Гарсиласо де ла Веги до Сигуэнсы и Гонгоры, Хуаны Инес де ла Крус и Перальты Барнуэво. Характерно, что крупные представители креольской идеологии писатели-иезуиты Франсиско Хавьер Клавихеро, Игнасио Молина, Хуан де Веласко при всей приверженности их традиционным ценностям испанского католицизма выступали в споре прежде всего как светские публицисты, которыми руководили патриотические побуждения. Примечательно и то, что их аргументы в защиту равноправия Нового Света и его населения (переходившую нередко в утверждение «превосходства» Америки) совпадали с идеями и положениями принявших участие в полемике в 80-х годах выдающихся руководителей американской революции Б. Франклина и Т. Джефферсона.

Несколько позднее полемика была подхвачена в Испанской Америке. В Новой Испании, Новой Гранаде, в Перу, Чили, Ла-Плате выходили полемические трактаты, газеты помещали отклики, опровергавшие утверждения о «слабости» американцев и креолов. С восторгом были восприняты впоследствии в Испанской Америке труды А. Гумбольдта, который после научного путешествия в конце 90-х го-



Антонио Нариньо

дов в Америку принял участие в спорах, в своих многочисленных трудах утверждая сущностное равенство Нового и Старого Света и их обитателей. При этом Гумбольдт, подобно креолам, обращался к сочинениям авторов XVI—XVII вв. Ему принадлежат полные восхищения высказывания о наблюдениях и научных идеях испанских историков и мыслителей XVI в., писавших в защиту индейцев и Америки, и критические отзывы о сторонниках колониально-имперской партии.

Таким образом, полемика явилась важнейшим событием духовной жизни Испанской Америки в период нарастания кризиса колониальной системы и возникновения предпосылок войны за независимость и ускорила процесс вызревания освободительных идей. При этом характерно, что те, кто продолжил спор в самой Испанской Америке, были деятелями культуры во многом уже иной формации, чем иезуиты-изгнанники.

В последние десятилетия XVIII в. в Новом Свете в связи с изгнанием иезуитского ордена сложилась своеобразная ситуация. В Италии возник своего рода «филиал» традиционной креольской культуры. Здесь писались исторические и теологические трактаты, хроника, создавались исторические обзоры древних индейских куль-

тур, хранились поэтические традиции барокко, даже выпускались антологии креольских поэтов. Изгнанниками были такие незаурядные поэты, как эквадорец Х. Б. Агирре, гватемалец Р. Ландавар. Некоторые иезуиты становились своего рода проповедниками независимости от Испании, политическими публицистами и даже предпринимали определенные политические шаги и искали помощи в антииспанской деятельности в Англии.

Как правило, творчество писателей-изгнанников, проникнутое чувством тоски по родине, патристическими настроениями, своими темами, образами было связано с «малой» родиной каждого из них и потому естественно и органически входило в состав культуры, литературы соответствующей испаноамериканской колонии. Вместе с тем изгнание иезуитов стало важнейшим фактом и фактором глубокого кризиса традиционной креольской культуры, идеологии и, более того, эстетики.

Реформы, проведенные в Испанской Америке во второй половине XVIII в., существенно изменили всю общественную жизнь. Ни вице-королевские дворы, ни церковь уже не были главными центрами и инициаторами культурной деятельности и генераторами общественных настроений. Культурные силы концентрировались все больше вокруг возникших по всей Испанской Америке патристических «Обществ друзей страны», общественное мнение формировалось периодической прессой, шла активная переориентация на новые европейские источники, секуляризация и обновление всей духовной жизни, концентуальная база культуры. Инквизиция, превратившаяся из органа религиозной цензуры в политическую охранку, была бессильна перед потоком новой литературы, поступавшей в Новый Свет. Английская политэкономия, французская просветительская мысль, руссоизм, идеи американской революции, а после 1789 г. идеология и лозунги Великой французской революции и пример революции на Гаити, которая открыла эпоху освобождения американских колоний, — все это было составными частями процесса вызревания революционного кризиса в Испанской Америке и Бразилии.

Вместе с тем обновление культуры было сложным процессом, ибо новые идеи насаждались на традиционные стереотипы мышления. Эклектическое соединение и параллельное сосуществование различных духовных традиций, схоластической культуры и элементов рационалистической философии, религиозных и светских форм было неизбежно. Тон духовной и интеллектуальной жизни задавали выраставшие на почве традиционной креольской культуры такие деятели просветительского склада, как Игнасио Бартолаче, Хосе Антонио Альсате, Хуан Бенито Диас де Гамарра в Мексике, Хосе Агустин Кабальеро, Франсиско де Аранго и Паррехьо, Томас Ромайн Кубе, Франсиско Хосе де Кальдас в Новой Гранаде, Хосе де Бакичано и Каррильо и Иисусито Унануэ в Перу и др.

Важнейшим сигналом кризисной ситуации был начавший обо-

значаться уже в предреволюционное время фактический раскол церкви в Испанской Америке, который привел к тому, что «в годы войны за независимость церковь разделилась на два противоположных, враждебных лагеря... Церковная иерархия, в основном испанского происхождения, выступала в защиту колониальных порядков, в то время как креольское духовенство поддерживало и даже в некоторых случаях возглавляло сторонников независимости»¹⁰.

Хотя в Испанской Америке складывалась единая духовная ситуация, существовали определенные и важные отличия в различных районах континента. Эти различия были связаны с неравномерным развитием колоний. Так, в Новой Испании, где позиции церкви, монашества, традиции колониально-креольской культуры и идеологии были давними и особенно прочными, при всей значимости в предреволюционный период светского сектора культуры важную роль играл своеобразный тип общественного деятеля, идеолога независимости, вышедшего из церковной среды и не порвавшего с креольской религиозной идеологией, но в то же время ассимилировавшего идеи передовой Европы, прежде всего руссоизм. Вслед за изгнанниками писателями-иезуитами Франсиско Хавьером Алегре и Клавихеро, ставшими деятелями культуры нового типа, видную роль сыграл священник-доминиканец Серванто Тереса де Миер. Доктор теологии, изгнанный в 1794 г. за еретические проповеди, посвященные Деве Гваделупской, защитник индейцев и приверженец Лас Касаса, он соединял давние идеи «природного» христианства Америки (отождествление Кецалькоатля с Фомой Аквинским), с идеями политической независимости и руссоизма. Не случайно, что именно эта среда в дальнейшем выдвинула первых вождей войны за независимость Мексики священников Идальго и Морелоса, которые придали традиционной религиозной идеологии «гваделупанизма» революционный характер.

Другой давний центр креольской культуры — Перу — выдвинул колоритнейшую фигуру иезуита-изгнанника Хуана Пабло Вискардо и Гусмана, ставшего антииспанским политическим деятелем, публицистом, автором первого призыва к борьбе за независимость, известного под названием «Письмо американским испанцам», где апелляция к идеологическому и культурному наследию (Лас Касас, Гарсиласо де ла Вега, Тупак Амару) соединялись с идеями руссоизма и элементами социалистической утопии.

Подобные фигуры возникали также в иных районах континента, например в Чили, однако для культурной периферии Испанской Америки, где только после реформ Карлоса III начали возникать крупные культурно-хозяйственные центры (Буэнос-Айрес, Каракас и др.), более характерен публицист, посылитель революционной идеологии, общественный деятель светского просветительского типа. Венесуэла выдвинула из креольской среды в период кризиса целую плеяду выдающихся деятелей, таких, как Франсиско де Миранда, первый революционер и крупнейший провозвестник идеологии незави-

симости континента, искавший помощи в борьбе с Испанией в европейских странах, в том числе и в России, и соединявший идеологию «американизма» (утопический план создания конституционной монархии во главе с Инкой) с идеями Просвещения; как европейски образованный руссоист, посылатель идей утопического социализма Симон Родригес, воспитатель вождя войны за независимость Симона Боливара.

К деятелям культуры светского просветительского типа принадлежали издатель «Декларации прав человека и гражданина» на испанском языке креол-аристократ из Новой Гранады Антонио Нариньо и вышедший из демократической среды писатель из Кито Франсиско Хавьер Эухенио де Санта Крус и Эспехо. В Ла-Плате и в Парагвае в последние десятилетия перед войной за независимость сформировалась целая группа выдающихся революционеров, общественных деятелей просветительского типа, приверженцев идей Великой французской революции, республиканцев — это Гаспар Франсиа, Хосе Артигас, Марiano Морено (переводчик и издатель «Общественного договора» Руссо), Мануэль Бельграно и др.

Идеологическое, концептуальное обновление было почвой обновления эстетического. В 1783 г. в Мексико, самом старинном центре колониально-креольской культуры, была основана Академия изящных искусств французского типа (в 1797 г. аналогичная академия возникает в Сантьяго-де-Гватемала). Эта дата подводит черту под культурой барокко и открывает период преобладания эстетики классицизма, играющего решающую роль в академической живописи, во всей обширной сфере салонного и светского искусства, в театре. Однако в литературе такая смена не могла быть ни быстрой, ни одномоментной.

Духовные, концептуальные основы традиционной художественно-идеологической системы были подорваны, но полное обновление культуры могло произойти только со сломом всей колониальной системы. Потому кризисные десятилетия оказались бедными на собственно художественное творчество, преобладали внехудожественные жанры, связанные прежде всего с критикой колониальной системы, с идеологическими, духовными поисками. В публицистике просветительского типа, в газетно-литературной деятельности, в прокламации или в программе освобождения, в заметках на полях сочинений Руссо — вот где вызревала новая литература. Не столь уж многочисленные образцы классицистской поэзии, просветительской сатиры, первые и еще редкие в ту пору контакты поэзии и драматургии с формировавшимся новым креольско-мексиканским фольклором (в Мексике и в Ла-Плате) лишь предвосхищали будущее. Для предреволюционной поры был характерен не тип писателя-художника, а тип литератора-борца, нередко участника заговоров и восстаний, а впоследствии и войны за независимость. 90-е годы XVIII в. — первое десятилетие XIX в. было временем возникновения общекоинтентальной революционной идеологической, духовной ситуации.



Франсиско де Миранда. Неизвестный автор, Цюрих, 1788 г.

которая станет основой формирования новой литературы и новой системы континентальных и зонально-национальных литературных связей.

Своеобразно складывалась общественная и культурная ситуация в Бразилии. Здесь в отличие от Испанской Америки в последней трети XVIII в. намечается подъем в развитии художественной культуры, литературы. Во второй половине XVIII в. в провинции Минас-Жерайс работает выдающийся архитектор и скульптор мулат Алейжадиньо, создатель выдающихся памятников в стиле бразильского барокко, отразившего народные эстетические представления. В то же время складывается «минасская школа» поэтов, в творчестве которых совмещаются различные эстетические тенденции (стиль итальянской Аркадии, французский классицизм, элементы просветительского реализма). Творчество поэтов этой группы, особенно Томаса Антонио Гонзаги, было ярчайшим проявлением зрелости креольского патриотизма, освободительных настроений. Ряд поэтов этой группы в 1789 г. принял участие в патриотическом заговоре во главе с офицером-креолом Тирадентисом (Жоаким Жозе да Силва

Шавьер). Разгром заговора, вошедшего в историю под названием Инконфиденсия, репрессии против деятелей культуры и сепаратистски настроенных креолов, как и проведенные в связи с переездом в 1808 г. в Бразилию португальского королевского двора, спасавшие от войск Наполеона, либеральные нововведения, предопределили сложный и реформаторский путь страны к независимости.

По-иному складывалась ситуация в Испанской Америке, где повсеместно возникали заговоры, вспыхивали восстания и креольская аристократия искала поддержки в борьбе против Испании в Англии, во Франции, в Соединенных Штатах. Одновременно креолы решительно выступали против попыток Англии закрепиться в Испанской Америке. Так, отражение английской агрессии в Ла-Плате в 1807 г. стало мощным фактором консолидации национально-патриотического самосознания населения Ла-Платы. Наконец, вторичные Наполеона в Испанию, кризис власти в метрополии, война испанского народа за независимость — все это создало условия для отделения от Испании. Власти пытались спасти положение, объявив Испанскую Америку «интегральной частью испанской монархии» и наделив жителей колоний равными с испанцами правами. Однако все это происходило в обстановке открытого революционного брожения накануне общеконтинентальной бури 1810 г.

Итогом 300-летнего исторического процесса стало формирование на землях Америки основ нового расово-этнического и историко-культурного сообщества. Ко времени войны за независимость общая численность жителей Испанской Америки равнялась приблизительно 14 млн. человек, из которых испанцы составляли не более 300 тыс., креолы — около 3 млн., метисы и мулаты — около 5 млн., около 1 млн. — негры, остальное население — индейцы¹¹. Метисная и мулатская группы на рубеже XVIII—XIX вв. уже сформировались как наиболее динамичные в социальном и достаточно однородные в культурном отношении группы, разлагавшие кастовую систему и совместно с креолами выступавшие инициаторами подрыва колониальных порядков, которые препятствовали становлению буржуазных отношений¹².

При этом в Мексике, некоторых центральноамериканских провинциях, в Новой Гранаде, Венесуэле, Чили метисы составляли половину населения; в Парагвае метисы почти целиком определяли облик социально активного населения; в Рио-де-ла-Плате креольско-метисное население преобладало в наиболее развитых интенданствах; происходило размыwanie социально-этнических границ между испанской и индейской «республиками» в Перу. В районах древних цивилизаций существовали массивы коренного населения, культура которого была уже отчасти метисированной, однако именно креольско-метисное, мулатское население, имевшее свои особые этнические и культурные характеристики в разных областях континента, образовывало ядра новых этносов, переживавших процесс первоначальной консолидации — необходимого условия войны за независимость.

В Бразилии инициатива в процессе формирования бразильского португало-язычного этноса принадлежала зоне самой старой колонизации — прибрежным районам, где в этническом взаимодействии разных групп первостепенную роль играл негритянский элемент. В других зонах Бразилии большая роль принадлежала метисному индейско-португальскому населению¹³.

Вместе с тем особенность исторической ситуации определялась тем, что ко времени обретения независимости уровень этнической однородности испаноамериканских (и бразильского) народов был еще низким. Колониальная кастовая структура, тормозившая этническое развитие, формально будет сломлена только в ходе войны за независимость в Испанской Америке (за исключением Кубы), а в Бразилии система рабовладения не будет отменена еще на протяжении многих десятилетий. Низкий уровень этнического развития, еще далеко не достигавший стадии национального формирования, принципиально отличал ситуацию в Испанской Америке и в Бразилии от ситуации в странах Центральной и Юго-Восточной Европы; на рубеже XVIII—XIX вв. также обретавших национальную независимость. В Европе национальные институты и национальная культура формировались на древней этнической основе, а в Испанской Америке война за независимость только откроет возможности свободному развитию этнических процессов, приближавших высокие стадии национального формирования. Сближенность (и даже совмещенность) задач и процессов этнического и национального формирования, представляющая своего рода «аномалией» в сравнении с классическими моделями последовательного этнонационального развития, станет важнейшим источником своеобразия народной и профессиональной культуры Латинской Америки.

Важнейшим объективным показателем уровня этнических и культурных процессов выступали номинативные формы расово-этнического самосознания, возникавшие на протяжении трех веков колониального бытия: «креолы», «сыновья земли», «сыновья страны»; «сыновья родины», «креольская нация», «американцы», «испанские американцы», «американские испанцы», наконец «американская нация» — термины, которые фигурировали в революционном воззвании Идальго 1810 г. Рождавшиеся в колониальный период этнонимы типа «мексиканец», «чилиец», «перуанец» и т. п. либо получают закрепление и обретут политический статус, либо родятся уже в ходе войны за независимость (колумбиец, аргентинец, боливиец и др.).

Наконец, итогом 300-летнего исторического процесса стало формирование основ историко-культурного самосознания, новой духовной, гуманистической традиции, в ту пору находившей свое выражение в идеологии «американизма», основные положения которой выкристаллизуются уже в ходе войны за независимость. В основе идеологии «американизма», важнейшим этапом формирования которой была полемика о Новом Свете XVIII в., лежали идеи сувере-

питета и равноправия исторически молодых народов, вступавших на путь самостоятельного развития. Ферментом антиколониалистской идеологии «американизма» являлись учение Руссо, идеи естественного права и естественного равенства, но воспринимавшиеся прежде всего не в аспекте индивидуального бытия или бытия отдельных социальных групп общества, что было характерно для Европы, а в аспекте коллективного бытия нации, народа. Руссоизм «дремал» в американской духовной традиции со времен Лас Касаса. При всем коренном различии между положениями о естественном равенстве на основе реформационных идей XVI в. и секуляризованным учением Руссо главным была историческая преемственность идей, утверждавших сущностное равенство рас и народов. Классовому аспекту буржуазно-демократической идеологии предстояло выявиться позже, уже в ходе войны за независимость и в последующих гражданских войнах между силами креольской олигархии, связанной интересами с традиционной кастовой и социальной системой и церковью, и либерально-демократическими кругами молодой буржуазии. В предреволюционный период идея равенства народов была основной и получила наиболее яркое выражение в революционной публицистике Х. П. Вискардо и Гусмана и Ф. Миранды.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См.: *Альперович М. С.* Революция и диктатура в Парагвае (1810—1840). М., 1975, с. 19—22.
- ² См.: *Альперович М. С.* Испанская Америка в борьбе за независимость. М., 1971, с. 40—41.
- ³ См.: *Альперович М. С.* Революция и диктатура в Парагвае (1810—1840).
- ⁴ *Кириченко Е. Н.* Три века искусства Латинской Америки, конец XV—первая четверть XIX в. М., 1972, с. 64.
- ⁵ Цит. по кн.: XVII Congreso del Instituto internacional de la literatura iberoamericana. Primera parte: El barroco en América. Madrid, 1978, t. 1, p. 40.
- ⁶ *Sánchez Luis Alberto.* Historia comparada de las literaturas americanas. Buenos Aires, 1973, t. III, p. 19.
- ⁷ См.: *Земсков В. Б.* Аргентинская поэзия гаучо: К проблеме отношений литературы и фольклора в Латинской Америке. М., 1977.
- ⁸ См.: *Разумовская М. В.* Перуанка в романе мадам де Графиньи. — *Латинская Америка*, 1976, № 6.
- ⁹ *Antonello Gerbi.* La disputa de Nuevo Mundo. México, 1960.
- ¹⁰ *Григулевич Н. Р.* Церковь и олигархия в Латинской Америке, 1810—1959. М., 1981, с. 5.
- ¹¹ См.: *Мирошевский В.* Освободительные движения в американских колониях Испании, 1492—1810. М.; Л., 1946, с. 32, 36, 49, 51.
- ¹² Этнические процессы в странах Южной Америки. М., 1981, с. 9.
- ¹³ Там же, с. 448.

ЛИТЕРАТУРА ИСПАНСКОЙ АМЕРИКИ В XVIII ВЕКЕ

(до последней четверти столетия)

Первые три четверти XVIII в. были для литературы Испанской Америки переходным периодом, когда отживавшие тенденции сосуществовали с новыми и все более четко обнаруживалась неравномерность развития литератур разных стран континента. В Ла-Плате не появилось ни одной исторической хроники, в Чили этот жанр, хотя и продолжал развиваться, но утрачивал высокое идейно-гуманистическое содержание, которым он характеризовался в XVII в. После долгого спада несколько оживился историко-хроникальный жанр в первом очаге колониальной культуры Америки — Санто-Доминго. Здесь вышли «История копкисты острова Эспаньола» (1763) Педро Хосе Пегеро и «Идея ценности острова Эспаньола и польза его для монархии» (1783) Антонио Санчеса Вальверде. Но выдержанные в духе испанизма и религиозного фанатизма, эти труды свидетельствовали о скованности культуры этой страны архаическими традициями.

КУБА. На Кубе в XVIII в. ощутимы сдвиги в развитии культуры. В 1728 г. был основан Гаванский университет, позже появились первая типография и первый театр. Временная оккупация Гаваны англичанами в 1762 г. активизировала креольское самосознание, а ряд нововведений, и прежде всего статус генерал-капитанства, который получил остров, способствовали преодолению изоляции, расширению торгового и культурного обмена.

Единственная непрерывная традиция, существовавшая в литературе Кубы, — традиция поэтических импровизаций. Версификаторами такого рода были Хосе Сури и Агила (1696—1761), Лоренсо Мартинес де Авилера (1722—?) и Хосе де Альва и Монтеагудо (1761—1800). Упоминание о них содержится в «Исторических воспоминаниях города Санта-Клара» (1758) Мануэля Дионисио Гонсалеса. Темы импровизаций были самые разнообразные: религиозные, моральные, событийные; их отличала устойчивость формы — чаще всего десима, которая станет популярной в народной демократической среде и обретет позже фольклорный характер.

В поэтических импровизациях присутствовали и сатирические мотивы; наибольшую известность имели озорные десимы Хосе Родригеса по прозвищу Капачо. Долгое время Капачо приписывалось авторство первого драматургического произведения «Садовник-принц, или Мнимый Клоридано» («El Príncipe jardinero y fingido Cloridano»). Между тем найденное в XX в. старинное издание ука-

зывает, что его автором был Сантьяго Пита (Santiago Pita, ум. — 1755), капитан городской милиции, а затем алькальд Гаваны. Сведений о жизни Питы сохранилось немного, и нет никаких других свидетельств его причастности к литературе. «Садовник-принц, или Мнимый Клоридано», написанный в духе испанского театра Золотого века обнаруживал хорошую литературную подготовку автора, несомненный талант стилизатора и знакомство с великими образцами, а язык пьесы, уснащенный местными оборотами, — ее американское происхождение. Историческое значение пьесы несомненно: первое театральное представление ее на Кубе состоялось в 1733 г., и долгое время она не сходила со сцены.

С запозданием на полтора-два века на Кубе появился жанр хроники. Только в XIX в. были атрибутированы и опубликованы рукописи двух наиболее значительных исторических сочинений, написанных в XVIII в. Их авторами были уроженец Санто-Доминго Педро Агустин Морель де Санта Крус (Pedro Agustín Morell de Santa Cruz, 1694—1768) и Хоце Мартин Феликс де Аррате (José Martín Félix de Arrate, 1701—1765).

Первый из них — автор «Истории острова и кафедрального собора Кубы» («Historia de la Isla y Catedral de Cuba»), увидевшей свет лишь в 1929 г. В этой «Истории» рассказывается в хронологическом порядке об основных событиях в стране с момента прибытия сюда Колумба. Книга сохраняет тяжеловесный стиль старых хроник, а также характерные для них идейные установки. Апологет конкисты Морель де Санта Крус рассматривает историю Кубы как реализацию высшей миссии, доверенной Испании богом. В XVIII в. подобные мотивы для литературы других стран уже не были характерны. Значение «Истории» Мореля де Санта Круса определяется не только тем, что это первый среди известных исторических трудов Кубы, но и тем, что в его текст вошла первая кубинская поэма «Зерцало терпения» Сильвестре де Бальбоа (см. т. III, гл. 5).

Другое историческое произведение Кубы XVIII в. — «Ключ Нового Света, форпост Западных Индий» («Llave del Nuevo Mundo antemural de las Indias Occidentales») Хоце Мартина Феликса де Аррате. Аррате, занимавший видные посты в муниципалитете Гаваны, был автором поэтических и драматургических произведений, а также составил отчет об обстоятельствах английской оккупации Гаваны. Заглавие главного исторического труда Аррате восходит к названию столицы Кубы, которое ей было дано королевской грамотой 1634 г. Книга, датированная 1761 г., состоит из сорока девяти глав, шесть из которых рассказывают об открытии Кубы и раннем периоде колонизации; дальнейшие главы посвящены описанию Гаваны, организации власти, учреждений, архитектуры города и нравов его населения. Аррате делает значительный шаг вперед по сравнению со своим современником и соотечественником Морелем де Санта Крусом.

Труд Аррате написан живым языком, а идейная позиция автора,

далекая от католического фанатизма, определялась, хотя он и не мыслил своей земли в отрыве от Испании, чувствами кубинского патриотизма. Вся книга полна восхищения красотой природы родного острова, его удивительными богатствами. Автор словно бы иллюстрирует знаменитую фразу Колумба о Кубе, как о самой прекрасной земле, какую когда-либо видели глаза человека. Аррате свободно переходит от стиля исторической хроники к непринужденному рассказу о нравах жителей Гаваны, предвосхищая бытописательский реализм следующего века. «Ключ Нового Света» примечателен тем, что его автор бросает вызов настоятелю собора в Аликанте испанцу Мануэлю Марти, отрицавшему существование культуры в Испанской Америке. Как было обнаружено исследователями в XIX в., цензура вычеркнула в рукописи «Истории» Аррате слово «креол», которым автор подчеркивал самостоятельность духовного облика кубинцев. Полемика Аррате с М. Марти — яркое свидетельство обострившихся противоречий между уроженцами острова и выходцами из метрополии.

ГВАТЕМАЛА. Традиция исторических хроник, зародившаяся в генерал-капитанстве Гватемала в предшествующий период, развивалась и в XVIII в. Точная дата создания самого значительного произведения этого жанра, принадлежащего Франсиско Хименесу (Francisco Ximénez, 1666—1722), не установлена, но, видимо, его следует отнести к 10—20-м годам XVIII в. Доминиканский монах, настоятель церкви в городке Чичикастенанго, он собирал сведения по древней истории, культуре и языкам народностей Гватемалы, среди которых прожил много лет. Главная заслуга Ф. Хименеса в том, что он самолично выполнил перевод эпоса народа майя-киче «Пополь-Вух» на испанский и включил его в свой собственный труд «История провинции Сан-Висенте де Чиапа и Гватемалы» («Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala»).

Обнаружение эпоса «Пополь-Вух» было событием исторической важности. Хименес свидетельствует: индейцы Чичикастенанго прятали текст «с такой секретностью, что никто из прежних священников и не знал о нем... они впитывали это сочинение чуть ли не с молоком матери, и все знали его почти что наизусть»¹. Рукопись Хименеса с текстом «Пополь-Вуха» была найдена лишь в XIX в.

В самом конце XVIII в. было создано еще одно произведение хроникального жанра — «Краткая история города Гватемалы» Доминго Хуарроса, во многом опосредованное на давнем труде А. де Фуэнтеса и Гусмана. Но больший интерес представляет творчество Антонио Пас и Сальгадо (Antonio Paz y Salgado, 1700—1757), адвоката, писавшего стихи и прозу сатирического характера. В 1742 г. появились одновременно «Наставление спорщикам» («Instrucción le litigadores») и «Конский хвост» («Mosqueados»), запечатлевшие нравы колониального гватемальского общества, которые автор изображал то с язвительной критикой, то с веселой иронией. Пас и

Сальгадо пользовался при жизни большой известностью, как «гватемальский Кеведо».

НОВАЯ ИСПАНИЯ. В Новой Испании XVIII в. литературный процесс сливался с развитием научной, философской мысли. Здесь знали и читали Декарта, английских рационалистов, французских просветителей и идеи свободного научного поиска получали все более широкое распространение. Выдающейся и характерной фигурой того времени был Хуан Бенито Диас де Гамарра (1745—1783). Поклонник Декарта, автор трактата «Элементы современной философии», Диас де Гамарра, не отвергая заповедей христианства, призвал предоставить разуму автономию и предлагал узаконить два типа познания: тот, который исходит из догматов религии, и тот, который основывается на опыте и практике. Вызревание нового взгляда на мир совершалось в лоне религиозного сознания, отнюдь не исключая его. Сам Диас де Гамарра употреблял понятие «эклетики» по отношению к своей философской системе.

В XVIII в. в Новой Испании появилась целая группа писателей-ученых, рассматривавших свое творчество как сознательное служение интересам родины, изучению ее действительности. Значительный интерес представляет «Мексиканская библиотека» («Biblioteca mexicana») — библиографический свод книг, написанных в Новой Испании и других колониях Америки. Отказавшись от сана епископа Юкатана, его создал Хуан Хосе де Эгиара и Эгурен (1696—1763). Переведя название книг на латынь, Эгиара сделал свой труд доступным для европейских ученых, но малоприспособленным для самих испаноамериканцев. Объяснялось это тем, что автор стремился прежде всего открыть глаза европейцам на творческие достижения своих земляков и доказать безосновательность бытовавших в Европе идей о неполноценности испаноамериканцев. Главным оппонентом Эгиары и Эгурена был уже упоминавшийся Магуэль Марти, «посмеивший назвать Мексику местом, где существует самое глубокое варварство на всей земле, страной, погруженной в густейший мрак невежества»². Возмущенный высказываниями М. Марти, Эгиара, как он сам сообщает, «пришел к мысли посвятить себя составлению Мексиканской библиотеки, которая стала бы ответом на столь страшное и ужасающее оскорбление нашей родины и народа и показала бы, что мерзкие эти суждения... суть детище собственного невежества»³. Союзником же Эгиары был «высокообразованный и очень уважаемый Бенито Херонимо Фейхоо», испанский публицист просветительского склада.

Три основных положения содержатся и защищаются в «Мексиканской библиотеке» — равенство Европы и Америки, своеобразие культуры Нового Света (хотя она и не дала еще собственных гениев) и идея будущего ее расцвета. «С течением веков американская ученость найдет свое воплощение в выдающихся книгах, значение и число которых станут показателем и свидетельством ее зре-

лости»⁴. По сути дела, то была целая программа духовного самоутверждения Новой Испании и всей Испанской Америки.

Ситуация в области собственно художественного творчества определялась упадком барокко и постепенной замной его новой — классицистской системой. Произведения эпигонского характера, принадлежавшие П. Муньосу де Кастро, М. де Рейна Себальосу, Ф. Руису де Леону, — это эпилог барочной поэзии Новой Испании, пережившей свой расцвет в XVII в. Поэма Руиса де Леона «Эрнандиа» (1755) — панегирик завоевателю Мексики Эрнану Кортесу — была последним образцом гонгоризма. Столь же анахронично и содержание поэмы, являвшейся версифицированным вариантом известного труда испанского историка XVII в. А. де Солиса «Конкиста Мексики».

Приметы перестройки культуры на основе классицизма обнаружили в Новой Испании во второй половине XVIII в., когда началась смена стилей в архитектуре; в литературе новые принципы прививались медленнее. Основным источником влияния на писателей были трактаты Буало и его испанского последователя Игнасио де Лусана. Перевод трактата Буало осуществил приверженец классицизма Диего Хосе Абад (1727—1779), один из образованнейших представителей ордена иезуитов, закончивший жизнь в изгнании. Знаток латыни и античности, еще на родине он сделал также перевод на испанский «Энеиды» Вергилия.

НОВАЯ ГРАНАДА. Культурная жизнь Новой Гранады после получения ею в 1739 г. статуса вице-королевства заметно оживилась. Широкое распространение получила придворная поэзия. Типичным придворным поэтом был Франсиско Антонио Велес Ладрон де Гевара (Francisco Antonio Veléz Ladrón de Guevara, 1721—1793), автор множества изысканно-галантных стихов в стиле рококо. Лирик по преимуществу, он писал также и прозу — пейзажные зарисовки Боготы и ее окрестностей. Ф. А. Велес Ладрон де Гевара принадлежал к числу наиболее свободомыслящих людей своего времени и, несмотря на близость к вице-королю, был связан с руководителями восстания комунерос в 1781 г. — первого антиколониального движения в Новой Гранаде.

В XVIII в. достигла значительного развития религиозная проза, которая имела прочные традиции в Новой Гранаде. Два самых крупных ее представителя — Хуан Баутиста де Торо и Франсиска Хосефа дель Кастильо.

Основное произведение Хуана Баутисты де Торо (Juan Bautista de Toro, 1670—1734) — «Религиозно-светский трактат» («Secular Religioso», 1721), первая часть которого содержит проповеди, вторая — наставления, как вести себя в мирской жизни. Вторая часть представляет наибольший интерес, ибо автор рисует здесь картины из реальной жизни, особо останавливаясь на жестоком обращении помещиков-энкомендеро с индейцами и неграми-рабами. В книге



Кафедральный собор. Гавана. XVIII в.

Торо отчетливо звучит критика колониальных порядков и политики метрополии.

Франсиска Хосефа дель Кастильо, или «мать Кастильо» (Francisca Josefa del Castillo, Madre Castillo, 1671—1742), — одна из значительных фигур литературы колониальной эпохи. По силе художественного самораскрытия женской души исследователи нередко сопоставляют ее с Хуаной Инес де ла Крус. Но в отличие от своей выдающейся предшественницы колумбийская монахиня была целиком поглощена религиозно-мистическими чувствами.

В восемнадцать лет Франсиска Хосефа, в которой с детства тяга к уединению сочеталась с истовой религиозностью, вступила в монастырь, где занимала самые разные должности, была настоятельницей, пережила множество испытаний в своем фанатичном служении богу. Незаурядно одаренная, «мать Кастильо» жила, замкнувшись в себе и постоянно ощущая свою несовместимость с окружающим ее миром моральной и интеллектуальной скудости. Писать она начала не по собственному желанию, а по совету исповедника. Даты создания ее книг не известны, долгое время о существовании ее рукописей не знали. От множества религиозных текстов, написан-

ных в колониальное время, книги «матери Кастильо» отличались своим глубоким лиризмом. Она жила с сознанием того, что у нее есть особые, личные отношения с Христом, и это и наложило своеобразный отпечаток на ее произведения. Первая из книг Франсиски Хосефы дель Кастильо — «Моя жизнь» («Mi vida»), в которой подробно рассказывается о том, как протекала ее жизнь в монастыре, какие видения ее посещали, какие муки, обиды и преследования она претерпела. С поэтикой барокко прозу Кастильо связывает драматическое ощущение и переживание бытия; стиль же ее, свободный от формальной изощренности, отличается бесхитростью и простотой. Главное достоинство прозы Кастильо — непосредственность и искренность в воссоздании душевной жизни, ее открыто исповедальный характер.

Другая ее книга — «Порывы чувств» («Afectos sentimentales») — раскрывает внутренний мир человека, погруженного в мистическое состояние. Здесь вообще отсутствуют какие-либо упоминания о материальном бытии, это биография духа, в экстазе ищущего приобщения к божественному началу.

В начале XVIII в. в одной из новогранадских провинций — Венесуэле — появилось произведение, которое продолжало традицию исторических хроник. Автор его — Хосе де Овьедо и Баньос (José de Oviedo y Baños, 1671—1738), уроженец Боготы, проживший почти всю жизнь в Каракасе и ставший горячим патриотом венесуэльской земли. «История конкисты и население провинции Венесуэлы» («Historia de la conquista y población de la provincia de Venezuela») — так называлась эта книга, напечатанная в Мадриде в 1723 г. На обложке сообщалось, что это первая часть труда, однако нет данных относительно того, была ли написана вторая его часть. Состоятельный, пользовавшийся влиянием в обществе креол Овьедо и Баньос был образованным человеком и хорошо знал труды хронистов XVI—XVII вв. Одного из хронистов — Педро Симона, который был его прямым предшественником, он выделяет особо. Создавая свою историю, Овьедо и Баньос, стремившийся «извлечь из колодца забвения» все самые значительные факты, использовал материалы из архивов кабиљдо Каракаса и епископата Венесуэлы. При этом подлинные события и легенды вполне естественно сплетаются в его повествовании. Как и кубинский хронист Аррате, венесуэльский писатель стремился придать увлекательность своему повествованию, сообщая забавные и яркие эпизоды из местной жизни. Сохраняющая связь с традицией исторических хроник, книга Овьедо и Баньоса предстает как одна из первых попыток художественного воссоздания окружающей действительности, что и дало повод считать его «Историю конкисты и население провинции Венесуэлы» предтечей венесуэльского романа. Стиль этой книги несет некоторый отпечаток культиаристских влияний, однако общая ее структура, ясность, живость повествования приближали ее к стилю просветительской прозы.

КИТО. В первые десятилетия XVIII в. провинция Кито трижды меняла свой статус: до 1722 г. она входила в Новую Гранаду, с 1722 по 1739 г. — в юрисдикцию вице-королевства Перу, а затем вновь была восстановлена в составе Новой Гранады, ставшей в этот год вице-королевством.

Период затянувшихся административных перестроек первой половины XVIII в. совпал с оживлением местной культурной жизни. Большую роль в этом сыграло появление экспедиции известного французского ученого Шарля Мари де Кондамина, прибывшего в Кито в 1736 г. для определения дуги земного меридиана в районе экватора. «Вместе с академиками в сонную колонию долетел... отзвук философских учений, литературных споров, открытий, политических принципов, возвещавших начало новой эры»⁵. Яркой фигурой этого времени был эквадорский ученый Педро Висенте Мальдонадо, сотрудничавший с Кондамином и сделавший ряд ценных научных открытий.

Обновительные тенденции обнаружились и в лоне церковной культуры. Одним из наиболее крупных ее представителей был Хуан Баутиста Агирре (Juan Bautista de Aguirre, 1725—1786), преподаватель философии и теологии в университете Сан-Грегорио. Как ученый и философ Агирре выступал против схоластики, проповедовал принципы рационализма, утверждая опыт главным критерием познания, в этом он близок повоеспанскому мыслителю Х. Б. Диасу де Гамарре. «Полемический трактат по поводу догмы» Агирре увидел свет в Европе после изгнания из Нового Света ордена иезуитов, к которому он принадлежал.

Будучи новатором в науке, Агирре в поэзии оставался приверженцем Гонгоры и развивал творческие принципы своих предшественников из Кито — гонгористов Антонио Бастидеса и Хасинто Эвиа.

Агирре оставил рукопись поэтического сборника «Кастильские стихи. Юношеские сочинения. Смесь» («Versos castellanos. Obras juveniles. Miscelánea»), а также незавершенную «Героическую поэму о подвигах и жизни Святого Игнатия» («Poema heroico de San Ignacio»). Обе книги были написаны на родине.

Темы поэзии Агирре — религиозные, любовные, философские, моральные. Типичный образец его творчества — «Письмо к Лисардо», которое хотя и не вполне оригинально по своей идее (автор следует за кеведовской формулой: рождаясь, мы начинаем умирать), но вполне самостоятельно по художественной трактовке. В этом стихотворении из двенадцати секстин последовательно сменяются картины умирания растений, животных, цветов, птиц, деревьев. Они объединены общей идеей неотвратимости гибели всего живого, разрушительного действия времени. Но, умирая, человек переходит на «другой берег» бытия — в бессмертие.

Агирре не был одинок в своей приверженности к поэтике барокко в период, когда на смену ему шел классицизм. В этом же стиле писали его современники поэты Франсиско Агилар, Хоакин

Аульон. Эстетическая консервативность Агирре была причиной того, что он стал объектом критики и насмешек со стороны эквадорского просветителя Эспехо (см. ч. IV, гл. 4), осуждавшего барочную изысканность и призывавшего к ясности классицистского стиля. Высоко оценивая заслуги и широту взглядов Агирре как ученого, Эспехо отвергал его как поэта.

Поэтическое наследие Агирре было мало известно современникам. Оно было реконструировано в XIX в. одним из первых историков испаноамериканской литературы — аргентинцем Хосе Марией Гутьерресом. И лишь в XX в. появились исследования, в которых по достоинству оценено творчество Агирре, талантливого лирика и одного из наиболее ярких представителей креольской барочной поэзии.

Почти неизвестным для современников осталось и еще одно интересное явление литературы Эквадора — прозаическое повествование Игнасио Флореса де Вергары (Ignacio Flores de Vergara, ?—1785). Аристократ, креол Игнасио Флорес был человеком выдающейся образованности и широты взглядов. За свой либерализм и сочувствие к участникам восстания в провинции Чаркас он попал в тюрьму, где и закончил свои дни.

Увлечение Флореса де Вергары французскими философами отразилось в книге «Путешествия Энрике Вантона в страну обезьян» («Los viajes de Enrique Wanton al país de los monos»), которую он анонимно опубликовал в Испании в Алькала-де-Энарес в 1769 г. Это был характерный образец литературы путешествий, на формирование которой в XVIII в. оказала влияние просветительская философия. Автор прибег к мистификации: книга представлена как текст некоей рукописи, забытой англичанином в Венеции, переведенной затем с английского на итальянский, а после — с итальянского на испанский.

Сюжет прост: Энрике Вантон и его друг, направляясь в Америку, терпят кораблекрушение и попадают на остров обезьян. Обычай, нравы, косность, невежество его жителей, запятых лишь развлеченными, недвусмысленно напоминают затхлую атмосферу паразитирующего колониально-креольского общества. За свои критические высказывания путники расплачиваются тюрьмой, откуда спасаются с помощью «летающего корабля». Книга И. Флореса де Вергары была первой в ряду сатирических, просветительских сочинений, свидетельствовавших о назревании кризиса.

ПЕРУ. В сравнении с другим главным очагом колониальной культуры — вице-королевством Новая Испания литературный процесс в Перу XVIII в. был более интенсивным. Это было время постепенного приобщения образованных креольских кругов к культуре Франции. В течение XVIII в. Перу посетили несколько французских ученых. Они принесли в перуанское общество новые научные идеи, расшатывавшие основы схоластики и способствовавшие

распространению рационалистической философии. В Перу, где трактат Буало получил известность уже в начале XVIII в., явственное и раньше, чем в других колониях Испанской Америки, сказывалось влияние классицистской эстетики.

Столица вице-королевства «блистательная Лима» в этот переходный период стала средоточием разнообразных, в том числе и взаимопротивоположных, философских и художественных тенденций. Увлечение французской культурой, модой сосуществовало с сохранявшим свою силу консервативным испанизмом, а религиозный фанатизм сочетался со свободой нравов, особенно обнаруживавших себя в уличных празднествах, которые всегда были живым источником демократической народной культуры. Народная сатира Лимы — не иссякающая струя в поэзии Перу. Вслед за Кавьедесом в XVIII в. появился поэт-сатирик Франсиско де Кастильо (1714—1770), известный по прозвищу «слепой из Мерсед». Талантливый версификатор, он сочинял стихи по поводу городских происшествий, празднеств, высмеивая пороки и предрассудки общества.

В «ученой поэзии» Перу XVIII в. традиции предшествующего столетия сменялись новыми веяниями. За свое кратковременное существование поэтическая Академия, созданная вице-королем маркизом Кастиль-дос-Риусом (1709—1710), дала трех видных поэтов.

По возрасту старший из них — Луис Антонио де Овьедо и Эррера, граф де ла Гранха (Luis Antonio de Oviedo y Herrera, conde de la Granja 1636—1717), прозванный «сладкозвучным лебедем». Уроженец Мадрида, в молодости воевавший во Фландрии, а затем занимавший высокие посты в колониальной администрации, граф де ла Гранха стал горячим патриотом Америки и особенно Перу. Это и нашло свое выражение в сочинении на типично креольскую тему «Жизнь Святой Росы. Героическая поэма» («Vida de Santa Rosa. Poema heroico», 1712), которая прославляла покровительницу Лимы. В истории св. Росы автор соединял реальные и легендарные обстоятельства ее жизни, с характерным креольским самодовольством воспевал красоты перуанской столицы, преувеличивая их. Так, небольшая речка Римак, протекающая в этом городе, соперничает с Нилом и Дунаем. Его «Священная поэма о страстях нашего господина бога Христа» («Poema sacro de la pasión de N. S. Jesucristo», 1717) примечательна другим — отходом от барочного стиля под влиянием классицистской эстетики, что и было подчеркнуто в предисловии к поэме. Его написал другой участник поэтической Академии — Педро Хосе Бермудес де ла Торре и Солер (1661—1746). Наиболее значительная поэма самого Бермудеса — «Телемак на острове Калипсо», основой которой был известный роман Фенелона. Это был редкий образец любовной поэзии, совершенно лишенной религиозных мотивов.

Участником Академии был также Педро де Перальта Барнуэво (Pedro de Peralta Barnuevo, 1663—1743) — самый крупный писатель Перу XVIII в. Человек многогранно талантливый — математик,

историк, юрист, астроном, знаток языков, он был разнообразен и в своем литературном творчестве. Перальта сочинял стихи для придворных праздников, драматургические произведения, эпические поэмы. Отдал он дань и различным художественным школам, и традиционному барокко, классицизму. Явственнее всего влияние французской литературы сказалось в обширной драматургии Перальты, где высшим авторитетом для него был Корнель. Такова, например, его драма «Родогуна», строившаяся по схеме французского наставника; причем в интермедии Перальта вводил характерную местную лексику — в этом проявлялся его креольский патриотизм, который он выражал и в более прямой форме, выступая с защитой прав «американских испанцев».

В обширном и разнообразном литературном наследии Перальты Барнуэво выделяются три произведения, созданные незадолго до смерти. «История отмщенной Испании» («Historia de España vindicada»), первая часть которой увидела свет в 1730 г., осталась незавершенной. Произведение это примечательно своей исторической концепцией, строящейся на сопоставлении Римской и Испанской империй. Подобно тому как Испания была некогда колонией Рима, теперь колонией Испании стала Америка, а самой Испании предстоит судьба Рима. Включение колониальной Америки в общечеловеческий исторический контекст, к чему стремился еще Гарсиласо де ла Вега, в историко-философском смысле было весьма перспективным.

Следующее произведение Перальты Барнуэво — «Основание Лимы, или Завоевание Перу» («Lima fundada», 1732). Это эпическая поэма, самая значительная в творчестве перуанского поэта и типичная по своим идейно-художественным установкам для литературы Испанской Америки XVII—XVIII вв. Выразив зреющее самосознание креолов, их стремление к самоутверждению, поэма обнаруживала и историческую ограниченность креольской культуры. Перальта воспекает новую — перуанскую — нацию, родившуюся в Америке, но центральным персонажем, воплощающим ее достоинство, оказывается конкистадор Франсиско Писарро, прославившийся невероятной жестокостью по отношению к индейцам. «Лев, держащий розу в лапах» — таков в поэме «Основание Лимы» Писарро, доблесть которого автор ставит выше, чем доблесть Энея и Улисса. Индейцев автор изображает крайне недоброжелательно и при этом обнаруживает весьма слабое представление об истории коренного населения Перу.

Последнее сочинение Перальты — «Страсти и торжество Христа» — («Pasión y triunfo del Cristo», 1738) характеризуется вольным толкованием евангелия, что стало причиной серьезных притеснений автора со стороны инквизиции.

Для Перальты судьбу и культуру Испанской Америки определяют креолы. Америка предстает у него «новой вселенной», но отождествляется она исключительно с «американскими испанцами».



Педро де Перальта Барнуэво

Как выразитель креольского самосознания Перальта Барнуэво, естественно, выступает против бытующих в метрополии предрассудков относительно способностей жителей колоний. Как и другие представители креольской интеллигенции, в полемике с европоцентризмом он опирался на работы Бенито Херонимо Фейхоо, с которым вел переписку. Испанский просветитель высоко ценил перуанского коллегу, о котором писал в «Американских письмах»: «Бросая взор на ученых, которых имела Испания за два последних века, я не нахожу среди них никого, кто обладал бы такой универсальностью, какой обладает дон Педро Перальта, человек, о котором нельзя говорить без восхищения»⁶. Фейхоо видел главное достоинство Перальты в его приверженности к своему миру и подчеркивал отличие его мироощущения как «американского испанца» от мироощущения «испанца европейского».

Творчество Перальты Барнуэво вобрало в себя весь комплекс противоречивых тенденций эпохи. В его поэзии совмещались увлечение классицизмом и традиции гонгоризма, придворный аристократизм и интерес к народной культуре, в его идейной позиции сочетались преданность

церкви и свободомыслие; креольский же патриотизм Перальты был ограничен сословными и расовыми предрассудками по отношению к индейскому населению и его культуре.

Наиболее характерным представителем просветительских тенденций в перуанской прозе второй половины XVIII в. был ученый и литератор Эусебио Льяно Сапата (1724—1780). Талантливый метис, не имевший доступа к образованию на родине, он получил его во Франции; там и написал он «Историко-физические критические и апологетические записки о Южной Америке» («Memorias histórico-filosóficas crítico-apologéticas de América meridional», 1761). Человек широкой эрудиции, отдавший себя исследованию и прославлению своей родины — Испанской Америки, Э. Льяно Сапата был одним из видных предтеч идеологии «американизма».

Колоритной фигурой, характерной для века Просвещения в перуанской литературе, был Пабло де Олавиде и Хауреги (Pablo de Olavide y Jauregui, 1725—1804). Не столько творчество, сколько сама личность и биография Олавиде воплотили в себе эпоху. С тех пор как, покинув родину в двадцать пять лет, он поселился в Европе, ему довелось пережить множество авантур, познать взлеты и падения. Увлеченный просветительскими идеями, Олавиде был связан с советниками Карлоса III, в Париже его сочувственно приняли деятели Просвещения, он стал гражданином Французской республики, ему довелось побывать в якобинской тюрьме, а затем испытать преследование инквизиции. Закончил он жизнь в полном смиреннии, опубликовав в 1798 г. исповедь «Триумф Евангелия» (*«Evangélio en triunfo»*), в которой отрекался от грехов молодости и от «умственных» заблуждений. Олавиде принадлежат переводы на испанский язык произведений французских драматургов, а также несколько романов, написанных по образцу французской сентиментальной прозы. Действие их не имеет никакого отношения к перуанской действительности. О существовании этих сочинений Олавиде стало известно лишь в 60-х годах XX в., когда они были обнаружены в библиотеке Нью-Йорка.

Самым значительным и характерным произведением, в котором проявились просветительские тенденции в литературе Перу, стала книга Антонио Каррио де ла Вандера (Antonio Carrió de la Vándega, 1716—1778). Каррио де ла Вандера, испанец, чиновник, занимавший разные административные посты, в 1771 г. совершил инспекционную поездку от Буэнос-Айреса до Лимы с целью проверить состояние почтовой службы. Итогом этой поездки стала книга «Поводырь слепых странников» (*«Lazarillo de ciegos caminantes»*), занявшая важное место в истории перуанской литературы.

Долгое время авторство приписывалось индейцу Каликсто Бустаманте Карлосу Инке по прозвищу Конколоркорво — имя его обозначено на обложке. В книге упоминался также Каррио де ла Вандера как автор неких мемуаров, из которых Каликсто Бустаманте Конколоркорво извлек истории, составившие книгу. И только в 1960 г. французский ученый Марсель Батайльон нашел в архиве Севильи экземпляр книги, подписанный самим Каррио де ла Вандерой, там же было найдено и объяснение мистификации. Автор выступил под вымышленным именем, ибо знал, что власти не поощряли подобных занятий своих чиновников, особенно тех, кто критически оценивал колониальную политику. Чтобы избежать неприятностей, он неправильно указал также дату и место издания: на самом деле книга появилась в Лиме в 1776 г., а не в Хихоне в 1773 г., как об этом сообщалось на обложке.

«Поводырь слепых странников» не только следует просветительским целям, но и прямо их декларирует. Поскольку жителям вице-королевства ничего не известно о том, что происходит в их собственной стране, автор поставил перед собой задачу снабдить их практи-

ческими знаниями и расширить их кругозор. При этом в книге есть немало общих рассуждений со ссылками на европейских авторов, в частности упоминается «Телемак» Фенелона, который, несомненно, был некоей моделью для автора «Поводыря». Поскольку для Каррио де ла Вандеры литература — это прежде всего орудие познания текущей жизни, он критически отзываясь о прославленном писателе Перальте Барнуэво, чьи сочинения, с его точки зрения, бесполезны: «Если бы великий Перальта, автор книги «Основание Лимы», употребил бы время и эрудицию на то, чтобы написать естественную и гражданскую историю своего королевства, он приобрел бы больше славы, придав блеск и великолепие государству»⁷.

Глаз странствующего автора фиксирует все, что ему встречается по пути. Он не только пристально всматривается в открывающуюся ему действительность, но и собирает соответствующие сведения, так что его сочинение местами начинает напоминать деловой отчет: сообщаются статистические данные, сравнивается характер жизни разных провинций и т. п. Одновременно автор дает запоминающиеся зарисовки нравов, обычаев, особенно живо описывает он образ жизни степняков Ла-Платы — гаучо. Повествование сопровождается весьма критическими замечаниями об отсталости социальной организации колонии, о невежестве ее жителей. Сатирический дух и назидательность книги, в которой всесторонне изображаются разные стороны жизни колониального общества, дали основание для сравнения ее с пикареской. Но все же отнести «Поводыря слепых странников» к жанру плутовского романа неправомерно из-за отсутствия основного его признака — героя пикаро, прямого участника, а не просто наблюдателя жизни.

Собеседником автора в рассуждениях о жизни вице-королевства выступает индеец Инка Бустаманте. В их разговоре, однако, не возникает никакого столкновения мнений: между испанским чиновником и бесправным индейцем нет разногласий, вернее Инка безропотно поддерживает хозяина да еще со своей стороны выдвигает аргументы в его пользу. Вот здесь-то и проявилась характерная для просветительской литературы тенденция — преобладание заданной идейной схемы над жизненным материалом. Так, например, в рассуждениях о конкисте и об индейцах автор заставляет Каликсто Бустаманте прославлять испанское владычество и обличать своих же сородичей-индейцев, упрекая их в лени и тупости. Эти эпизоды в полной мере обнаружили предрассудки креолов, от имени которых и выступает автор книги. Сам испанец, он, однако, стал горячим защитником и пропагандистом именно их интересов.

Автор с энтузиазмом прославляет великолепие столицы вице-королевства Перу Лимы, он восхищен всем — роскошью двора, театром, архитектурой, приятными обычаями и особенно элегантностью женщин. Восторженный гимн Лиме завершается политической тирадой, касающейся основного противоречия между креольским сословием и испанской монархией: «...около сорока лет наблюдаю

я в обеих Америках свойства ума креолов и не пахожу никакой разницы между ними и жителями полуострова. Ущемление прав, которое до настоящего времени терпят креолы Лимы от тех, кто приезжает сюда из Испании на жительство, несправедливо»⁸. Столь же несправедливыми он полагает и суждения поверхностных критиков из Европы, «чернящих» Испанскую Америку. Реальная политическая программа Каррио де ла Вандеры не заходит слишком далеко и ограничивается прежде всего уравнием в правах креолов и жителей метрополии, а его критика социальных отношений внутри самого вице-королевства также носит достаточно охранительный характер. Он откровенно намекает на нежелательность каких бы то ни было антиправительственных выступлений, хотя они и не более чем «пожары, напоминающие пламя соломенных костров, горящих ярко, но быстро гаснущих»⁹.

«Поводырь слепых странников» появился за несколько лет до того, как в Перу вспыхнуло восстание индейцев под руководством Тупака Амару: движение было мощным и менее всего могло быть названо «пламенем соломенных костров». С этой прелюдией войны за независимость оказалось связанным одно из интереснейших явлений литературной жизни Перу — кечуанская драма «Апу-Ольянтай» («Ольянтай»).

История создания драмы не установлена с достоверностью. Известно лишь, что предание, легшее в основу «Апу-Ольянтай», восходит к доиспанскому периоду и что затем оно бытовало в устной форме. В колониальный период разные версии этого предания были зафиксированы в ряде хроник. Исторические события, которые легли в основу этого предания, происходили во времена правления Инки Пачакутека (1438—1471) и перехода власти к его наследнику. Но время превращения устного предания в драматическое произведение и момент появления его письменного текста остаются предметом споров¹⁰. Видимо, «Апу-Ольянтай» как драматургическое произведение был создан в XVI—XVII вв., хотя первый из известных текстов датируется лишь 1770 г. Священник Антонио Вальдес из Сикуани близ Куско собственноручно записал этот вариант драмы на кечуа-латинице.

В сюжете драмы «Апу-Ольянтай» соединены историческая и любовная линии. Герой драмы Ольянтай — талантливый полководец Единственного Инки Пачакутека. Прославившийся множеством побед, осыпанный милостями, он назначается главой провинции Аптисуйо. Полководец влюблен в дочь правителя Коси Койльюр и мечтает соединиться с ней, но правитель разгневан: просьба Ольянтай, не принадлежащего к клану инков, — это нарушение незыблемых принципов инкской иерархии, которые разрешают только кровно-династические браки. Заперев дочь в темнице, Пачакутек начинает преследовать славного воина.

Закрепившись в крепости Ольянтайтамбо, мятежный вассал оказывается непобедимым. Руми Ньяви, другой полководец, вассал

Инки, пытается нанести Ольянтаю удар в открытом бою и терпит поражение. Пачакутек умирает, так и не покорив мятежника. С приходом к власти нового правителя Руми Ньяви делает еще одну попытку победить Ольянтая. Он разрабатывает коварный план: представив себя жертвой молодого правителя Инки Туака Юпанки, он завоевывает доверие врага, а затем предает его. Пленного Ольянтая привозят в Куско. Верховный жрец Вильях Ума убеждает молодого правителя проявить милосердие. Туак Юпанки прощает Ольянтая, приближает его к себе и предлагает выбрать себе супругу. Неожиданное появление во дворце Имы Сумак, маленькой дочери Ольянтая и Коси Койльюр, решает участь тайных супругов. Туак Юпанки соединяет их.

Характеры и поведение персонажей «Ольянтая» очерчены четко. Главный герой наделяется чертами эпической цельности: он не знает противоречия между личными чувствами и долгом. Поднимая восстание против Единственного Инки, власть которого держится на жестоком деспотизме, он одновременно встает на защиту своего оскорбленного достоинства. Целен, последователен Ольянтай в своей любви — он не прислушался к советам верховного жреца забыть о Коси Койльюр, открыто объявил о своей любви к ней Пачакутеку и до конца сохранил верность возлюбленной. Ольянтай естествен во всех своих поступках, он благороден, храбр и не считает пужным скрывать свою силу.

По-иному значителен образ Единственного Инки. Антагонист героя Пачакутек в отличие от Ольянтая внутренне противоречив, в то же время он не изображается однозначно. Хотя Пачакутек жесток и коварен, он может проявить мудрость и силу духа. Сила драмы «Апу-Ольянтай» в том, что обычаи и правление инков воссозданы в ней с несомненной исторической объективностью.

Драма «Апу-Ольянтай» имеет большую историко-художественную ценность. Это своеобразная энциклопедия жизни «империи» инков, содержащая множество сведений о социальной структуре, инкской иерархии, о правовых нормах и обычаях, о религиозных верованиях и ритуалах. Своей энциклопедичностью «Апу-Ольянтай» напоминает «Подлинные комментарии» Гарсиласо де ла Веги (см. ч. II, гл. 11), которые были написаны, возможно, в то же время, что и кечуанская драма. В конце XVI в. в Перу еще сохранялись основные устои инкского общества, но уже можно было взглянуть на них как бы извне. Примечательно, что автор драмы свободен от господствовавшего у инков представления о «божественности» правящей династии.

Композиционная, сюжетная цельность «Апу-Ольянтая», прочное сцепление в ней исторической и личной драмы свидетельствует о жанровой зрелости этого произведения. Исходя из этого и делаются попытки определить хронологию создания «Апу-Ольянтая» и установить, насколько структура драмы носит чисто инкский характер (это не относится к самому преданию, легшему в основу). По-

скольку драма могла быть написана на кечуа-латинице лишь в колониальный период, воздействие на нее испанской культуры в той или иной степени несомненно.

И поныне есть сторонники крайних позиций: одни считают «Апу-Ольянтай» чисто кечуанским творением, не подвергшимся влиянию европейской драматургии, другие полагают, что его написал на кечуа испанский автор, следовавший лишь канонам классической драмы Золотого века. В пользу такой трактовки выдвигались аргументы: в драме важное место занимает культ чести, в ней имеется такой характерный для испанской драмы персонаж, как слуга-грасыосо (имеется в виду наперсник Ольянтай Пики-Чаки), и, наконец, это счастливый финал, завершающий драматические события. На этом основании «Апу-Ольянтай» причисляли иногда к пьесам «плача и шпаги». Но эти аргументы, по существу, не состоятельны, ибо у инков имелись и свой кодекс чести, и слуги-наперсники, развлекаявшие хозяев. Что же касается финала драмы, то он определялся не просто соображениями композиции и требованиями жанра испанской драмы, но в первую очередь авторской идеей: раскрыть великодушное благородство правителя инков, а это вряд ли могло входить в задачу предполагаемого автора-испанца.

Наиболее вероятно предположение, что «Апу-Ольянтай» в основе своей имеет инкский драматургический сюжет, в который со временем были внесены элементы, лексика, быть может, даже и сцены, заимствованные из испанского театра XVI—XVII вв. Кроме того, можно полагать, что за время своего устного и письменного бытования «Апу-Ольянтай» подвергался сам по себе изменениям и коррекциям, в частности замене кечуанизмов, уже утративших свое значение в последующие века, новообразованиями. Бесспорность фольклорного происхождения сюжета драмы не исключает возможности воздействия на нее испанской литературы, что, однако, не затронуло основ кечуанского мироощущения, воплотившегося в драме с полной органичностью. В этом и состоит особое значение «Апу-Ольянтай», с полной очевидностью выявляющееся при сравнении его с другими кечуанскими драмами, созданными в XVI—XVII вв. В основном по своему жанру то были типичные ауто, которые создавались в XVI—XVII вв. метисами или образованными индейцами, уже приобщившимися к католицизму. «Апу-Ольянтай» же совершенно свободен от каких-либо христианских мотивов и замкнут в своем исконном мире.

Драма «Апу-Ольянтай» в 1770 г. ставилась в селении Тунгасука, где находились последственные земли касика Хосе Габриэля Кондорканки, будущего вождя индейского восстания, принявшего имя Тупака Амару II. Прославляя величие древнего государства инков, эта постановка подогревала мятежные настроения сподвижников Тупака Амару. Потому-то после разгрома восстания указом вице-короля были запрещены постановки кечуанских драм, а списки их подлежали уничтожению. И все же один из таких списков тайно

сохранялся в монастыре Сан-Доминго в Куско, это и была копия рукописи А. Вальдеса.

После того как рукопись была обнаружена в начале XIX в., стало возможным появление в печати первого сообщения о ее существовании. Такая публикация появилась в перуанском журнале «Мусео эрудито» в 1837 г. В 1853 г. в Вене ученый Иоганн Якоб Чуди опубликовал драму на кечуа без перевода, а первый испанский перевод увидел свет в 1868 г. Вскоре появились издания на немецком, английском, французском, итальянском языках. В России «Апу-Ольянтай» впервые был переведен в 1877 г. Ф. Миллером с немецкого языка¹¹.

Активизация самосознания кечуанцев и письменно-литературного творчества на языке кечуа на рубеже XVIII и XIX в. сыграла свою роль в последующем развитии письменной литературы кечуа, оставшейся близкой к исконной традиции, но усваивавшей и опыт испаноязычной литературы.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Цит. в переводе и по статье Р. В. Кинжалова в кн.: Пополь-Вух: Родословная владык Тотоникапана. М.; Л., 1959, с. 181.

² Цит. по кн.: *Navarro Bernabé. Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII.* México, 1964, p. 53.

³ Ibid., p. 56.

⁴ Ibid., p. 58.

⁵ Латинская Америка в прошлом и настоящем. М., 1960, с. 29.

⁶ *Felíoo J. B. J. Españoles americanos.* Buenos Aires, 1944, p. 18.

⁷ *El Lazarillo de ciegos caminantes.* Concolorcorvo. Habana, 1972, p. 17.

⁸ Ibid., p. 348.

⁹ Ibid., p. 251.

¹⁰ См.: *Зубрицкий Ю. А. Апу-Ольянтай — памятник культуры народа кечуа.* — В кн.: *Культура индейцев.* М., 1963.

¹¹ См. новый фрагментарный перевод: *Апу-Ольянтай* / Пер. с языка кечуа Ю. А. Зубрицкого. — В кн.: *Инка Гарсиласо де ла Вега. История государства инков.* Л., 1974.

ЛИТЕРАТУРА БРАЗИЛИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII ВЕКА

Первая половина XVIII в. — время быстрого экономического развития португальской колонии в Новом Свете. Растет производство сахарного тростника, богатеют плантаторы-фазендейро. Еще в конце XVII в. бандейрантами из Сан-Пауло были открыты золотопосные жилы и залежи алмазов. Теперь добыча золота и алмазов становится определяющей отраслью экономики страны. Настоящая «золотая лихорадка» гонит поселенцев из метрополии и из других провинций Бразилии в район рудников, ставший под именем Минас-Жерайс (по-португальски — Главные Копи) новой капитанией, столица которой Вила-Рика (по-португальски — Богатый Город) застраивалась и украшалась быстрее, чем старые центры колонизации страны. Португальское правительство приняло ряд мер с тем, чтобы обеспечить себе монопольное владение всей добычей золота и алмазов. Налоговый гнет становился все более нестерпимым, и это порождало частые волнения на территории колонии.

То в одной, то в другой капитании вспыхивали мятежи, получившие в истории страны разные названия: «Война против чужаков» в Сан-Пауло в 1707 г., «Война с бродячими торговцами» в Пернамбуко в 1710 г. Суть этих маленьких гражданских войн одна и та же — возмущение колонистов, чувствующих себя уже коренными жителями этих мест, политикой метрополии и засильем недавних выходцев из Португалии. Самым значительным было восстание в Минас-Жерайсе в 1720 г. под руководством Фелипе дос Сантоса, казненного после подавления мятежа. Гражданские волнения первой половины XVIII в. были обречены на поражение из-за их локального характера, узкоклассовой направленности: фазендейро, особенно недовольные притеснениями со стороны лиссабонских властей, в то же время настороженно следили за поведением рабов, от чьей покорности зависело их благосостояние. Так, один из руководителей восстания в Пернамбуко — Виейра де Мело руководил и подавлением негритянских киломбо. Еще не сформировалось национальное самосознание бразильских колонистов, которое побуждало бы их добиваться государственной независимости. Иногда в ходе мятежей выдвигались довольно радикальные требования: тот же Виейра де Мело предлагал превратить Пернамбуко в независимую республику наподобие Венеции, решительно был настроен и Фелипе дос Сантос, самый демократический из деятелей этой эпохи. Однако побеждала всякий раз партия умеренных, стремившаяся лишь к некоторому послаблению гнета метрополии.

Экономическое развитие, рост народонаселения Бразилии начали

сказываться и в культурной жизни. В отличие от XVI—XVII вв., когда литературным творчеством занимались отдельные выдающиеся личности, преодолевавшие косность среды и неблагоприятную обстановку, теперь появляются кружки просвещенных людей, объединившихся именно для удовлетворения интеллектуальных запросов. Политика метрополии по-прежнему препятствовала собиращию культурных сил колонии. Ни в чем это не выразилось так отчетливо, как в отсутствии высших учебных заведений и книгопечатания. В то время как в испанских колониях функционировало несколько типографий, в Бразилии все попытки наладить книгопечатание немедленно пресекались. Так, в 1747 г. в Рио-де-Жанейро открылась типография Исидоро да Фонсеки, и в том же году она была ликвидирована специальным королевским указом, в котором предприятия подобного рода объявлялись несвоевременными и невыгодными, так как «расходы на книгопечатание здесь выше, чем в королевстве, где должны печататься все книги и газеты, разрешенные Инквизицией и моим Советом по заокеанским владениям, без позволения которых не могут ни публиковаться, ни распространяться никакие произведения»¹.

Отсутствие книгопечатания, газет, журналов, университетских центров приводило к тому, что культурная жизнь в португальской колонии носила чрезвычайно локальный характер. По существу, не было бразильской культурной жизни, была культурная жизнь Баии, Рио-де-Жанейро, Ресифе, чуть позже Вила-Рики. Очаги духовной деятельности были разобщены, образованных людей из разных капитаний зачастую связывали лишь годы учения, проведенные в Копимбре. Поэтому почти не ощущается преемственность в начинаниях разных интеллектуальных кружков.

Характерная для первой половины XVIII в. форма организации культурного творчества — так называемые академии. В Португалии академии возникали с 1628 г., строились они по итальянскому образцу и делились на чисто литературные и исторические, т. е. посвящавшие себя главным образом историческим исследованиям. В Бразилии первая академия, именовавшая себя Бразильской Академией Забытых (как правило, академии присваивали себе пышные титулы, в данном случае в титуле содержится намек на неравноправное положение бразильцев), была создана в 1724 г. в Баии по инициативе вице-короля. Состояла она из семи академиков, собиравшихся на сессии во дворце вице-короля, и просуществовала всего один год. В учредительном акте говорилось, что цель Академии — «познакомить с талантами, которые расцвели в нашей провинции, но из-за отсутствия возможностей упражняться в литературе остаются никому не известными»². Сохранилось расписание этой Академии: на каждом ее заседании обсуждались два «предмета или сюжета: один героический, другой — лирический». Академия сочетала литературные и историографические задачи: академики распределяли между собой четыре сферы изучения истории Бразилии

(естественная, военная, религиозная и политическая история), а кроме того, на каждом заседании читались, по выражению одного из членов этого собрания, «элегантные и остроумнейшие стихи». Среди учредителей Академии Забытых был Себастьян да Рома Пита, о чьем историческом труде будет сказано ниже. Поэтическая продукция Академии Забытых не отличалась высокими художественными качествами: все это жеманно-эпигонские стихи в барочном вкусе на незначительные темы вроде «Красивая дама блюла молчание, дабы не показать дурные зубы» или же «Девушка засунула в рот жемчужину и сломала зуб». Иногда сюжеты были мифологическими. Ценилась в стихах главным образом изобретательность перифрастических конструкций.

В 1736 г. в Рио-де-Жанейро также по инициативе высокопоставленного мецената была создана Академия Счастливых, просуществовавшая, по-видимому, несколько лет. Там также читались стихи во время торжественных актов, также сочинялись географические и исторические трактаты. Сохранились сведения и об отдельных заседаниях других организаций подобного рода. В 1752 г. в Рио-де-Жанейро собралась Академия Избранных с тем, чтобы почтить прибитие знаменитого государственного деятеля и военачальника Гомеса Фрейре де Андрада, будущего победителя иезуитов в Парагвае. Панегирики, прочитанные в этом заседании, были опубликованы в виде сборника «Ликование Америки» («Júbilos de América»). Самое внушительное предприятие — Бразильская Академия Возрожденных Академиков (1759) — возникло по инициативе Жозе Маскареньяса Пашеко, эmissара португальского премьер-министра Помбаля в Баие. Как указывает название Академии, ее учредители сознательно продолжали дело своих предшественников — баийской Академии Забытых. Но Академия Возрожденных была куда многлюднее: в ней числилось сорок постоянных членов, и, кроме того, статут предусматривал допущение участников из других капитаний страны. Целью Академии провозглашалось создание «Всеобщей истории всей Португальской Америки». Для этого предполагалось вначале собрать библиотеку всего, что писалось в Бразилии и о Бразилии, а затем подготовить исторические мемуары о всех капитаниях. План этот, однако, не был осуществлен, так как Маскареньяс Пашеко впал в немилость. С его арестом прекратилось существование Академии Возрожденных Академиков.

Деятельность академий свидетельствует о распространении образованности, о появлении и активизации культурных очагов в колонии. Но все это более характеризует движение бразильской культуры вширь, чем вглубь. Художественное сознание здесь хранит верность барокко. В пространственные искусства, прежде всего в архитектуру, барокко вообще проникает и укрепляется там лишь в первые десятилетия XVIII в. Пышно украшенные лепниной, золоченой резьбой по дереву, изразцами, спиралевидными колоннами интерьеры церквей Баии и Ресифе воспринимаются тем острее и

неожиданнее, что фасады общественных зданий сохраняли некоторую простоту и суровость, свойственные бразильской архитектуре первых веков колонизации. В литературе в отличие от архитектуры продолжались, приобретая явственный эпитонский характер, тенденции, достигшие максимальной выразительной силы еще в предыдущем столетии. Первая половина XVIII в. не дала бразильской литературе ни крупных индивидуальностей, ни новаторских течений. Уже было сказано о мелкотравчатости поэтических упражнений Забытых, Счастливых, Избранных и т. п. академиков. Несколько большей виртуозностью отличается творчество самого известного поэта эпохи Мануэла Ботелью де Оливейры (Manoel Botelho de Oliveira, 1636—1711). Его единственный поэтический сборник «Музыка Парнаса» («Música do Parnaso», 1705) состоит из стихов на португальском, испанском, итальянском и латинском языках и двух комедий на испанском языке: «Дружба за дружбу» и «Любовь, измены и ревность», написанных в подражание Лопе де Веге. В предисловии к сборнику Ботелью де Оливейра объявлял своими учителями «сладостного Марино, ученого Гонгору и всеобъемлющего Лопе». Упомянул он также Тассо, Камозенса, Х. Монтемайора, античных поэтов. «Трудно было ожидать, что музы обоснуются в Бразилии, в прежние времена темном убежище варваров-индейцев». Себя он называет «первым сыном Бразилии, сделавшим публичным достоянием нежность стиха», но при этом признает, что «других почестей в поэзии не заслужил»³. По-видимому, Ботелью де Оливейра не знал о публикации поэмы Бенто Тейшейры за сто лет до «Музыки Парнаса».

В «Музыке Парнаса» соседствуют многие поэтические формы и размеры, культивированные поэзией XVI—XVII вв.: сонеты, мадригалы, эпиграммы, децимы, октавы, а также традиционные редондильи и романсы. Литературная образованность этого уроженца Баии сказывается и в том, с какой легкостью он подражает то Камозенсу, то Гонгоре, воспевая красоту и добродетели прекрасной Анарды — архетипа возлюбленной, бесплотной тени, лишенной какой-либо индивидуальности. Обычно заглавие стихотворения формулирует тему — «Поэт убеждает Анарду, чтобы она его любила», «Солнце и Анарда», «Поэт дважды слепнет, увидев Анарду» и т. п., — как бы демонстрируя стержень, на который затем накручивается нить сравнений, метафор, перифраз в барочном вкусе.

В сборник включена также маленькая поэма — «сильва» — под названием «Остров Маре в окрестностях Баии». Это стихотворное описание пейзажа окрестностей Баии проникнуто тем же восторженным энтузиазмом, что и описания первых хронистов. Море у берегов Баии кажется поэту «морем роз, морем любви». Здешние плоды лучше плодов Франции, Италии и Испании. «Этот остров Маре, остров радости у берегов Баии, походит на всю Бразилию и может считаться символом Бразилии. Если бы Венера его увидела, она пренебрегла бы ради него своим Кипром...»⁴ Мифологический образ

в духе культеранистеской поэтики служит здесь выражению подлинного чувства бразильского патриотизма.

Бразильская проза этого периода в целом остается информационно-хроникальной. Продолжают появляться сочинения, восхваляющие достоинства и «великолепия» Бразилии, например «Земледелие и богатства Бразилии» («Cultura e Opulência do Brasil», 1711) Жоана Антонио Андреони («João Antônio Andreoni, 1650—1721»), скрывшегося под псевдонимом Антониил (Antonil). Немало таких работ, носящих, однако, частный характер и лишенных поэтической непосредственности первых хронистов, было создано в академических кругах. Это истории отдельных капитаний, отдельных отраслей хозяйства, истории различных религиозных миссий, биографии некоторых деятелей конкисты и колонизации. Большая часть этих сочинений в свое время оставалась известной лишь узкому кругу слушателей. Среди трудов, опубликованных и, таким образом, повлиявших на сознание современников, выделяется книга Себастьяна да Роши Пита (Sebastião da Rocha Pita, 1660—1738) «История Португальской Америки» («Historia da América Portuguesa»), напечатанная в Лиссабоне в 1730 г.

Себастьян да Роша Пита, богатый фазендейро из окрестностей Баии, был одним из учредителей и активнейшим участником Академии Забытых. В течение нескольких лет он собирал материалы для своего труда, охватывающего громадный период — с 1500 до 1724 г. Действительно, в книге скрупулезно отмечаются самые разнообразнейшие события каждого десятилетия, называется множество исторических лиц от губернаторов и вице-королей до рядовых миссионеров, чиновников, капитанов фрегатов. Но не этим в особенности интересна «История Португальской Америки». Роша Пита был не лишен и чисто литературных амбиций, о чем можно судить хотя бы по количеству стихов, прочитанных им на заседаниях Академии Забытых. Стихотворец был он весьма посредственный, но литературным даром, безусловно, был наделен, что сказалось в стиле его исторического труда. Один из лиссабонских цензоров, разрешая «Историю Португальской Америки» к печати, отметил, что «произведение более походит на хвалу или панегирик, нежели на историю»⁵. И это верно. Уже зачин книги, звучащий подобно стихотворению в прозе, настраивает читателя на лирический лад:

«Нового Света лучшая часть — это Бразилия, обширнейшая область, счастливейший край, где на поверхности всё — плоды, во глубине все — сокровища, где горы и берега источают ароматы; поля Бразилии дают самую питательную пищу, ее рудники — самое чистое золото, ее деревья — самый ценный бальзам, ее моря — самый отборный янтарь.

Ни в одной другой земле не бывает такого лазурного неба и такой прекрасной утренней зари; нигде больше не золотятся так лучи солнца и не сверкают так добрые и веселые звезды; горизонты, где восходит и заходит солнце, здесь всегда ясные; воды,

бьющие в источниках или поступающие по акведукам в селения, всегда целительные; одним словом, Бразилия — это открытый людьми земной рай, где рождаются самые могучие реки, где царит здоровый климат, где чистый воздух делает все плодородным, а жизнью управляют благожелательные звезды...»⁶.

Стиль Роши Питы явно барочный, выдающий следы влияния Виейры: обилие грамматических многочленов, частое соподчинение или сочинение однородных фрагментов фразы. Постоянная эмфатическая окраска повествования не лишает его, однако, впечатляющей картинности. Многие эпизоды, рассказанные Рошей Питой, предстают глазам читателя во всей своей пластической наглядности. Вот, например, случившееся в 1669 г. кораблекрушение вблизи Баипи. На фрегате плыл военачальник Жоан Корреа да Силва с отрядом из 800 солдат, а кроме того, «более двухсот пассажиров всякого сословия, священники и монахи разных орденов, судьи, назначенные в Бапию, так что корабль казался маленьким государством с населением более чем в тысячу душ. Плыли они все веселыми, открыто радуясь этому злополучному путешествию, и только Генерал, как потом рассказывали спасенные, казался странно замкнутым; наверное, он так держал себя от власти, но говорили, что от дурных предчувствий». При заходе в устье Рио-Вермелью люцманы ошиблись, и река «стала изменчивым театром, на котором галлеон разыграл свою страшную трагедию».

Наступила ночь, гром гремел с обеих сторон горизонта, небо затянуло тучами, и даже звезды не отражались в воде. Слабый свет маяков не позволял бедствующим определить, где берег, и они барахтались среди обломков корабля на волнах, а пушечные выстрелы с берега более пугали, чем помогали тонущим»⁷.

Сравнение с театром, столь характерное для барочной эстетики, объясняет природу пластичности описаний в книге Роши Питы: история разыгрывается перед его глазами, и вся Бразилия — «изменчивый театр» этой непрерывной и увлекательной постановки, в которой чередуются сцены триумфальные и трагические. Этой своеобразной сценичности книга Роши Питы обязана своей последующей жизнью: с конца XVIII в. и до наших дней к ней обращались и обращаются писатели, обрабатывающие сюжеты из национального прошлого.

Несколько особняком стоит в прозе первой половины XVIII в. произведение Нуно Маркеса Перейры (Nuno Marques Pereira, 1652—1728) «Сборник рассказов американского странника» («Compêndio narrativo do Peregrino da América»). Первая часть этого сочинения вышла в Лиссабоне в 1728 г. и неоднократно переиздавалась в течение XVIII в. Вторая часть была обнаружена и опубликована лишь в XX в. Маркес Перейра, о жизни которого почти ничего не известно, был священником, и произведение его носит отчетливо моралистический характер. Цель его — в занимательном повествовании предостеречь читателя от искажений религиозных догматов.

Кинга написана в форме диалога между Странником и Старцем. Странник рассказывает всякие случаи из своей богатой жизненной практики, а Старец выносит окончательное суждение с позиций католической морали. Большая часть житейских историй, рассказанных странником, касается суеверий и ворожбы, «этого всеобщего зла, укоренившегося в рабах и бродячем люде нашей Бразилии»⁸. Барочная вязь эпизодов, скрепленных общей морализаторской направленностью, напоминает такие произведения испанского барокко, как «Сповідения» Ф. Кеведо, по-видимому вдохновлявшие бразильского прозаика.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Buarque de Holanda S. Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, 1956, p. 170.

² Цит. по кн.: *Castello J. A. A Literatura brasileira: Manifestações literárias da Era Colonial*. São Paulo, 1962, p. 95.

³ *Panorama da poesia brasileira*. São Paulo, 1963, t. 1, p. 181.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Dantas Junior. Rocha Pita*. Bahia, 1960, p. 28.

⁶ *Rocha Pita S. História da América Portuguesa*. Bahia, 1950, p. 23.

⁷ *Ibid.*, p. 239.

⁸ Цит. по кн.: *Castello J. A. A Literatura brasileira: Manifestações da Era Colonial*, p. 115.

ЛИТЕРАТУРА И ОБЩЕСТВЕННАЯ МЫСЛЬ
ИСПАНСКОЙ АМЕРИКИ
В ПЕРИОД КРИЗИСА КОЛОНИАЛЬНОЙ СИСТЕМЫ
(последняя четверть XVIII в. — 1810 г.)

В конце XVIII в. неуклонно возраставшее брожение сказывалось во всех сферах общественной и культурной жизни Испанской Америки. Ведущей социальной и идеологической силой антиколониального движения были креолы; нарастало возмущение национальной дискриминацией, системой политических и экономических ограничений, установленных метрополией. Практическую, научную, художественную деятельность креольской интеллигенции определяла властная тяга к самоопределению. В преддверии назревавшей освободительной революции креолы — наследники Испании и сыновья Америки — испытывали потребность осмыслить насущные проблемы действительности, возможности и перспективы ее развития.

В конце XVIII — начале XIX в. литературный процесс протекал в Испанской Америке (как и в предшествующий период) неравномерно. Ощутимый подъем наметился тогда в развитии культуры и литературы на Кубе, получившей статус генерал-капитанства. Как известно, господство Испании продержалось здесь до конца XIX в., однако в тот период картина духовной жизни на острове во многом совпадала с тем, что происходило по всей Испанской Америке накануне войны за независимость.

90-е годы XVIII в. вошли в историю Кубы как некий рубеж; на арене культурной жизни страны появилась значительная группа креольской интеллигенции, которая осознавала себя ведущей силой культурной, общественной и даже политической жизни. Возникли «Общество друзей страны» и связанный с ним первый неофициальный орган печати — газета «Папель периодико». Газета занималась главным образом хозяйственными вопросами жизни колонии, но уделяла место также поэзии, зарисовкам быта, литературной критике. Наиболее яркими представителями интеллигенции, группировавшейся вокруг газеты «Папель периодико», были ученый-медик и литератор Томас Ромай, автор первого проекта автономии Кубы Хосе Агустин Кабальеро, публицист Франсиско де Аранго и Парреньо, поэты Мануэль де Секейра и Мануэль Хусто де Рубалькава.

Кубинская проза тех десятилетий — статьи, трактаты, проекты — была целиком подчинена решению экономических, просветительских задач, стоявших перед колониальным обществом. Творчество же двух названных поэтов составило в сущности первый этап формирования собственно кубинской поэзии. Их стихи, прославлявшие красоту, богатство и плодородие кубинской земли, выражали чувство патриотизма.

Уроженец Гаваны Мануэль де Секейра и Аранго (Manuel de Zequeira у Arango, 1764—1846) известен прежде всего как автор произведений одического жанра, посвященных историческим событиям периода завоевания Америки («Морская битва Кортеса в лагуне») и современности. Поэт восславил испанцев — защитников Саратосы, героически сражавшихся против французских захватчиков в 1808 г., а также Даюиса и Веларде, героев народного восстания против войск Наполеона в мае 1808 г. в Мадриде. Эти стихи выражали общее умонастроение исланоамериканцев, ощутивших тогда прилив солидарности с «матерью-родиной», подвергшейся чужеземному нашествию.

В художественном отношении более примечательны стихи Мануэля де Секейры, воспевавшие кубинскую землю. Его известное стихотворение «К ананасу» — первая образная картина природных богатств Кубы:

Благой, счастливый край, тебя издревле
природа-мать на ласки гаровата
плодом благоуханным одаряет!
Счастливая Гавана!
Здесь, в жарком лоне, на твоём просторе,
сгущая океаны аромата,
в горниле Рака лето выплавляет
соцветья ананаса¹.

Перевод П. Грушко

Восторженно воспевают плоды кубинской земли в «Кубинской силве» Мануэль Хусто де Рубалькава (Manuel Justo de Rubalcava, 1769—1805) — поэт буколического склада, поклонник Вергилия. Описывая достоинства тропических плодов — папайи, агуаката (агвиата), мамея, автор изображает первое знакомство уроженца Старого Света с этими дарами кубинской природы:

Европы сын вначале
пренебрегает дивным агвиатом
(хоть ел его едва ли),
но зеленью своей и ароматом
он соблазняет пришлеца — и тот
находит бесподобным этот плод²

Перевод П. Грушко

Кубинские поэты конца XVIII—начала XIX в. стремились прежде всего к тщательной каталогизации реальных родной природы: стихи были по преимуществу пейзажными, согласно установкам классицизма в них сохранялась дистанция между внутренним миром и объектом изображения — природой.

Несомненное сходство существует между названными произведениями кубинских поэтов и известной поэмой уроженца Гватемалы Рафаэля Ландивара, написанной им в изгнании. В самой Гватемале

в XVIII в. литературное развитие замерло — можно отметить лишь периодическое издание «Гасета де Гватемала» (1797—1816), орган «Общества друзей страны», и деятельность журналиста, сатирика, поэта Симона Бергальи и Вильегаса. Но за пределами страны было создано произведение, которое вошло в ее литературу как жемчужина первой величины. Это поэма «Сельская Мексика» («*Rusticatio Mexicana*») Рафаэля Ландивара (Rafael Landivar, 1731—1793).

Уроженец Гватемалы, Ландивар первоначальное образование получил на родине. Мать его была креолкой, отец — испанцем. Проявив склонность к гуманитарным наукам, восемнадцати лет Ландивар отправился в Мексику, где вступил в орден иезуитов, что дало ему возможность продолжить образование. Еще в ту пору он свел знакомство с людьми, которые позже станут его товарищами по изгнанию (Клавихеро, Абад и др.). Все последующие годы Ландивар провел в Болонье (Италия), где и создал свою поэтическую книгу на латинском языке. Она увидела свет в Модене в 1781 г., а на следующий год в Болонье вышло второе, расширенное и дополненное издание.

Драматическая судьба автора этой книги, вынужденного покинуть родину и безмерно по ней тосковавшего, не просто наложила на эту поэму свой отпечаток, но и всецело определила ее характер. Написать ее Ландивара побудили любовь к навеки утраченной родной земле и вместе с тем стремление познакомить образованное общество Европы с ней, с ее озерами и реками, вулканами и водонападами, флорой и фауной, с будничными занятиями и праздничными развлечениями населяющих ее людей. Книга Ландивара преследовала ту же цель, что и произведение его собрата по изгнанию мексиканца Клавихеро, написавшего книгу «Древняя Мексика»; эту цель он определил словами: «служить своей родине».

Сознательно поставленная задача не противоречила тому, что книгу свою Ландивар написал латинскими гекзаметрами. Известны его поэтические произведения, написанные на испанском еще до изгнания. Однако он не мог надеяться, что книга его станет известной на родине, да и в Испании, а к тому же ему было важно обратиться к образованным европейским читателям, чтобы опровергнуть те превратные представления о природе и людях Испанской Америки, которые были распространены в Европе. Руководствуясь этими соображениями, он и избрал латинский язык, в ту пору игравший еще роль международного.

Латинским стихосложением Ландивар владел блестяще. Современники называли его «американским Вергилием», а его книгу — мексиканскими «Георгиками». Впрочем, позднейшие исследователи установили и другие, более близкие образцы, воздействие которых заметно в книге Ландивара; он был не запоздалым эпигоном римских поэтов, а развивал традиции латинской поэзии эпохи Возрождения, в частности традиции поэзии Анджело Полициано, воплотившего гуманистические идеалы Кватроченто и воспевавшего свободного

человека, живущего в гармонии с окружающей природой. И еще один образец был у Ландивара — пасторальная поэма Жака Ваньера, название которой перекликается с заглавием поэмы Ландивара. Оба слова, составляющие ее заглавие, нуждаются в разъяснении. О том, как следует понимать слово «*mexicana*», сообщил сам Ландивар. Он употребил его потому, что все содержащееся в поэме относится к мексиканским землям, и потому, что в Европе было принято называть Мексикой всю Новую Испанию, не принимая в расчет различий между ее областями. Что же касается слова «*rustication*», то о нем и поныне ведутся споры. Автор прозаического перевода поэмы на испанский язык (О. Вальдес) озаглавил ее «По землям Мексики» (1942). Против такого толкования слова «*rustication*» выступил в 1950 г. гватемальский исследователь Х. Мата Гавидиа, заявивший, что поскольку автор поэмы не приглашает читателя к путешествию, а сообщает результаты своих наблюдений, то более обоснована трактовка заглавия, предложенная английским переводчиком: «Сцены из жизни мексиканских земель» (1948).

Сам же Ландивар в предисловии к поэме заметил, что он намерен живописать действительность, не прибегая к вымыслу и опираясь исключительно на достоверные факты. Этому принципу он следует на протяжении всей книги с такой скрупулезностью, что, например, в главе «Птицы» отсутствует даже упоминание о редкостной птице кецаль, обитающей в лесах Центральной Америки и позднее украсившей собою государственный герб Гватемалы. «Упущение» это, вызвавшее немало нареканий, объясняется просто: Ландивар не видел кецалья собственными глазами и не имел о нем заслуживающих доверия сведений.

В Ландиваре как бы объединились одаренный натуралист, излагающий стихами свои точные, конкретные наблюдения, и талантливый художник, описания и рассказы которого исполнены неподдельного поэтического чувства.

В центре внимания поэта — сельский житель, *homo rusticus*, живущий в единении с природой. Вниманию автора привлекают только простые люди — индейцы, негры, крестьяне и рудокопы. Их жизнь, их прилежный, а порой и мучительный труд он описывает с неизменным сочувствием и искренней симпатией. С особым уважением повествует поэт об индейцах: слово «индеец» он неизменно пишет с заглавной буквы. В этом нельзя не увидеть еще и скрытой полемики с теми европейскими авторами, чьи предрассудки ранили самолюбие уроженцев Испанской Америки.

В поэме Ландивара особое место занимает шестая книга, где рассказывается о жизни бобров. Аллегорический смысл этого эпизода был замечен и читателями, и исследователями. «Лесная республика» бобров (выражение Ландивара) — это едва ли не идеальное общество, в котором интересы каждого отдельного существа неразрывно связаны с интересами коллектива. При том, что жизнь бобров изображена с присущей Ландивару достоверностью, картина

RUSTICATIO
MEXICANA,
SEU
RARIORA QUÆDAM
EX AGRIS MEXICANIS DECERPTA,
ATQUE
IN LIBROS DECEM DISTRIBUTA
A RAPHAELE LANDIVAR.

Secreti tacita capior dulcedine ruris:
Quod spectare juvat, placuit deducere versu.
Vanire. Prod. rustici lib. I.



MUTINÆ MDCCLXXXI.
APUD SOCIETATĒ TYPOGRAPHICAM.
Superiorum permissu.

Титул первого издания поэмы Рафаэля Ландивара «Сельская Мексика»,
Италия, Модена, 1781 г.

в целом выглядит некоей моделью государства, в описании которого причудливо сочетаются элементы социальных и христианско-эгалитарных утопий.

Существенная особенность поэмы Ландивара — демонстративное игнорирование Испании и ее владычества в Америке. В тех же редких случаях, когда автор употребляет слово «испанцы», он не сопровождает его определениями, — это противоречит всему лексическому строю поэмы, в которой Ландивар показал себя «мастером эпитетов». Разумеется, у Ландивара были личные причины игнорировать государство, обрекшее его на изгнание. Но в контексте последующих исторических событий такое подчеркнуто отчужденное отношение ко всему испанскому, выразительно контрастирующее

с любовным вниманием ко всему американскому, приобретало принципиальное значение. Оно воспринималось как утверждение независимости Америки, как выражение национального, патриотического сознания. «Как и произведения других его товарищей по изгнанию, эта поэма представляет волнующее свидетельство пробудившегося национального чувства, которое при этом не входило в противоречие с универсализмом, присущим веку Просвещения»³, — писал М. Пикон Салас.

Написанная на латинском языке поэма Рафаэля Ландивара стала выдающимся произведением литературы Испанской Америки, вершинным явлением ее поэзии XVIII в.

В мексиканской поэзии начиная со второй половины XVIII в. окончательно возобладали классицистские тенденции. Выше (ч. IV, гл. 2) уже отмечалось, что трактат Игнасио де Лусана, испанского последователя Буало, был хорошо известен в Испанской Америке, а из поэтов Испании здесь были популярны представители саламанкской школы Хосе Кадальсо и Хуан Мелендес Вальдес. Подобно им, мексиканские поэты культивировали буколические мотивы, тяготели к строгой сдержанности и ясности выражения своих чувств.

В немногочисленной группе поэтов того времени выделяется Хосе Мануэль Мартинес де Наваретте (José Manuel Martínez de Navarrete, 1768—1809). После цикла буколических стихов, проникновенно выразивших чувство природы и отразивших увлечение руссоизмом, Наваретте создал ряд лирических произведений, как бы предвосхищавших романтическое восприятие драмы индивидуального человеческого бытия. Печальные превратности жизни, болезнь, одиночество в монастырских стенах были источником элегических настроений поэзии Наваретте.

Пейзажной лирике отдали дань и его современники Хосе Агустин де Кастро и Анастасио де Очоа. В творчестве последнего заметно влияние фольклорных традиций, что и отразилось в его «Летрилье в честь независимости» (1810), передавшей дух народной песни, ее наивную простоту.

Все основные произведения прозы Новой Испании были проникнуты духом времени — чувством растущего самосознания, идеями патриотизма. Выдающейся фигурой литературно-культурной жизни второй половины XVIII в. был Хосе Антонио Альсате (1729—1799) — типичный представитель мексиканского Просвещения. Сочетавший рационализм с католическим мировоззрением, он призывал отделять теологию от науки. Знаток античности, поклонник классицистской литературы, Альсате был человеком многогранной одаренности, одновременно он занимался физикой, естествознанием, археологией, журналистикой.

История мексиканской периодической печати последних десятилетий XVIII в. неотделима от имени Антонио Альсате. В 1768 г. он основал газету «Диарио литерарно де Мехико», а затем ряд других органов прессы, в том числе весьма влиятельную «Гасета де

литература де Мехико» (1788—1795). Позже деятельность Альсате продолжил Карлос Мариа де Бустаманте, основавший газету «Дня-рио де Мехико» (1805—1812). Все эти издания имели общую цель: открыть мексиканцам богатства родной страны, ценности культурного наследия. Так исподволь воспитывался патриотизм в жителях колонии и поставлялись веские аргументы в полемике с «безнравственными клеветниками»⁴, т. е. носителями европоцентристских взглядов на Испанскую Америку. Например, публикуя в 1791 г. описание одного из выдающихся памятников древнеиндейской цивилизации — пирамиды в Хочикалько, Антонио Альсате воспользовался этим для утверждения мысли о самоценности американских культур и опровержения «вздорных» тезисов Бюффона и Паува. Антонио Альсате по праву называли родоначальником культурного «мексиканизма», который стал фундаментом «мексиканизма» политического. Примечательно, что уже тогда стали широко употребляться термины «наша нация», «наша испаноамериканская нация».

Общественно-литературная мысль Мексики конца XVIII в. приобрела известность за пределами страны благодаря деятельности изгнанников-креолов, принадлежавших к ордену иезуитов. В Европе они повели неутомимую борьбу против концепций биологической и духовной неполноценности народов Испанской Америки, разъясняя их историко-культурное своеобразие.

Самой крупной фигурой этого движения был Франсиско Хавьер Клавихеро (Francisco Javier Clavijero, 1731—1787), автор «Древней истории Мексики» («Historia antigua de México»), увидевшей свет на итальянском языке в 1780 г. Как сообщает в предисловии автор, он написал свою книгу, «для того чтобы по мере сил служить моей новой родине»⁵; испанец по крови, Клавихеро родился в Мексике, ее-то он и почитал своей настоящей родиной.

«Древняя история Мексики» — это прежде всего систематизированный свод сведений, характеризующих жизнь индейцев до их покорения. Она была почти неизвестна в Европе и потому так часто искажалась. В своем историческом повествовании Клавихеро добивался строгой научности: «Я стремился к максимальной чистоте и ясности, порядку и скромности, к максимальной беспристрастности и верности фактам»⁶. Приверженец «естественности стиля», «голой правды», он объявляет себя врагом вымысла и аффектации — именно так понимал Клавихеро требования «хорошего вкуса», утверждавшегося классицистской литературой. Открывая неизвестные страницы древней истории Мексики, Клавихеро одновременно вступает в настоящую схватку с европейскими авторитетами, распространявшими идеи «неполноценности» Америки. Главной и постоянной мишенью его нападок служат «Философские изыскания об американцах» К. Паува, где, как пишет Клавихеро, «собраны все мерзости и ошибки других авторов» и где перед читателями предстает «чудовищный клубок ужасов»⁷.

Принципиально отвергая метод исследования Паува, как логич-



Франсиско Хавьер Клавихеро

чески несостоятельный, Клавихеро обильно цитирует наиболее абсурдные его идеи о людях Америки («они не умеют рассуждать... ибо в их мозгу циркулируют грубые, вязкие соки») ⁸, подвергая их каждый раз гневному осуждению. Высоко ценя научные достижения Бюффона в области естествознания, Клавихеро все же решительно отвергает его представление об Америке как о «новой земле», еще не вполне освободившейся от изначальной влаги. Нельзя понять ни конкретной характеристики индейцев Мексики, ни их истории, излагаемой Клавихеро, если не иметь в виду этого полемического контекста, которым определяется смысл всего произведения да и сам факт его появления.

Клавихеро ссылается на предшественников — выдающихся гуманистов Новой Испании XVI—XVII вв., отстаивавших идею равноправия и человеческой полноценности индейцев. Это Б. де Саагун, «отец Мотилиния», «умнейший» К. де Сигуэнса и Гонгора. Упоминает автор и Б. де Лас Касаса, хотя отнюдь не безоговорочно с ним соглашается. Считая его обвинения против испанцев чрезмерными,

Клавихеро при этом высоко чтит упорство и неустранимость, проявленные Лас Касасом в борьбе за права индейцев. Опираясь на этих предшественников, Клавихеро выдвигает все новые аргументы в опровержение европоцентристских концепций. «Никогда еще не использовали европейцы идею разума столь ошибочно, как тогда, когда высказывали сомнения в разумности американцев. Уровень культуры, на котором застали их испанцы, значительно превышает тот уровень, на котором находились галлы и бретонцы в момент встречи с греками и римлянами»⁹.

Отсталость народов Америки Клавихеро объясняет историческими обстоятельствами, отвергая тезис об их изначальной неполноценности: «Люди Америки были по своему духовному строю такими же, как и люди Европы, и если могли казаться порой непохожими на них, то это из-за пагубного своего воспитания или тяжкого рабства, не позволявших им воспринять свет знаний»¹⁰. Особенно полно этот тезис развернут в главе «Характер мексиканцев и других народов Америки».

Религиозно-католическое мировоззрение Клавихеро во многом объясняет категорическое неприятие им просветительской критики политики монархической Испании. Клавихеро, в частности, решительно отвергал инвективы Рейналя в адрес испанской конкисты. В ней он видел орудие христианизации индейцев Америки, а псаждение католической религии принесло, как он утверждал, свет и благо, в котором нуждались язычники. Это, однако, не означает, что Клавихеро безоговорочно принимает все последствия испанского завоевания, он осуждал жестокость конкистадоров, массовые кровопролития.

Клавихеро, как и другие изгнанники, писал о покинутой родине с острым ностальгическим чувством; и на расстоянии они отчетливо осознавали ее исключительное своеобразие. Главный фактор этого своеобразия Клавихеро видит в том, что Мексика, как и в целом Испанская Америка, сочетает в себе два начала — американское и европейское. Понятия «креол», «креольский» служат ему для определения новой нации, возникшей на землях Нового Света. Он резко спорит с Рейналем, полагавшим, что для грядущего процветания этих стран необходимо ввозить европейских переселенцев. Коренное население Рейналь, по существу, игнорировал, Клавихеро же, напротив, ратует за признание его жизнеспособности и соответственно выступает за смешанные браки и смешение рас.

В том же духе написан и другой труд, принадлежавший собрату Клавихеро по изгнанию, — Андресу Каво. В своей книге «Три века Мексики» (1797) А. Каво более резко, нежели Клавихеро, осуждает преступления конкистадоров. Считая, что «конкиста была противной божественному и человеческому праву», Андрес Каво тем не менее принимал сам факт христианизации индейцев как непреложно благотворный. Полемизируя с Паузом, А. Каво снова, как Клави-

херо, утверждает плодотворность и необходимость метисации, видя в ней основное средство образования новых наций Америки.

Писателем, поэтом, философом, теологом был другой видный креол-изгнанник — Франсиско Хавьер Алегре (Francisco Javier Alegre, 1729—1788). Еще на родине он начал поэму «Александриада», прославляющую подвиги Александра Македонского, а закончил ее уже в Италии, здесь он заново написал, восстановив по памяти, ранее составленную им «Историю Общества Иисуса в Новой Испании». Католик по своему мировоззрению, Алегре был вместе с тем, как это ни парадоксально, горячим приверженцем рационализма («Разум должен предшествовать власти человеческой, а текущая истина — устаревшим предассудкам»), он отвергал божественное происхождение власти и исследовал проблему равенства людей во всех ее аспектах. Алегре принял участие в полемике с европоцентристами, в частности он оспаривал правомерность перенесения Бюффоном законов животного мира на человеческое общество.

Творчество писателей — изгнанников из Новой Испании стало значительным явлением в истории общественно-литературной мысли. Опровергая дискриминационные концепции, они были неумолимыми глашатаями самоценности народов Америки, коренного ее населения. Выступая против системы рабства, они выдвигали принципы равноправия народов. Так, соприкасаясь с передовой идеологией века Просвещения, эти писатели-католики вырабатывали собственную оригинальную программу, восходящую к первоисточкам испано-американской гуманистической мысли.

Общественная атмосфера в Новой Гранаде конца XVIII—начала XIX в. во многом определялась просвещенным здесь в 1781 г. антиколониальным восстанием «комунерос». Брожение умов, жажда обновления духовного климата — все это нашло отражение на страницах периодических изданий, публиковавших материалы, где обсуждались насущные потребности общественного и культурного развития вице-королевства.

Инициатором нескольких печатных изданий, человеком выдающейся одаренности был Мануэль дель Сокорро Родригес (Manuel del Socorro Rodríguez, 1758—1818). Кубинец по происхождению, он был приглашен в столицу Новой Гранады Боготу, чтобы занять пост директора столичной библиотеки. В 1791 г. Сокорро Родригес основал первый периодический орган — газету «Папель периодико де Санта-Фе-де-Богота», просуществовавшую до 1787 г. Примечательно, что «Папель периодико» постоянно проявляла заботу о возрождении и популяризации забытого к тому времени литературного наследия прошлых веков. В частности, Сокорро Родригес активно пропагандировал поэзию Э. Домингеса Камарго. Как и другие печатные издания Испанской Америки, «Папель периодико» вела борьбу против тех, кого называли здесь «очернителями Америки»; сам Сокорро Родригес гневно опровергал утверждения «безрассуд-

ного Паува» и «злоречивого Рейналя» о неполноценности американских народов.

«Папель периодико» печаталась в «Патриотической типографии», которую на собственные средства основал Антонио Нариньо (Antonio Nariño, 1765—1823) — первый идеолог колумбийской независимости. Дом Нариньо, где собиралась передовая интеллигенция Боготы, славился прекрасным собранием книг, в котором видное место занимали произведения французских просветителей.

Главным событием жизни Антонио Нариньо были перевод на испанский язык и публикация в собственной типографии «Декларации прав человека». Она увидела свет в 1794 г. и стоила герою колумбийской независимости долгих лет заключения.

Еще одна выдающаяся фигура общественно-культурной жизни Новой Гранады — ученый и писатель Франсиско Хосе де Кальдас (Francisco José de Caldas, 1771—1811). Он был талантливым естествоиспытателем, учеником известного испанского ученого Селестино Мутиса и помощником Александра Гумбольдта во время его экспедиции по Новой Гранаде. Им сделан был ряд открытий в ботанике и физике; человек широкого кругозора, Кальдас заботился также и о практических мерах по преобразованию хозяйства в стране. В 1808 г. он начал издавать еженедельник «Семанарио де Нуэво рейно де Гранада», в котором обсуждались насущные нужды экономической и культурной жизни страны. Целью этого издания, как заявлял Кальдас, было «распространение просвещения и полезных знаний среди наших сограждан»¹¹.

Кальдас, обладавший литературной одаренностью, стал автором зарисовок родной природы; в них он предстает как пылливый натуралист и одновременно художник слова. Наиболее известно его эссе «Водопад Текендама». Лакопичное его описание завершается лирической копцовкой: «Когда видят впервые водопад Текендаму, он производит глубочайшее впечатление на присутствующих. Зрители замирают удивленные и пораженные: остановившийся взор, расширенные зрачки, морщины, разбежавшиеся от прищуренных глаз, растерянная улыбка — вот что отражается на их лицах. Кажется, что природе захотелось соединить величие и красоту, ужас и страх в этом искусном творении своих рук»¹². Патетическое восприятие природной стихии в сочинении Кальдаса предвещает многое в будущей романтической поэзии. Во время войны за независимость этот блестящий ученый и литератор был убит испанцами. Перед смертью он успел бросить палачам горькие слова: «Испании не нужны ученые».

Уроженцем Каракаса, столицы провинции Венесуэлы, входившей в состав вице-королевства Новая Гранада, был первый вождь испаноамериканской независимости Франсиско де Миранда (Francisco de Miranda, 1750—1816). Его жизнь, полная захватывающих приключений, сама по себе уже была целым романом, вобравшим всю бунтарскую энергию Испанской Америки.

Перу Миранды принадлежит опубликованная в 1801 г. прокламация, с которой он обратился «к народам Колумбова континента, населяющим испаноамериканские колонии». Это было замечательное произведение революционной публицистики, в котором осуждался преступления колониальной испанской власти и утверждалась необходимость и неизбежность вооруженной борьбы с ней. В воззвании отчетливо звучит характерный для публицистики того времени мотив — апелляция к традициям героического сопротивления индейцев конкистадорам: «Дорогие и отважные соотечественники! . . . Пробыл час сбросить иго варваров, которые нас угнетают, и сломать скипетр заокеанской монархии. Помните, что вы происходите от славных индейцев, которые предпочли героическую смерть порабощению их родины»¹³.

Обращение к индейским корням Испанской Америки в данном случае особенно существенно, поскольку автор документа был уроженцем страны, в культуре которой коренное население не сыграло столь значительной роли, как в Мексике или Перу. Уже в преддверии войны за независимость образ индейца приобретал важный общеконтинентальный смысл, являя собой одновременно и знак этнокультурной самобытности Испанской Америки, и символ ее освободительных устремлений.

«Воззвание к народам Колумбова континента» необходимо рассматривать в общем ряду с другим аналогичным произведением, к опубликованию которого Франсиско де Миранда имел самое непосредственное отношение. Речь идет о «Письме американским испанцам», которое, так же как и прокламация Миранды, составлялась в Европе. Автором «Письма» был перуанец Хуан Пабло Вискардо и Гусман (Juan Pablo Vizcardo y Guzmán, 1748—1798). Оказавшись в изгнании как бывший член ордена иезуитов Х. П. Вискардо и Гусман вел активную деятельность, направленную против испанского двора. «Письмо американским испанцам» было опубликовано в 1799 г., уже после его смерти.

Автор письма провозглашает себя выразителем интересов народов всего континента. «Новый Свет — это наша родина, его история — наша». Исходя из этого тезиса, Вискардо и Гусман рассматривает сегодняшнее положение колоний. Опыт истории этой части земли, как он пишет, сводится к четырем словам: неблагоприятность, несправедливость, рабство и разорение.

Вискардо готовил свое письмо к исторической дате — трехсотлетию открытия Америки Колумбом, которое «есть и навсегда остается самым значительным событием в анналах человечества». Соответственно он посвящает первую часть письма истории Нового Света, во второй части ставится вопрос о юридическом праве Испанской Америки на эмансипацию.

Осознанию бедственного положения, порожденного колониализмом, и необходимости решительных действий, как полагает Вискардо и Гусман, помогла освободительная революция в Северной

Америке. Более всего Вискардо и Гусман озабочен положением креольского сословия, ущемленного в своих правах королевской властью. Подробно перечислив ограничения, от которых страдает креольское сословие, автор с гневом восклицает: «В итоге трех веков такое различие между нашим положением и положением испанцев!»¹⁴

Критикуя монополюстическую, хищническую политику Испании в Америке, Вискардо и Гусман излагает аргументы в пользу свержения испанского ига, опираясь на руссоистские принципы. Освобождение колоний для него — реализация естественного права людей, а узурпация его — это преступление.

«Письмо» Вискардо и Гусмана весьма примечательно тем, как естественно и наглядно соединяются в ходе его рассуждений положения современных ему французских мыслителей — Монтескье, Руссо — и идеи его дальних американских предшественников — Лас Касаса и Гарсиласо де ла Веги. Требование независимости органически связано с идеей единства Испанской Америки — «нашей большой родины».

Миранда, опубликовав письмо Вискардо сначала в оригинале, т. е. на французском языке, через два года выпустил второе его издание — на испанском. Примечательна поправка, которую внес Миранда: слова «американские испанцы» он заменил на «испанские американцы». Перестановка слов красноречиво свидетельствовала о процессах, происходивших в сознании жителей Америки. Если термин «американские испанцы» лишь констатировал разницу между испанцами двух полушарий, то термин «испанский американец» знаменовал разрыв между ними.

«Письмо» Вискардо и Гусмана было характерным произведением литературы эмиграции, которая в канун войны за независимость сыграла важную роль в формировании общеамериканского антиколониального сознания. Когда это «Письмо» стало известно на родине автора, оно стало одним из факторов, активизировавших патриотические антииспанские настроения. В их развитии сыграла большую роль газета «Меркурио перуано», выходившая в Лиму в 1791—1795 гг. Этот печатный орган, как и периодические издания в других городах Испанской Америки, посвящая свои страницы поискам решения насущных проблем экономической, культурной жизни: «Более всего нас интересует то, что происходит с нашей собственной нацией, а не то, чем занимаются японцы, канадцы или мусульмане»¹⁵. Душой этого издания был Иполито Унапуэ, крупный ученый, также участвовавший в полемике с К. Паувом и сыгравший в ней важную роль.

Яркой фигурой в среде креольской интеллигенции был Хосе де Бакихано и Каррильо, с именем которого связано неслыханно дерзкое по тем временам выступление. Поводом для него послужил торжественный прием в университете Сан-Маркос вновь прибывшего в Лиму вице-короля, устроенный вскоре после расправы с Тулаком

Амару и его сподвижниками. Речь, которую произнес по этому случаю Бакихано, вошла в историю под названием «Хвала» («Elogio», 1781), хотя смысл ее был прямо противоположен названию. Текст «Хвалы» передавался из уст в уста, распространялся в списках и был опубликован лишь много лет спустя.

Бакихано и Каррильо коснулся в своей речи самых острых проблем колониального общества. Рассуждения о гражданских правах и равенстве людей, осуждение давних зверств конкисты и продолжающейся расовой дискриминации звучали как прямой выпад против королевской власти. Откровенно бунтарским по тем временам был тезис, согласно которому индейцы должны рассматриваться как полноправные граждане. Напуганные власти сразу же развязали целую кампанию против этих «опасных мыслей» и начали травлю их автора.

Бакихано и Каррильо активно сотрудничал в «Меркурио Перуано» под псевдонимом «Сефалио». Ему принадлежал ряд сочинений исторического и экономического характера, ни одно из которых не могло, однако, сравниться по своему исключительному общественному воздействию с «Хвалой». Спустя три десятка лет юный перуанский поэт, борец за независимость Мариано Мельгар посвятил Бакихано свою «Оду свободе».

Сатирическая традиция, имевшая в перуанской литературе глубокие корни, проявилась ярко в поэме Эстебана де Тералья и Ланды (Esteban de Teralla y Landa) «Лима изнутри и извне» («Lima por dentro y por fuera», 1794). Автор — испанец, прибывший в Испанскую Америку частным образом, — увидел ее глазами стороннего наблюдателя, которому чужды патриотические устремления перуанских либералов. В язвительных стихах Тералья и Ланды слышался отзвук критических мотивов автора «Поводыря слепых странников» (см. ч. IV, гл. 2), однако уже без содержавшегося в той книге прославления блестящей столицы Перу. Напротив, здесь автор ядовито высмеивает лимское общество, при этом не стесняясь самых грубых и непристойных выражений. Книга могла бы стать крупным литературным явлением — картина жизни колониальной аристократии нарисована в ней ярко и сочно, — если бы не крайняя узость позиции автора. Слишком очевидны личные соображения и обиды, которые движут разоблачителем креольской элиты, и слишком жалка его охранительная программа: американские колонии не могут и не должны стремиться к изменению существующего режима. При этом в стиле поэмы Эстебана де Тералья и Ланды многое напоминает о народной анонимной сатире и о манере некогда бичевавшего общество Лимы Кавьедеса.

После того как к вице-королевству Новая Гранада во второй половине XVIII в. была окончательно присоединена аудиенсия Кито, усилились непосредственные связи креольской интеллигенции обеих столиц — Боготы и Кито. В судьбе крупнейшего представителя эквадорской культуры кануна войны за независимость Эспехо пребы-

вание в Боге и знакомство с А. Нариньо оказались немаловажным событием.

Франсиско Хавьер Эухенио де Санта Крус и Эспехо (Francisco Javier Eugenio de Santa Cruz y Espejo, 1747—1795) в отличие от большинства деятелей испаноамериканской культуры того времени не принадлежал к креольской элите. Сын индейца и мулатки, он всю жизнь носил клеймо своего низкого происхождения, служившего предметом постоянных насмешек и унижения. Эспехо был человеком самых разносторонних знаний и интересов, последователем и пропагандистом идеалов Просвещения. Просветитель в самом непосредственном смысле слова, он неутомимо ратовал за всеобщее образование народа, в котором видел залог общественного прогресса. «Если двери знания, ведущие в храм мудрости, останутся закрытыми, я предвижу лишь мутный водоворот невежества и грубости. О, если бы я мог улучшить духовное и светское просвещение твоих сыновей»¹⁶ — этот призыв к родине в разных вариантах повторяется во многих его сочинениях.

Первая напечатанная книга Эспехо «Новый Лукриан из Кито, или Пробудитель умов» («Nuevo Luciano de Quito o Despertador de los ingenios», 1779) была типичным порождением просветительской мысли, ориентированным на образцы классицистской культуры. Источники произведения Эспехо известны: это сатиры Буало, в том числе его пародия «Герои из романов. Диалог в манере Лукриана», а также и более древние образцы, прежде всего «Диалоги мертвых» — произведение самого прославленного «фельетониста античности» греческого писателя Лукриана.

«Новый Лукриан» был подписан вымышленным именем донна Хавьера де сна Анестеги и Перочены, «прокурора и адвоката по безнадежным делам». Ирония проявилась уже в том, что к пыльному дворянскому имени было присоединено оскорбительное словечко «сна», т. е. свиной хвостик.

Два персонажа ведут диалог в «Новом Лукриане» с противоположных интеллектуально-идейных позиций. Доктор Мурильо, набожный предрассудками и устаревшими догмами, олицетворяет косную, отжившую свой век схоластику. Его противник доктор Мера, напротив, свободно рассуждает о науке, литературе, теологии, обнаруживая обширные познания. Характерная деталь: Мера — бывший иезуит, но именно он подвергает критике католический догматизм и метафизику. Как истый просветитель, Мера ратует за распространение знаний, развитие науки. В «Новом Лукриане» часто упоминаются европейские авторы, но особенно примечательны обращения к французским философам Просвещения. Подчеркивая их выдающиеся достоинства («Везде отдают должное заслугам всех или почти всех французов тех лет»), Мера, однако, осуждает их за атеизм: «Это несчастье, что два столь уважаемых таланта французской литературы, как Вольтер и Руссо, заражены и испорчены невежеством во всем, что касается божественной науки и религии»¹⁷.



Франсиско Хавьер Эухенио де Санта Крус и Эспехо

В «Новом Лукиане» автор пространно излагает свои взгляды на многие стороны жизни общества, жестоко критикуя отсталость, невежество, деспотизм. Третий и четвертый диалоги посвящены литературным проблемам — риторике, поэзии, «хорошему вкусу» — важнейшей категории классицистской эстетики. В обоих диалогах Мера — выразитель позиции автора — выступает приверженцем нормативности литературы, рациональности мышления, решительным противником гонгоризма.

Вслед за «Новым Лукианом» Эспехо написал еще ряд произведений, вдохновленных идеями просветительского свободомыслия; все они неоднократно вызывали нападки властей и церкви. Последним подвигом Эспехо была организация при поддержке именитого свободомыслящего маркиза Хавьера де Сельва Алегре «Патриотического общества друзей страны». Печатным органом этого общества стал журнал «Примиспас де ла культура де Кито», просуществовавший в 1792 г. около трех месяцев. Все изданные семь номе-

ров журнала представляют собой как бы непрерывный монолог Эспехо — единственного автора и редактора, ратующего за распространение культуры как средства избавления от оков колониализма, отсталости, униженности, в котором пребывает его родина. «Мы находимся в самом далеком и темном уголке земли, куда едва достигают лучи огромного светила, обогревающего привилегированные районы земного шара. Нам не хватает книг, инструментов, орудий, учителей, способных указывать на наши возможности и научить нас методу постижения окружающего мира»¹⁸. Распространение знаний и культуры — такова главная цель «Патриотического общества друзей страны», провозглашаемая журналом. Характерно при этом, что, как и в «Новом Лукнанае» и других своих сочинениях, Эспехо в духе характерного для того времени мировоззренческого эклектизма подчеркивает, что идеи рационализма и тяга к просвещению не противны заповедям веры.

Страстный защитник принципа равенства людей и народов, Эспехо не мог не принять участия в полемике, которую вели его современники против европоцентризма. «Вот уже три века Европа не устает называть нас неотесанными, жестокими, дикими, ленивыми, глупыми. Как покажутся вам, господа, такого рода идеи? Сотни образованных людей, не колеблясь, повторяют и запечатлевают их в своих писаниях... А господин Паув дерзает даже говорить, что американцы вообще не способны к наукам»¹⁹.

Есть свидетельство, что изгнанные из Эквадора иезуиты-креолы, поселившиеся в Италии, знали о журнале Эспехо: сохранилось письмо братьев Ларреа, в котором, помимо приветствия его редактору, содержится также сообщение о выходе на итальянском языке труда их соотечественника Хуана де Веласко.

Хуан де Веласко (Juan de Velasco, 1727—1792) — писатель-историк, принадлежавший к ордену иезуитов. В 1789 г. он выпустил «Историю королевства Кито» («Historia del Reino de Quito»), где восславил наследие коренных обитателей Эквадора. Стремление Хуана де Веласко подчеркнуть исключительно высокий уровень материального и духовного развития древнего Кито, и в частности попытка приравнять цивилизацию этого королевства к цивилизации инков, имевших своим центром Куско, вызвало в свое время полемику. Оставляя в стороне вопрос о правомерности упреков, высказанных Веласко, отметим прежде всего, что им руководило отчетливое сознание важнейшей роли индейских традиций в воспитании креольского патриотизма. Об этом он заявил в предисловии к «Истории королевства Кито», где писал, что свое сочинение рассматривает как дар «нежной любви к родине». Как и другие его современники, Веласко вел борьбу с идеями К. Паува и подчеркивал самоценность культуры Нового Света, создававшейся на индейской основе.

Перед смертью Хуан де Веласко завершил еще один труд — «Собрание разных стихов, составленное на досуге в городе Флорен-

ция». То была первая антология эквадорской поэзии, содержащая значительное количество поэтических произведений, созданных в последний век колониальной истории.

Крупнейшей фигурой чилийской культуры на рубеже XVIII—XIX вв. был Хуан Игнасио Молина (Juan Ignacio Molina, 1740—1829). Как бывший деятель ордена иезуитов, он провел большую часть своей жизни в изгнании. Дар ученого-естествоиспытателя и полемиста он вложил в свой труд «Естественная история Чили» (*Historia natural de Chile*), увидевший свет в 1773 г. Собирая и организуя свой материал, Молина уделит немало места опровержению идей о том, что фауна, флора и минералы в Америке менее ценны, чем в Старом Свете. Главный оппонент Молины — автор «Философских изысканий об американцах». Но Хуан Игнасио Молина не просто оспаривал взгляды Паува, он ставил вопрос шире, предлагая задуматься вообще над изначальной ограниченностью этно-центристской позиции.

Литературным талантом отмечены описания красочной и величественной природы Чили — страны, которую Молина называет «садом Америки» (по аналогии с Италией — «садом Европы»). Труд Молины высоко ценил Александр Гумбольдт.

Такую же цель преследовала и другая книга, тоже написанная в изгнании, — «Географическая, естественная и гражданская история государства Чили» (*Historia geográfica, natural y civil del Reino de Chile*, 1789). Ее автор Феликс Гомес Видауре (Félix Gómez Vidaure, 1748—1818) предпринял попытку дать единое представление о чилийской природе, чилийской истории и осмыслить прошлое своей страны, изображая обе враждующие силы — арауканцев и испанцев как некое противоречивое, но единое целое.

Труд Феликса Гомеса Видауре богат наблюдениями социологического и этнографического характера. Автор еще более, чем Молина, непримирим в споре с европейскими оппонентами и крайне решителен в разоблачении испанского колониального владычества. Долгое время остававшаяся в рукописи книга Гомеса Видауре лишь сто лет спустя увидела свет. Существует версия, что автором и этой книги был не Видауре, а его брат по изгнанию Х.-И. Молина.

Находившиеся в изгнании креолы-иезуиты из Ла-Платы Хосе Мануэль Перамас, Франсиско Хавьер Итурри заняли столь же непримиримую позицию по отношению к дискриминационным концепциям «неполноценности» Испанской Америки, с которыми они столкнулись в Европе. Яростным полемическим пафосом проникнуто «Критическое письмо» (*La carta crítica*) Итурри, с которым он обратился к испанскому ученому Хуану Батисте Муньюсу, автору «Истории Америки». Он упрекал королевского историка в том, что в оценке Испанской Америки он рабски следовал за «лживым Паувом»²⁰.

Особенности исторического формирования Ла-Платы вызвали к жизни весьма специфический феномен ее литературного процесса — поэзию гаучо. Сформировавшийся в ла-платских степях

особый социальный слой — пастухи-скотоводы гаучо (или уасо, или гаудерио) — создал своеобразный фольклор, с которым впоследствии оказалось связанным важнейшее направление национальной поэзии Аргентины. В XVIII в. уже существовала устойчивая традиция гауческого фольклора со своими сложившимися мотивами, образами, символами. Первым, кто использовал лексику, просторечия, образы гауческого фольклора, был Хосе Бальтасар Маснэль (José Baltazar Maziel, 1727—1788). Человек широкой образованности, воспитатель многих будущих участников освободительной войны, он оставил заметный след в литературе Ла-Платы своими произведениями, примечательными стилизацией под простонародную речь.

К концу XVIII в. наметилось заметное оживление культурной жизни вице-королевства Ла-Платы. Центр ее с 80-х годов стал перемещаться в Буэнос-Айрес; после изгнания иезуитов Кордова утратила свое положение культурной столицы. В расширявшейся и начавшей украшать себя столице Ла-Платы был открыт университет, создан первый театр. Затем возникло литературное общество, а в самом начале XIX в. появилась газета «Телеграфо меркантиль» (1801—1802).

Самой представительной фигурой ла-платской литературы того времени был Мануэль де Лабарден (Manuel de Labarden, 1745—1810), выходец из состоятельной креольской семьи, получивший образование в Чукисаке. Начав литературную деятельность с сатирических стихов, он затем дебютировал как драматург. В основу его исторической драмы «Сирипо» легло известное предание об испанской женщине Лусии Миранде, жене офицера из форта Санкти-Спириту, в которую пламенно влюбился касик (вождь) племени тимбу. Сюжет этот Лабарден нашел в историческом труде Руя Диаса де Гусмана «Рукописная Аргентина». Драма Лабардена была выдержана в классицистском духе: ее герои погибали, захваченные водоворотом фатальной страсти. Текст пьесы не сохранился, он сгорел во время пожара здания театра, но имеются сведения, что премьера «Сирипо» выпалась в бурную патриотическую демонстрацию. Это было первое театральное представление, в котором жители Буэнос-Айреса узнавали исторические предания своей родины, ощущая себя наследниками давних героических поколений.

Другим произведением Мануэля де Лабардена, вошедшим в историю аргентинской литературы, была «Ода величественной реке Паране», напечатанная в газете «Телеграфо меркантиль» в 1801 г. Ода начиналась торжественным обращением к крупнейшей реке Ла-Платы: «Царственная Парана, Священная река, ты океан прославленный первенец». Поэтика этой оды отвечает требованиям классицизма; в ней, однако, встречаются также анахроничные словосочетания, характерные для поэзии барокко, и одновременно едва ли не романтические интонации. «Ода величественной реке Паране» — это первое поэтическое изображение природы Ла-Платы, символом

ее мощи стала могучая водная стихия. «Ода» Лабардена и продолжает давно наметившиеся стремления освоить в художественном слове природу Нового Света, и стоит у истока важнейшей романтической тенденции испаноамериканской поэзии, обращенной к специфике национального мира.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Цит. по кн.: *Портуендо Х. А.* Исторический очерк кубинской литературы. М., 1961, с. 21.
- ² Там же.
- ³ *Picón Salas M.* De la conquista a la Independencia. México, 1950, p. 160.
- ⁴ *Navarro B.* Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII. México, 1964, p. 184.
- ⁵ *Clavijero F. J.* Historia antigua de México, 1944, p. 43.
- ⁶ *Ibid.*, p. 34.
- ⁷ *Clavijero F. J.* Historia antigua de México. México, 1974, v. IV, p. 422—423.
- ⁸ *Ibid.*, p. 12.
- ⁹ *Ibid.*, p. 117.
- ¹⁰ *Ibid.*, p. 220.
- ¹¹ *Caldas F. J. de.* Semanario del Nuevo Reino de Granada. Bogotá, 1942, t. III, p. 32.
- ¹² Historia de la literatura colombiana. Bogotá, 1943, t. 2, p. 40.
- ¹³ *Miranda F. de.* Textos sobre la independencia. Caracas, 1959, p. 115.
- ¹⁴ *Picón Salas M.* Op. cit., p. 188.
- ¹⁵ *Sánchez L. A.* La literatura peruana. Lima, 1951, t. IV, p. 161.
- ¹⁶ *Santa Cruz y Espejo F. J. E. de.* Nuevo Luciano de Quito o Despertador de los ingenios. Quito, 1943, p. 15.
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 37.
- ¹⁸ *Santa Cruz y Espejo F. J. E. de.* Primicias de la cultura de Quito. Quito, 1958, p. 1.
- ¹⁹ *Ibid.*, p. 75.
- ²⁰ *Fr. J. Iturri y su carta crítica.* Buenos Aires, 1945, p. 89.

ЛИТЕРАТУРА БРАЗИЛИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII ВЕКА

К середине XVIII в. Бразилия превратилась в освоенную, богатую колонию, народонаселение которой росло быстрее, чем население метрополии. Отсталая, слабеющая Португалия паразитировала на бразильских сокровищах: золоте, алмазах, сахаре, хлопке, кофе. В годы правления португальского премьер-министра маркиза де Помбала, исповедовавшего доктрину просвещенного абсолютизма, в Бразилии начала зарождаться местная буржуазия. Помбаль благосклонно смотрела на расовую метисацию в колонии: поощрялись смешанные браки, метисов выдвигали на некоторые чиновничьи должности. Так расширялся круг людей, способных участвовать в идеологической жизни страны.

После падения Помбала в 1777 г. почти все его реформы были сведены на нет. Бразилия оставалась закрытой страной, опутанной разного рода запрещениями. В царствование королевы Марии Безумной меры по ограждению страны от внешнего мира еще ужесточились. К тому же с конца 70-х годов стала падать добыча золота и алмазов: богатые бразильские руды истощались от хищнической разработки. Населению все труднее было выносить палоговый гнет, и объявляемая властями время от времени «деррама», т. е. взимание накопившихся недоимок, превращалась в «судный день» для бедняков. Томас Антонио Гонзага в поэме «Чилийские письма» описывает, как в день «деррамы» входили в города и селения войска, как вырывали из ушей женщин дешевые сережки, как со слезами вели колонисты продавать на рынок вынужденных их в детстве старых рабынь.

Недовольство в стране сдерживалось лишь репрессивной политикой властей. И тем не менее в последние два десятилетия XVIII в. в Бразилии возникают освободительные движения, отличающиеся от стихийных волнений XVII—первой половины XVIII в. идейной осознанностью и радикальностью. Весь этот период, по определению Силвио Ромеро, — «решающий момент бразильской истории, кульминационный пункт, фаза подготовки независимой мысли и политического освобождения»¹.

Этот решающий в духовной истории страны период растянут во времени. Кульминационному пункту — открытому выдвижению идеи государственной независимости — предшествуют десятилетия разобщенных и разнородных поисков, объединенных стремлением приспособить идейные и художественные концепции эпохи к потребностям интеллектуального развития Бразилии. Вторая половина

XVIII в. в Бразилии распадается на два этапа: внутренний рубеж проходит в самом начале 80-х годов, когда, с одной стороны, стали очевидными наступление португальской реакции и хищническое ограбление колонии, а с другой — в среде бразильских интеллигентов укрепляются идеи французского Просвещения и североамериканской войны за независимость, а чуть позже и Великой французской революции.

В 1750—1770-е годы бразильская культура кажется еще движущейся по инерции традиционных форм мышления и эстетического выражения. Традиционность воплощается в барокко — в пышно декорированных храмах, которые строятся в богатейших городах, в стихотворной риторике поэтов-академиков, в трактатах, витиевато восхваляющих «великолепия» бразильской земли. Все это уже окостенело, «вписано» в колониальный духовный распорядок. Однако на самом деле традиционная система расшатана во всех звеньях, во всех сферах культурного творчества ощущается воля к самостоятельности, к преобразованию, всюду накапливаются элементы новизны. Даже используя новые веяния европейской художественной мысли, проникшие в тот же период в Португалию, бразильская мысль ищет своих, нередко полемически противопоставленных искусству метрополии решений.

Во второй половине века в Минас-Жерайс сложилась великолепная архитектурная школа, добившаяся исключительной самобытности, смягчив и видоизменив барочный стиль под явным воздействием народного строительного творчества. Советская исследовательница Е. И. Кириченко считает, что «суть архитектуры Минас-Жерайс — неприятие чрезмерного, любовь к немногочисленным, но точно найденным деталям, подчеркивающим изящество и жизнерадостность целого», и противопоставляет бразильскую архитектуру и патетиčnosti европейского барокко, и «неистойвой контрастности» архитектуры испанских владений в Америке².

Действительно, здания той эпохи — церкви Сан-Франсиско или Росарио в Вила-Рике (теперь город Оуро-Прето), церковь Бом-Жесус-де-Матозиньяс в городке Конгоньяс-до-Кампо, украшенная статуями, изваянными великим скульптором и зодчим Антонио Франсиско Лисбоа, прозванным Алейжадиньо (по-португальски — Маленький калека), — источают ту особую певучую и радостную простоту, любовь к ярким, но нехитрым украшениям, ту домашность и нежность, что являются отличительными чертами бразильского фольклора. Все тут призвано не подавлять, а радовать человека, все как бы напоминает об обилии ласкательно-уменьшительных суффиксов в бразильской народной речи. И даже в величественных статуях пророков на лестнице церкви Бом-Жесус гнев, страдание, тревога смягчены, экспрессия как бы укрощена ради красоты, внушающей доверие и спокойствие каждому поднимающемуся по лестнице к храму. Можно с уверенностью полагать, что архитектура и тесно с ней связанная скульптура этого времени устремлены

к воплощению народного идеала красоты, запечатленного в народных песнях и сказках, в прикладном искусстве.

В бразильской поэзии (художественная проза в Бразилии тогда еще не возникла, а информационная литература обрела уже специфический научный или историографический характер) воздействие фольклора также давало себя знать, но, как правило, было опосредовано влиятельными эстетическими теориями эпохи. Классицизм, Просвещение, эстетика Аркадии — вот три главных фактора становления бразильской национальной поэзии в середине и конце XVIII в. Своеобразие литературной ситуации состояло здесь в том, что все эти три фактора выступали в слитности, нераздельно и лишь у отдельных авторов и в определенных моменты менялась акцентировка, так что на первый план выступали классицистские, просветительские либо аркадийско-пасторальные мотивы.

Почти все бразильские поэты той эпохи учились в Коимбре. Из университетских кругов Коимбры вышли и те португальские поэты, что в 1756 г. создали литературное общество, назвав его Лузитанской Аркадией по образцу Римской Аркадии. Задача Лузитанской Аркадии, как и ее римской предшественницы, была прежде всего критическая — борьба с «темным» стилем барокко, с излишней метафоричностью и усложненностью поэтического языка. Эстетика после Буало, рационализм и классицизм — таково вероисповедание португальской Аркадии. Португалия выдвинула двух теоретиков классицизма, подготовивших появление Лузитанской Аркадии. Луис Антонио Верней, автор «Истинного научного метода» (1747), утверждал, что ни одно понятие не может быть прекрасным, если оно не основано на природе вещей, и отрицал необходимость в поэзии иных качеств, кроме «хорошей естественной логики» и «искусства убеждать». Другой теоретик — Франсиско Жозе Фрейре (более известный под аркадским именем Кандидо Лузитано), автор «Искусства поэзии» (1748), несколько смягчил воинствующий рационализм Верней, признав, что поэзии необходимы также «страсть», «энтузиазм». Но и для него основа художественного образа — правдоподобие, подражание природе; чтобы быть прекрасным, образ нуждается в проверке и утверждении разумом, поэтому и фантазия художника должна руководствоваться разумом и соблюдать порядок вещей, наличествующий в природе. Лучшим способом достичь истинной поэтической красоты является подражание классикам. Все эти положения португальской классицистской эстетики были восприняты и бразильскими литераторами.

Основной творческой сферой португальских, а затем и бразильских аркадийцев была пасторальная лирика. Влияние итальянской пасторали сочеталось тут с национальной традицией: ренессансная поэзия Португалии дала высокие образцы буколической эклоги, канцоны, эпистолы. В истоках своих пасторальная традиция освящалась мифом о «золотом веке», о блаженном прошлом человечества, вкушавшего мир, покой и счастье в пастушеской жизни на

лоне природы. С этим связан и характернейший для пасторали мотив «*locus amoenus*» — уютного уголка природы, ландшафта, отвечающего стремлению героя к покою и счастью. Но в литературе XVIII в. пастораль легко превращалась в чисто литературный миф, в особую, отъединенную от действительности область, где все компоненты заранее установлены и обозначены, где предусмотрена и предписана идеализация. Следуя за Муратори и Фонтенелем, португальский теоретик пасторали А. Диниш да Круз и Силва писал в своей «Диссертации о стиле эклог, прочитанной в Аркадии 30 сентября 1757 г.»: «Поля почти всегда должны быть самыми плодородными, воздух — самым чистым, реки — самыми спокойными, птицы — самыми благозвучными, и даже горы должны изобиловать цветами. Покой, мир, свобода, изобилие, певучие развлечения и мягкая приветливость, которую нужно скорее чувствовать, нежели объяснять, одним словом, все, чем дышит счастье того желанного для нас века, создаст великолепный эффект пасторальной поэмы. Среди пастухов должны царить чистосердечие, невинность, простодушная радость и даже деликатность...»³. Здесь идиллия пасторально представлена результатом эстетических предписаний и нормативов, что и сам «желанный для нас век» превращается в эстетическую условность наподобие театральной декорации.

Деятельность бразильской Аркадии не сводилась к решению чисто литературных задач. Бразильские аркадийцы не только боролись с пережитками барокко, перед ними стояла иная, более конструктивная цель — создание литературы, выражающей потребности их страны. Разумеется, термин «национальная» в применении к бразильской литературе еще не употреблялся, но по сути они уже вплотную подошли к осознанию необходимости самоопределения в искусстве. Соответственно и пасторальный жанр стал в их руках вмещалищем новых идей. Эстетическая условность была переосмыслена, обобщенная театральная декорация аркадийской пасторали обрела конкретный, не только географически-ландшафтный, но и исторический облик.

Бразильские историки литературы потратили много сил на выяснение вопроса, существовала ли в действительности Заокеанская Аркадия, т. е. объединение бразильских аркадийцев. По всей вероятности, как организованное литературное общество типа Римской или Лузитанской Аркадии она не существовала. Нет никаких сведений, подтверждающих какие-либо контакты между изгнанником-иезуитом (впоследствии отрекшимся от ордена) Жозе Базилио да Гамой и Томасом Антонио Гонзагой, преуспевающим чиновником в Вила-Рике. Малым подобием Заокеанской Аркадии может считаться поэтический кружок, собиравшийся в 80-х годах в Вила-Рике вокруг Гонзаги и К. М. да Косты. Однако бразильских аркадийцев было значительно больше, некоторые из них вообще прожили почти всю жизнь в Европе, но мысленно причисляли себя к Заокеанской Аркадии — этой условности, порожденной их жан-

дой духовного объединения. По обычаю Итальянской Аркадии и бразильские аркадийцы называли себя и друг друга в стихах папушескими именами, это поддерживало столь важную для них иллюзию общего круга, общего дела.

Первым бразильским аркадийцем, приобщившим к эстетике нового направления бразильских литераторов, был Клаудио Мануэл да Коста (Cláudio Manuel da Costa, 1729—1789). Родившийся и выросший в Минас-Жерайсе, в семье одного из владельцев алмазных копей, он учился в Коимбре и здесь сблизился с некоторыми португальскими аркадийцами и прочел, возможно даже в рукописи, их стихи и теоретические работы. Здесь же да Коста начал и сам писать стихи, продолжал заниматься литературой, и вернувшись в Вила-Рику. В 1768 г. он выпустил в Лиссабоне свою единственную книгу «Поэтические произведения» («Obras poéticas»). Занятый адвокатурой и управлением рудниками, он больше не публиковал стихов, но был активнейшим членом литературного кружка Вила-Рики. Вместе со своим другом Гонзагой он принял участие в заговоре инконфидентов, был арестован и после первого же допроса найден мертвым в камере. Осталось неясным, было ли это убийством или самоубийством.

Предисловие автора к «Поэтическим произведениям» может быть сочтено маленьким манифестом нового литературного течения. Впервые в бразильской литературе здесь провозглашен разрыв с барокко. Обращаясь к другу-читателю, поэт выражает надежду, что тот «найдет там несколько мест, по которым увидит, что и мне не чужд простой стиль и что я умею ценить лучшие строки Феокрита, Вергилия, Саннадзаро, а из наших — Миранды, Бернардеса, Лобо, Камозенса... Боюсь, что ты все-таки осудишь меня за частое употребление метафор, но я должен напомнить, что большая часть этих стихов написана мною в юности, в Коимбре или вскоре после университета, когда Португалия только еще начинала улучшать свой литературный вкус. Изучение греческих, французских и итальянских авторов заставило меня увидеть заметную разницу между нашими опытами и творениями мастеров поэзии. К сожалению, я должен признаться, что, видя и ценя лучшее, я еще слеую в исполнении худшему»⁴.

Самокритика да Косты преувеличивает размеры и значение отступлений к барокко в его книге, вполне объяснимых, если учесть то специфически барочное литературное образование, которое он получал в отрочестве в иезуитской коллегии в Рио-де-Жанейро. Основной тон книги, безусловно, классицистский, ясный и уравновешенный, особенно в сонетах. Нередко бразильский поэт прибегает к реминисценциям из Камозенса и Петрарки (да Коста отлично знал итальянский язык, о чем свидетельствуют 14 сонетов на этом языке, включенных им в книгу). Темы стихов да Косты весьма разнообразны: перипетии любви поэта к неким условным Анарде и Низе, мифологические сюжеты, навеянные «Метаморфозами» Овидия, бу-

колические сцены. Для становления бразильской литературы особенно важна одна тема, проходящая через всю книгу да Косты и раскрывающаяся на всех уровнях — от сюжетного до образно-метафорического.

Многие поэтические композиции да Косты имеют общий лирический сюжет: возвращение на родину, узнавание родных мест, где все напоминает счастливое детство, но все кажется уже не таким, как в детстве и юности, грусть по оставленным вдали «преlestям Тежо и Мондего». В лирических вариациях на эту тему четко проступает общая для пасторальной литературы антитеза город—деревня, но преобразованная в конкретно-историческую антитезу Португалия — Бразилия, метрополия, столица — колония. Оба члена этой антитезы получают в стихах К. М. да Косты уточняющие характеристики. Португалия — живописный, ухоженный, типично буколический пейзаж, нежные «нимфы», утонченность нравов, сладостный стих. Бразилия — дикий пейзаж, «бурливые, мутные реки», варварство, отсутствие мифологических ассоциаций и сладостных литературных утех. Однако поэт чувствует себя неразрывно связанным с этой варварской родиной и, более того, выражает сознание своей ответственности за то, чтобы его дикая родина обрела свой поэтический язык.

В прологе к «Поэтическим произведениям» да Коста пишет об этом прямо: «...вернувшись на родину, оставленную мною пять лет тому назад, что еще мог я предпринять среди здешнего варварства, дабы не похоронить себя в бездеятельности и невежестве: Что еще, как не забыть о вымышленных нимфах далеких рек и не попытаться восславить драгоценные металлы, привлекающие в наши края сердца всей Европы! Да, здесь не счастливые луга Аркадии, где журчанье ручьев вдохновляет гармонию стиха. Мутные и бурные потоки здешних рек восхищают поэта и заставляют его погрузиться в тяжкий труд освоения этой земли»⁵. Та же мысль, но в чеканной форме стиха выражена в сонете «Пусть узнает потомство, о родная река, твое имя прославленным в моих стихах...». Здесь также противопоставляется безмятежность тополиных рощ на берегах европейских рек, где «поют нимфы, пасущие свои стада», дикости бра-



Клаудио Мануэл да Коста

зийских берегов, где зато хранятся «богатейшие сокровища». Многократно повторяется в стихах да Косты это противопоставление мирной безмятежности португальских долин — петрупутой суровости бразильских горных отрогов, гармоничного пения нимф Тежко и Мондего — «жуткому визгу железа, вгрызающегося в недра земли».

Бразильский литературовед А. Кандидо первым обратил внимание на особенности пейзажа в лирике да Косты⁶. Даже в сопоставлении с традиционно-пасторальным сюжетом пейзаж вовсе не похож на привычный аптураж «*locus amoenus*». Неизменная деталь ландшафта у да Косты — скалы, камни, валуны — напоминает места в Минас-Жерайсе, где родился поэт, но вовсе не напоминает условную декорацию пасторали. Таков один из художественных способов поэтически «освоить» бразильскую землю, ввести ее в мир высокой поэзии. В «Фабule о Рибейран-до-Кармо» поэт попробовал сочинить этиологический миф бразильской реки. Образцом служат «Метаморфозы»; бурный Рибейран получает свою метаморфозу: его мутные воды — это кровь юноши, кинжалом вспоровшего себе чресла от безответной любви к нимфе, украденной Аполлоном. Вновь повторяется образ железа, проникающего внутрь тела, кровоточащих недр земли.

Ту же тему да Коста пытался решить эпически в небольшой поэме «Вила-Рика», рассказывающей об истории обнаружения золота и алмазов и заселения Минас-Жерайса. Почти вся поэма написана в традиционном, восходящем к «Лузиадам» героико-хвалебном стиле, но в последней песне с присущим классицистской дидактике пафосом автор описывает «предначертанные ясным и очевидным природным порядком разные формы труда»⁷. Подробно, с техническими деталями показаны промывка золота (при этом отдельно описана добыча золота открытым способом и отдельно — рудничным), выжигание тропических зарослей под пашню и орошение полей, варка сахара и т. п.

Просветительский характер убеждений да Косты особенно отчетливо сказывается в стихах на гражданские темы. Еще в Португалии он написал оду на смерть крупного политического деятеля графа де Бобаделы, в которой заявил, что величием покойный был обязан не королю, возвысившему его, но лишь собственным дарованиям. В Бразилии да Коста не раз обращался со стихотворными посланиями к губернаторам Минас-Жерайса. Настоячиво он предлагал им программу в духе просвещенного абсолютизма: сильной рукой насаждать цивилизацию, образование, гражданский мир и справедливость. Интересно, что в качестве образца для подражания он неоднократно упоминал Петра I: «Войной учить не знающих даже законов природы; побеждать неприступность высоких гор, проникать в каменные недра, прокладывать путь рекам — вот доблесть, вот слава, вот могучий порыв русского героя...». И в другом месте, в стихотворении «Речь» он повторяет: «Именно так увидела од-

пажды Россия, как повернули свои бурные потоки Танаис, Лена, Волга в канал, открытый рукой Великого Петра»⁸.

Ожидания да Косты не оправдались, после надежды Помбаля, пылким сторонником которого был бразильский поэт, бесполезным стало взывать к губернаторам и вице-королям. Это разочарование и привело Клаудио Мануэла да Косту в ряды заговорщиков.

Совершенно иным был жизненный путь другого замечательного бразильского аркадийца — Жозе Базиллио да Гамы (José Basílio da Gama, 1741—1795). Уроженец Минас-Жерайс, как и да Коста, да Гама был еще студентом иезуитской коллегии, когда по декрету Помбаля иезуиты были высланы из Бразилии. Написанный им накануне депортации сонет передает и оскорбленное чувство любви к родине, и литературные пристрастия молодого поэта: «Варварская, несправедливая, неблагодарная земля, мне уже не так больно покидать тебя и твои фантастические сокровища: я увижу царственный лик моей Аркадии, ее ясные глаза и золотые кудри; меня зовет, простирая руки, великий Рим, а родина меня изгоняет и лишь из милости не лишает меня жизни»⁹.

В Риме да Гама действительно вступил в члены Аркадии под именем Термино Сипилино, ему удалось войти в доверие к Помбалу и вернуться в Лиссабон. Здесь да Гама написал и в 1769 г. опубликовал свое главное произведение — поэму «Уругвай» (Uruguay).

Сюжет поэмы — экспедиция португальских и испанских войск под командованием португальского генерала Гомеса Фрейре де Андрада против иезуитских редукций на берегу реки Уругвай. Эта экспедиция, предпринятая в 1756 г. на основании соглашения 1750 г. об уточнении границ между испанскими и португальскими владениями, закончилась ликвидацией иезуитских миссий и жестоким подавлением индейских племен, подчинявшихся иезуитам. Историки до сих пор не могут прийти к единому мнению относительно того, являлась ли эта поэма результатом искреннего отречения да Гамы от иезуитского ордена или же дипломатической уловкой с целью завоевать расположение всемогущего тогда португальского министра. Так или иначе, в поэме, безусловно, отразились подлинные убеждения да Гамы и его страстный бразильский патриотизм, устоявший даже в изгнании. До конца своих дней да Гама подписывал свои письма так: «Базиллио да Гама, бразилец».

Поэма «Уругвай» педаром названа А. Капидо «произведением определяющим, быть может, наиболее важным для формирования нашей литературы»¹⁰. Это произведение действительно поваторское не только для бразильской, но и для португальской литературы XVIII в., синтезирующее передовые тенденции в искусстве своей эпохи и предвосхищающее некоторые идеологические и художественные устремления искусства будущего века.

Гама отказался от традиционной модели эпической поэмы, от «героической октавы» — «Уругвай» написан белым стихом с нерегулярной строфикой, разделен на пять больших песен. Каждая

песнь сопровождается прозаическим авторским комментарием. Этот комментарий составляет неотъемлемую часть поэмы, он как бы включен в ее течение, и на него возложена важная часть идеологического груза. В комментарии разъясняются некоторые термины и реалии, а самое главное, в нем документально подтверждаются события и детали повествования: автор цитирует инструкции иезуитов, письма и документы, иногда ссылается на собственные воспоминания и впечатления, ведь он лично знал некоторых участников событий. Таким образом события пятнадцатилетней давности о contemporaneo идеологическое начало. Кроме того, комментарий позволяет автору освободить текст поэмы от педантичной детализации, обычной в классицистической поэме, но, то замедляя, то убыстряя действие, останавливаться лишь на привлекающих его воображение ярких, пластически эффектных сценах.

Видение да Гамы прежде всего зрительно и зрелищно, что поразительно для его времени, тяготеющего к рационально-дискурсивным построениям. Конечно, в поэме имеется сцена интеллектуального противоборства сторон, когда каждый из антагонистов — генерал Андрада и индейский касик Какамбо — провозносит великолепный монолог. Эта сцена из второй песни — первый центр поэмы, средоточие ее идейного пафоса. Но в каждой песне есть еще свой центр — красочное зрелище, описывая которое, поэт особое внимание придает цветовым эффектам. В первой песне это парад испанских и португальских войск; во второй — описание боя; в третьей — пожар в саванне и видение Линдойи: Лиссабон, разрушенный землетрясением и вновь отстроенный при Помбале. Самое пышное зрелище являет собой сбор индейских воинов в четвертой песне поэмы: описание их головных уборов, раскраски тела, оружия, перечисление их звучных имен — вся эта сцена показалась бы уместной в пронаведении романтической эпохи. Затем следует пожар в редукции и разрушение иезуитами храма и, наконец, в пятой песне — описание обломков храма, созерцаемых Андрадой и португальскими воинами.

Наряду с предпочтением зрелищных сцен для художественного сознания да Гамы характерны тяга к драматизации, к выделению драматических кульминаций действия. Такие эпизоды, как смерть в бою индейского вождя Сепе, поджог саванны, предпринятый Какамбо по совету призрака Сепе, гадание жепы Какамбо Линдойи, самоубийство Линдойи, разворачиваются перед глазами читателя, как будто на сцене театра. Повествовательные связки между этими эпизодами сжаты, иногда явно служебны. Композиция «Уругвая» приближена к композиции романтической поэмы, о чем свидетельствуют также и лирические отступления, например строки из первой песни, посвященные поэтом его другу Фернандесу Пинто Алпойму, участнику экспедиции, погибшему через несколько лет после событий в Парагвае во время кораблекрушения.

Еще более существенным для дальнейшего развития бразильской литературы фактором оказалась трактовка индейской темы в поэме да Гамы. Хотя поэме предназначалась роль хвалебной песни во славу португальского оружия, подлинным героем поэмы стал индеец. Героическое начало поэмы сосредоточено в фигурах касиков Какамбо и Сепе, лирическое — в очаровательной фигуре Линдойи, «любезной индеанки», предпочитающей предательству и позору участь Клеопатры. «Я тебе обещаю, что скоро несправедливая родина, охваченная пламенем, станет тебе урной и ветер унесет твой прах, смешанный с золой родных степей» — таким смелым образом поэт увенчивает память верной индеанки¹¹.

Индейцы вообще представлены в поэме в роли невинной и благородной жертвы. Нравственное величие целиком уступлено им. Это касается не только их мужества в бою, готовности к самопожертвованию и страданию, но и более важного — их исторической правоты. С исключительной энергией эта мысль выражена в речи Какамбо перед лицом Андрады: «Поля, что ты видишь, и вся наша земля без наших рук и нашего пота зачем нужны твоему королю?» И другой индейский вождь заключает: «... весь ваш мир, если в нем осталась хоть капля гуманности, пусть решит, верно ли, что ты защищаешь несправедливость, а мы — бога и родину».

На протяжении всей поэмы да Гама занят своего рода реабилитацией индейцев. Уже в самом начале португальский вождь удивляется: «Кто бы мог ждать, что грубые индейцы, лишённые дисциплины, оружия, воинской доблести, преградят нам путь?» В дальнейшем ему приходится убедиться, что почти безоружные индейцы — отважные, сплочённые и даже хитрые воины. На руинах разрушенного иезуитами перед бегством храма Андрада дивится не только богатствам, собранным монашеским орденом, но и искусной работе индейских ремесленников. К этому месту да Гама делает следующее примечание: «Генерал никак не мог поверить, что роскошные вышивки были изготовлены в этих местах, пока наконец ему не принесли покрывало для ризницы, найденное еще не законченным на ткацком станке». И поэт заканчивает этот эпизод пылким лирическим отступлением: «Гений дикой Америки, вдохнувший мне в грудь страсть, ты меня возносишь на своих надежных крыльях, взамен твой голос будет звучать в моей песне. И я тебе обещаю, что наступит день, когда моя лира украсит твой алтарь!». Такова клятва на верность теще дикой, т. е. индейской, Америки, которую произносит поэт.

Намерение реабилитировать бразильских индейцев от обвинений в неполноценности да Гама разделял с широким, по-видимому, кругом бразильских интеллигентов 1750—1760 гг. В 1757 г. была закончена обнаруженная и опубликованная лишь в 1902 г. работа бенедиктинского монаха Домингоса до Лорето Коуту (Domingos do Loreto Couto) под названием «Достижения Бразилии и слава Пернамбуку» («Desagravos do Brasil e glórias do Pernambuco»). Лорето

Коуто был членом Академии Забытых, а потом и Академии Возрожденных Академиков. Можно поэтому предполагать, что его трактат приобрел известность в академической среде да и отражал умонастроение, господствовавшее в этой среде: «Заботясь более о славе родины, нежели о собственной репутации, я попытался рассеять хаотическую тьму, в которой оставались погребенными достойные славы имена... а такие опровергнуть клевету, которую некоторые авторы, писавшие о Бразилии, возводили на наших индейцев...»¹²

Лорето Коуто решительно уравнивает индейцев с европейцами во всех человеческих качествах и приводит примеры проявленных бразильскими индейцами доблести, мудрости и любви к родине. Трудно с определенностью утверждать, что таким образом Лорето Коуто, да Гама и некоторые другие бразильские писатели, также защищавшие индейцев от упреков в интеллектуальной неполноценности, участвовали в европейском споре о «слабости» Америки и коренных американцев. Были попытки увязать замысел поэмы «Уругвай» с развернувшейся в Европе полемикой, опираясь на тот предполагаемый факт, что бразильский поэт заимствовал имя своего героя Какамбо из «Кандида» Вольтера. Однако установлено, что в действительности существовал индейский касик Какамбо, пытавшийся вступить в переговоры с португальским командованием. Это имя, равно как и имя иезуита надре Бальды, да Гама взял, скорее всего, из отчетов и сообщений о разгроме редукций. Все это, разумеется, не исключает внутренней связи поэмы с уже начавшейся к моменту ее публикации полемикой о Новом Свете.

В самом начале поэмы, описывая приготовления к экспедиции, поэт сокрушенно восклицает: «Ах, дорого ты стоишь, мечта об империи!» Это, естественно, вызывает в памяти знаменитую речь старика из Рестело при отправлении Васко да Гамы из элопеи Камоэнса и вообще критику мореплавания, захватов дальних земель, имперских притязаний, которая отражалась в португальской литературе со времен Са де Миранды. У автора «Уругвая» эта критическая традиция обретает и очень конкретный, и в то же время идеологически-обобщенный характер. Имперская политика «дорого стоит» португальцам и испанцам, еще дороже она стоит покоренным индейцам. Недаром Какамбо, совсем как камоэнсовский старик из Рестело, только с противоположного берега океана, скорбит: «О люди Европы, лучше бы море и ветер никогда не приводили вас к нам! Ах, неужели природа напрасно разделила нас этой необозримой водной гладью!» А его товарищ Сепе подтверждает: «... Все знают, что эти земли, которые ты сейчас топчешь, небо свободными подарило нашим дедам; свободными мы получили их от предков и свободными должны унаследовать их наши дети».

Индейцы жили свободными, независимыми, счастливыми — да Гама вполне разделяет представления о «золотом веке», о блаженном «естественном состоянии» человечества. Их лишила этого блаженства, обрекла на муки и гибель Европа — так в поэме выстраивается

антитеза индейцы — цивилизация. В ней можно узнать в претворенном виде и главную антитезу аркадийской эстетики город — сельская простота, но обогащенную конкретно-историческими и идеологическими смыслами.

Однако для да Гамы дело обстоит не так просто. Он не мог без колебаний выбрать блаженство естественной свободы и осудить насильственно утверждающую себя цивилизацию хотя бы потому, что писал свою поэму во славу этой цивилизации да и в действительности был сторонником просвещенных реформ Помбала. Недостаточно было изобразить приход цивилизации в Новый Свет как историческую необходимость, пусть печальную и даже мучительную. Гама нашел свой путь снятия исторической антитезы, возможность грядущего примирения противоречия.

Индейцам кажется, что им противостоит вся Европа. На самом деле, как старается показать автор, им противостоит только ложная, двуличная, рядящаяся в покровителя и наставника цивилизация иезуитов. Разоблачению рабства, которое несут индейцам иезуиты под видом защиты и духовного спасения, посвящено в поэме много строф и много примечаний. Сам Какамбо ниспровергает легенду о равенстве и общности имущества в редукциях. У иезуитов богатые церкви, много денег, «нам же выпало только возделывать землю и в награду не получать ничего, кроме жалкого пропитания, ветхих хижин и грубого холста, который мы сами ткем. Еще лук и стрелы и вот эти пышные перья — вот и все наши фантастические богатства». Иезуиты намеренно держат индейцев в невежестве, запрещают им изучать португальский язык, поощряют самые грубые суеверия. Напротив, Андрада несет индейцам истинную цивилизацию — просвещенную, гуманную, справедливую. Да Гама постоянно подчеркивает, что Андрада хотел избежать кровопролития и лишь из-за коварства иезуитов сделал его неизбежным. Во время переговоров с касиками Андрада демонстрирует глубокое к ним уважение. Когда Какамбо заканчивает свою исполненную достоинства речь, Андрада обращается к нему: «О великая душа, достойная сражаться за лучшее дело! Неужели ты не видишь, что тебя обманули! . . . Мой великодушный враг, все это ложь и обман!» И не раз до и после решающей битвы Андрада проявляет сочувствие к обреченному на поражение противнику.

Гама выражает, таким образом, надежду, что просвещение и гуманность смогут соединить индейца и португальца в единое, основанное на взаимном уважении общество. Эта надежда, рожденная просветительскими иллюзиями, никак не подкреплялась, разумеется, действиями подлинного Гомеса Фрейре де Андрады, огнем и мечом уничтожившего индейские поселения на восточном берегу Уругвая. Но в идеологической сфере этой своеобразной мифологеме, созданной да Гамой, суждена была долгая жизнь. Через столетие бразильские романтики преобразовали ее в грандиозный образ сливающихся воедино рас. Алсикар читал «Уругвай» и восхищался им.



Скульптурная композиция Алейжадиньо у церкви Бом-Жезус-де-Матозиньяс.
Бразилия. Конгоньяс-до-Кампо

Оправдалась надежда изгнанника да Гамы, так и не увидевшего до кончины «несправедливую родину» Бразилию, но в последних строках «Уругвая» заклинавшего свою поэму: «Тебя будут читать, „Уругвай“, и придет наследник, который возведет тебя на заслуженное тобой место».

Рядом с «Уругваем» в истории бразильской литературы стоит другая, сходная по задачам, но отличающаяся по художественному решению эпическая поэма — «Карамуру» («Caramuru») Жозе де Санта-Рита Дурана (José de Santa-Rita Durão, 1722—1784).

Жозе де Санта-Рита Дуран, уроженец Минас-Жерайс, учился в иезуитской коллегии в Рио-де-Жанейро, затем получил степень доктора философии и теологии в Коимбре. В Португалии в 1737 г. он вступает в монашеский орден, но не иезуитов, а августинцев. В 1759 г. он принимает активное участие в антииезуитской кампании, организованной Помбалем, публикует несколько памфлетов, направленных против его бывших наставников. В 1761 г. он внезапно раскаивается в этом и бежит из Португалии сначала в Испанию, затем во Францию, где по приказу Шуазеля, союзника Помбалю по борьбе с иезуитским орденом, его некоторое время держат в тюрьме. Все-таки ему удается освободиться и уехать в Рим. После наделения Помбалю он вернулся в Португалию и занял кафедру теологии в Коимбре. В это время он и отдается поэзии и незадолго до смерти, в 1781 г., публикует эпическую поэму «Карамуру» в 10 песнях.

«То, что произошло в Бразилии, заслуживает поэмы не менее того, что произошло в Индии. Написать эту поэму меня побудила любовь к родине» — так объяснял поэт свой замысел. Далее он резюмирует содержание поэмы: «Сюжет поэмы — это открытие Баии, совершенное в середине XVI в. Дього Альварешем Коррейя, благородным португальцем из Вианы, включающее также разные эпизоды истории Бразилии, обычаи, традиции, войны индейцев, а также природу и политическую жизнь колонии»¹³.

Как явствует из биографии, Санта-Рита Дуран покинул Бразилию в отрочестве и никогда более не возвращался на родину. Однако впечатлений, полученных в детстве, ему хватило, чтобы насытить поэму живыми приметами обстановки, пейзажа, словами из индейских диалектов. В Риме и в Португалии он основательно работал над источниками, изучал документы из иезуитских архивов, произведения ранних хронистов. Особенно много почерпнул он из «Истории Португальской Америки» С. да Роши Пинту. Почти все бразильские хронисты упоминают или подробно излагают историю португальского солдата Дього Альвареша Коррейя, участника одной из первых португальских экспедиций в Бразилию, попавшего в плен к индейцам, обитавшим в местах, где впоследствии был основан город Баия. Напугав индейцев выстрелом из аркебуза, Дього был сочтен ими за сына бога Туиана и стал под именем Карамуру одним из вождей племени. Он женился на индейке Парагуасу и впоследствии был посредником между индейцами и португальскими властями, о чем не раз говорится в письмах М. да Нобрега. Санта-Рита Дуран выбрал этот сюжет, чтобы на его основе развернуть эпическую картину завоевания и колонизации Бразилии.

Идеологическая установка Дурана была противоположна установке Гамы в работе над «Уругваем». Дурана можно назвать скорее сознательным традиционалистом, стремящимся восславить португальское завоевание и христианизацию индейцев. В соответствии с этой установкой он выбрал эпическую модель и вернулся к «герои-

ческой октаве» и вообще к композиции и стилю «Лузиада». И все-таки «Карамуру» отличается и от ренессансной, и от барочной эпической поэмы. Каковы бы ни были идейные предпочтения профессора теологии Дурана, он был человеком, чьи понятия и взгляды сформировались в атмосфере Просвещения, а литературный вкус — под влиянием классицистской эстетики. С одной стороны, Дуран намеревался представить «взору либертинов» (по его собственному выражению) греховность «естественного состояния» и величие миссии европейца-проповедника, с другой — он был одержим пафосом исторической и научной точности. В результате поэма носит несколько эклектический характер, но все же преобладает в ней просветительский дух познания и объективного описания особого культурного мира.

Много места занимают в поэме размышления Дього и его беседы с вождем Гупемой и женой Парагуасу на теологические темы, в ходе которых доказывается, что варварство индейцев предопределяло необходимость прихода белых и колонизации. Но еще больше места занимают детальные, соответствующие уровню тогдашних этнографических знаний описания быта индейцев, их верований, обычаев, ритуалов. При этом идущая от дидактической поэмы классицизма тщательность эрудита и ученого сочетается с картинностью и выразительностью сцен (например, каннибальского пира с леденящими подробностями или не без юмора изображенного обычая после рождения ребенка поздравлять и выражать сочувствие мужчине, а не роженице). В этих эпизодах абстрактное морализаторство оттесняется психологической конкретностью: индейцы выражают свою «логику», свое, отличное от европейского миропонимание.

Так, на запрещение есть человеческое мясо и пылкие тирады Карамуру о греховности и противности человеческой природе этого обычая индейский вождь недоуменно отвечает: «Но ведь иначе нас съедят черны, а они нам омерзительны; лучше уж пусть нас съест человек». К тому же подчеркивание нравственной «неполноценности» индейцев, выражающейся в каннибализме, не заглушает в поэме отголосков мифа о «золотом веке» и «счастливом дикаре». Дуран нередко называет индейцев счастливыми: «Счастливый народ, не знающий, что такое корысть!»; «Счастливые люди, если бы они еще соединили с верой суровость и простоту принятого у них воспитания!».

Для компоновки сюжета Дуран не нуждается уже ни в каких мифологических мотивах вроде совета или соперничества богов. Единственный условный прием, который он использует вслед за Гамои, — это пророческие сны или видения. Применяет он и ретроспективный рассказ, подобно тому как это сделал Камозис в «Лузиадах». Таким образом, вся история первых веков колонизации, подробное описание Бразилии, географии, фауны и флоры, множество этнографических данных — все это вмещается в рассказ о жизни одного португальского конкистадора. В первых песнях поэмы, са-

мых динамичных и красочных, повествуется, как Дього Альвареш Коррейя уцелел при кораблекрушении, сумел спасти и спрятать свой аркебуз и запас пороха, как он и его товарищи попали в плен к индейцам, как Дього избежал участи быть съеденным и, манував индейцев выстрелом из аркебуза, был ими торжественно именован «Карамуру» — «Сын грома»¹⁴. Дього помогает индейцам отразить нападение воинственного племени каэте, завязывает дружбу с вождем Гупемой, которого обращает в христианство, и женится на полюбившей его Парагуасу. К берегу пристаёт французский корабль, и Дього вместе с Парагуасу отправляется в Европу. При этом разыгрывается трогательная сцена, можно сказать, в романтическом вкусе. Полюбившая Дього индейка Моэма плывет за отплывающим судном и погибает. Образ Моэмы, страстной, решительной девушки, не похожей на кроткую и преданную Парагуасу, дал впоследствии жизнь многим женским образам у писателей-романтиков.

На корабле Дього рассказывает свою историю капитану Дю Плесси. Во Франции чету препровождают ко двору короля Генриха II. Парагуасу принимает христианство, причем ее крестной матерью становится сама королева Екатерина Медичи. На пиру по просьбе короля Дього подробно рассказывает о Бразилии, ее природе и людях. На обратном пути в Бразилию Парагуасу видит вещий сон. Стычки с французским отрядом Вильгальона, восстание индейцев тамойо, победы губернатора Мен де Са, вторжение голландцев и их изгнание, строительство новых городов и другие события первых двух веков колонизации проходят в этом сне и затем пересказываются Парагуасу.

Дього отказывается перейти на службу к французскому королю, а затем отклоняет подобное же предложение Карла V. К этому времени в Бразилию прибывает первый генерал-губернатор Томе де Соуза и Дього с Парагуасу становятся его сподвижниками в установлении колониального режима и пропаганде христианства. Поэма кончается чествованием Карамуру в специальном королевском декрете и провозглашением высоких целей колонизации: «Чтобы индеец жил и трудился спокойно под сенью законов, чтобы он сохранил свободу и не был бы угнетен колонистом...».

При всех своих идейных и художественных различиях поэмы да Гамы и Санта-Рита Дурана в истории бразильской литературы явственно объединены. Для своего времени обе они представляли опыт создания классицистской поэмы на бразильском материале и с учетом бразильской традиции: попытка да Гамы была более оригинальна и современна, попытка Дурана более традиционна. Как аркадийцы оба поэта попробовали исторически и географически конкретизировать аркадийский идеал свободной, простой и безмятежной жизни на лоне природы, связав его с мифологемой «счастливого дикаря». Да Гама при этом открыто идеализировал индейца, вообще сивя проблему варварства и каннибализма, а Дуран конта-

минировал представления о «естественном состоянии» и традиционную теологическую трактовку варварства и язычества.

В историко-функциональном плане обе поэмы воспринимаются как непосредственное преддверие романтизма в Бразилии. Романтический идеализм впитал и экзальтированную идеализацию индейца, свойственную да Гама, герои которого чувствуют и говорят, как просвещенные европейцы нового времени, и вкус к этнографическим описаниям, к бытовым деталям и языковой специфике — словом, все то, что составляет привлекательную сторону «Карамуру».

Приблизительно в одно и то же время, в середине 80-х годов, в столице Минас-Жерайс Вила-Рике и в Рио-де-Жанейро, уже ставшем к тому времени столицей всей колонии, возникли два интеллектуальных кружка, в которые входили самые выдающиеся деятели культуры, жившие тогда в Бразилии. В Вила-Рике это были поэты Томас Антониу Гонзага, Клаудиу Мануэл да Коста, Ипасио Жозе да Алвареша Пейшото. В Рио-де-Жанейро в центре Литературного общества, которое организовалось здесь в 1786 г., находился поэт Мануэл Ипасио да Силва Алвареша. В обоих кружках читались и обсуждались произведения французских просветителей, документы североамериканской войны за независимость. Почти все участники этих собраний приобщились к передовым идеям века еще в годы учения в Европе.

В 70-х—начале 80-х годов бразильские студенты, обучавшиеся в Европе, составляли довольно сплоченную и энергичную группу. Они обменивались стихотворными и прозаическими посланиями, в которых сообщали друг другу свои возвышенные просветительские убеждения, писали сатирические поэмы, в которых возмущались португальскими университетскими властями, тут же после падения Помбаля предавшими забвению все проведенные этим просвещенным министром университетские реформы. Так, в анонимной поэме «Царство глупости», сочиненной, по-видимому, Франсиско де Мело Франко и Жозе Бонифасио, будущим видным деятелем бразильской независимости, Глупость по наущению Фанатизма и Лицемерия является в Коимбру, где ее восторженно приветствуют все профессора, кроме профессора математики. В особой дружбе с Глупостью состоит вновь распоряжающаяся в университете Теология. Рассматривая эту и другие проиокомические поэмы, бразильский литературовед А. Кандидо отмечал: «Возникло движение философского протеста против университетской рутины, и выделялись в нем бразильцы»¹⁵.

Бразильские студенты в Европе не ограничивались только саркастической критикой, но готовились и к политической деятельности. Один из молодых бразильцев, обучавшийся во Франции, вступил в контакт с Т. Джефферсоном, пытаясь заинтересовать его перспективами освободительной борьбы в Бразилии и заручиться поддержкой США. Джефферсон, однако, отказался дать какие-либо гарантии бразильским заговорщикам.

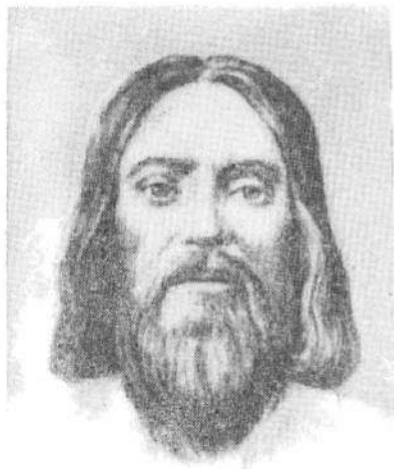
Когда юноши возвращались в Бразилию, они находили здесь поле реального применения воспринятых ими идей: они видели родную страну разоренной, скованной в своем развитии, страдающей от деспотизма. В обвинительном заключении по делу Литературного общества в Рио-де-Жанейро (1794) говорилось, что на заседаниях общества «высказывались идеи, что короли не необходимы, что все люди свободны и могут в любое время требовать свободы, что законы, которыми сегодня управляется французская нация, справедливы и что на нашем континенте следовало бы сделать так, как сделали французы, что было бы хорошо, если бы французы завоевали эту страну, что священное писание позволяет не только королям наказывать вассалов, но и вассалам карать королей...»¹⁶.

В библиотеке Алваренги Пейшото были найдены при аресте книги Вольтера, Мабли, Рейналя. Один из заговорщиков в Вила-Рике — каноник Луис Виейра да Силва, располагал, судя по материалам следствия, отличной библиотекой просветительской литературы. Таков был круг идейных источников бразильских заговорщиков. Но главное, что воздействовало на них, была сама бразильская действительность с ее взрывоопасными социальными противоречиями.

В Вила-Рике заговор, получивший название «Инконфиденсия минейра» (т. е. измена в Минас-Жерайсе), был близок к тому, чтобы перейти в гражданскую войну. Здесь нашелся отважный и энергичный предводитель, пылкий республиканец прапорщик Жоакин Жозе да Силва Шавьер, по прозвищу Тирадентес¹⁷. Среди заговорщиков, правда, не было полного единомыслия по вопросу о будущем государственном устройстве независимой Бразилии — многие склонялись к конституционной монархии. Восстание было решено приурочить к дню объявления «деррамы», когда недовольство населения достигнет своего пика. Однако нашелся предатель, заговорщики, в том числе поэты Гонзага, да Коста, Алваренга Пейшото, были арестованы в начале 1790 г. Два года длилось следствие, во время которого обвиняемых держали в подземных камерах страшной тюрьмы на острове Кобрас у берегов Рио-де-Жанейро. По прогнившей судьбы одним из членов трибунала, судившего заговорщиков-поэтов, был основатель Лузитанской Аркадии Антонио Диниш да Круз и Силва, когда-то сочинявший «Диссертацию о стиле эклога». Казнен был только Тирадентес, остальных заговорщиков королева помиловала, отправив их в пожизненную ссылку в Анголу.

Деятельность Литературного общества в Рио-де-Жанейро носила более теоретический и кружковый характер. Однако наказание и здесь было жестоким: в 1794 г. Общество было разгромлено, члены его арестованы и провели несколько лет в тюремном заключении.

Эти события завершают историю второй половины XVIII в. в Бразилии и позволяют увидеть все культурное движение эпохи в большой исторической перспективе. Только в свете этой перспективы можно правильно понять и оценить то новое, что появилось



Инасио Жозе да Алваренга
Пейшото

в творчестве так называемых молодых аркадийцев, в первую очередь Томаса Антонио Гонзаги, его соратника Алваренги Пейшото, Силвы Алваренги и стоявшего несколько особняком от всех литературных групп поэта Калдаса Барбозы.

Инасио Жозе да Алваренга Пейшото (Inácio José da Alvarenga Peixoto, 1744—1792) родился в Рио-де-Жанейро, учился в Коимбре, по возвращении в Бразилию купил fazenda близ Вила Рики. Рачительно управляя своим эпизодом, он в то же время не прекращает интеллектуальных занятий и участвует в собраниях литературного кружка Гонзаги и К. М. да Косты. Как fazendeiro, Алваренга Пейшото возмущается установленными метрополией поборами и ограничениями. Это недовольство, а также чтение фран-

цузской просветительской и революционной литературы побудили его примкнуть к заговору инконфидентов. Он был в числе осужденных и сосланных в Анголу, где вскоре умер.

Поэтическое наследие Алваренги Пейшото не велико. Он писал оды на гражданские темы, сонеты и кантаты в аркадийском вкусе. Как и его друг и родственник К. М. да Коста, Алваренга Пейшото был сторонником просвещенного абсолютизма: еще в Коимбре он написал оду, прославляющую реформы «великого маркиза» Помбаля. Он также ставит в пример любому правителю русского царя Петра, который народы «укрощает и цивилизует». Не раз Алваренга Пейшото печалился в стихах о страданиях бразильцев, чья «кровь удобряет землю, дающую Европе лучшие в мире плоды». В «Поздравительной песне», обращенной к губернатору Минас-Жерайс по случаю рождения у того сына в 1782 г., поэт восклицает: «Зачем природа подарила этой стране сокровища драгоценных камней и золотonosных жил, если народ здесь так несчастен?» А отрывок из «Оды королеве Марии I», в котором прямо говорится о «тяжком иге», гнетущем Бразилию, был приобщен к процессу инконфидентов.

В тюрьме Алваренга Пейшото продолжал сочинять стихи, оплакивая разлуку с женой и детьми. Эти стихи, в особенности сонет, написанный в день оглашения приговора, привлекают искренностью и энергией выражения чувства в отличие от рифмованных завере-

ний в верности португальской короне, которыми Алваренга Пейшото пытался подкрепить свою защиту на процессе.

Весьма показательна для литературной ситуации в Бразилии на рубеже XVIII—XIX вв. судьба Мануэла Инасио да Силвы Алваренга (Manuel Inácio da Silva Alvarenga, 1749—1814). Родился он в Вила-Рике, учился сначала в Рио-де-Жанейро, затем в Копмбре, где сразу примкнул к группе студентов, сражавшихся с университетской схоластикой. Силва Алваренга написал одну из прокомплетеских поэм на эту тему — «Дезертир» («Desertor»), изображающую бегство компании студентов из Копмбры. В поэме множество выпадов против университетского начальства, аллюзий на события, связанные с реформой высшего образования, предпринятой Помбалем. Герою поэмы Гонсало во сне является Истина, пророчащая свой близкий приход и рождение новой империи — империи Истины.

В Португалии Силва Алваренга сблизился с Гамой и под именем Алсидо Пальмирено принимал участие в аркадийском движении. В «Послании к Терминдо Синилно» (т. е. к Гаме) молодой поэт развивает свои эстетические взгляды. Судя по этому стихотворению, Силва Алваренга был в тот момент ярым сторонником французского классицизма: он хвалит друга за то, что тот не любит «мрачного испанца готические тайны», и призывает его помнить уроки Буало: «Ты можешь стать Мольером, ты можешь стать Расином». В Португалии хоть и «поздно, очень поздно», но рождается хороший вкус: «Все теперь расцветает и, раз народ учится, в театре возродится школа добродетели». Но Силва Алваренга находится, так сказать, на левом фланге португальско-бразильского классицизма: он признает необходимость нормы, но его привлекает тот поэтический энтузиазм, о котором писал еще Капидо Лузитано. Можно даже считать преромантическим противопоставление истинного поэта толпе, персонифицированной в образе одного из персонажей «Уругвая» — толстого и ленивого монаха Патуски, который, по словам Силвы Алваренги, «бесчувственный ко всему, не меняется в лице, что бы ни произошло в мире». Правда, признает автор послания, муза не приходит по требованию, гений вообще редок, и поэт должен соблюдать дисциплину и формальную умеренность, чтобы не погрешить против рассудка и хорошего вкуса.

В 1777 г. Силва Алваренга возвращается на родину. Сначала он практикует как адвокат, а в 1782 г. начинает преподавать поэтику и риторику. В 1786 г. он основывает в Рио-де-Жанейро Литературное общество, на заседаниях которого часто ораторствует и читает дидактические стихи (поэма «Искусства»). После разгрома Общества Силва Алваренга почти три года провел в тюрьме и лишь в 1797 г. был помилован королевой. Выйдя на свободу, он вернулся к преподаванию и литературным занятиям, в 1799 г. опубликовал сборник стихов «Глаура: любовные стихи» («Glaura: poemas eróticos»).

О том, что Силва Алваренга и после тюрьмы не отрекся от своих

политических взглядов, мы можем судить хотя бы по тому, что на склоне лет, в 1808 г., когда положение Бразилии коренным образом переменялось, он принял активнейшее участие в создании первой бразильской газеты «Патриот». Однако «Глаура» знаменует особый поворот творческого пути поэта, да и всей литературы. «Глаура» — поэтический манифест рококо. И это обстоятельство требует объяснения.

В бразильской поэзии мотивы и образы рококо промелькнули еще в нескольких лирах Гонзаги (см. ч. IV, гл. 6). В португальской литературе рококо укрепилось несколько раньше, но в 90-е годы им особенно увлекались, что и обеспечило успех напечатанной в Лиссабоне «Глауре». Вполне понятно, что французская мода достигла Португалии со значительным опозданием; понятно также, что в эпоху реакции, новых инквизиционных преследований и подавления всякого свободомыслия увлечение игривой чувственностью рококо было не только бегством, но и, наоборот, замаскированным протестом. Можно полагать, что и для Силвы Алваренги эротизм «Глауры» был не столько духовным убежищем после тяжких испытаний, сколько продолжением в единственно возможной в тот момент форме борьбы с умственной рутинной, воцарившейся после подавления всех очагов просветительского свободомыслия.

«Глаура» состоит из стихотворений, написанных в виде рондо и мадригалов. Рондо имеет французское происхождение и отличается замысловатой строфической и рифмовкой, итальянский мадригал предоставляет поэту большую свободу. Силва Алваренга соблюдает условности аркадийской пасторали: Глаура именуется пастушкой, любовные встречи происходят всегда на лоне природы. Пейзаж всегда специфически бразильский: любовники встречаются в тени кажуэйро, над ними летают пестрые колибри, в жаркий полдень Глаура и поэт укрываются в гроте на океанском берегу. Даже мифологические мотивы поэт искусно сплетает с приметами бразильского ландшафта, появляются «влюбленные дриады, живущие на могучих, твердых стволах мангейры». Пылкой чувственной любви как нельзя лучше соответствует роскошная тропическая природа, как будто манящая к наслаждениям. Экзотический фон галантных ухаживаний и эротических удовольствий очаровывал португальскую публику. В бразильской литературе оттенок, внесенный «Глаурой» в трактовку местного пейзажа, — ощущение сладостной истомы, как будто источаемой деревьями, цветами, птицами, — был подхвачен романтиками и сохранился до наших дней.

Самобытной и весьма колоритной фигурой в культурной жизни конца XVIII в. был Домингос Калдас Варбоза (Domingos Caldas Barbosa, 1738—1800). Примечательна уже его биография, ничуть не похожая на биографии других бразильских интеллигентов того времени. Уроженец Рио-де-Жанейро Калдас Варбоза был мулатом. В молодости он за какие-то проступки был отдан в солдаты и четыре года служил на южной границе колонии, участвуя в постоян-

ных стычках с испанцами из-за Сан-Сакраменто. Вернувшись в Рио-де-Жанейро, он возвращается в самых плебейских кругах, зарабатывает на жизнь пеннием и игрой на скрипке. Оставшись сиротой, без поддержки родных, он в 1768 г. уезжает в Португалию. Там он некоторое время проводит в Коимбре, но не столько изучая право или риторику, сколько опять же исполняя песенки под гитару. Здесь он приобрел знакомства в литературных кругах и около 1777 г. совершил путешествие в Рим, где был принят в Римскую Аркадию.

По-видимому, устав от жизненной борьбы и не находя иного прочного положения, в 1787 г. Калдас Барбоза принял сан священника. Это, впрочем, мало изменило его образ жизни: он по-прежнему делит время между занятиями поэзией — печатает классицистские стихи в «Альманахе Муз», пишет одноактные комедии для лиссабонской сцены — и исполнением песенок под гитару. В этом последнем качестве он приобретает огромную популярность во всех слоях лиссабонского общества, его наперебой приглашают богачи и вельможи, что дает повод язвительному португальскому поэту Бокажу обвинять Калдаса Барбозу в лизоблюдстве. Недовольны, по-видимому, были и церковные власти, во всяком случае, Калдас написал шутливое покаяние, адресованное «Архиепископу-Инквизитору»: «Моим преступлением были песни, если песни могут быть преступлением; но теперь я переменюсь: вместо того чтобы петь, дабы кормиться, я стану кормиться, дабы молиться».

Все же церковь смотрела неодобрительно на эти занятия; один просвещенный епископ, известный своей склонностью к изящной словесности, писал другому священнику: «Я не знаю поэта более вредного для индивидуального и общественного воспитания, чем этот трубадур Венеры и Купидона: это любовное кокетство, это бразильское сюсюканье, вообще эта американская нега, составляющая характер его песен, источает сладострастный аромат Пафоса и Киферы и соблазняет своими ядовитыми приманками воображение юношей и сердца дам. Я восхищаюсь легкостью его дара, богатством его фантазии, разнообразием мотивов, остроумием и изяществом обработки, но ненавижу тему его песен и в еще большей степени манеру, в какой он трактует эту тему»¹⁸.

В 1798 г. Калдас Барбоза собрал свои песни в сборник «Виола Лерено» («Viola do Lereño»). Лерено — аркадийское имя Калдаса, виола — род гитары, инструмент, на котором он обычно себе аккомпанировал. Песни Лерено полюбили и португальцам и бразильцам. Крупнейший знаток бразильского фольклора Луис да Камара Каскудо уверяет, что и сегодня некоторые из стихов Калдаса Барбозы поются в бразильском народе и считаются народными песнями.

Епископ, осудивший песни Калдаса Барбозы, прощательно заметил, что характер этих песен — американский, т. е. бразильский. Хотя Калдас Барбоза последние тридцать лет своей жизни не покидал Старый Свет, юношеской закалки оказалось достаточно: он оставался бразильцем, он не только хранил в памяти мелодии род-

ной земли, припевы и приговоры из народных песен, но сберег и своеобразную эмоциональность бразильцев — мягкую ласковость, пристрастие к уменьшительным словечкам (по-видимому, это епископ и пазывал «бразильским сюсюканьем»), словесным оборотам, подчеркивающим дружескую интимность певца и слушателя.

Калдас Барбоза имитировал два жанра бразильского фольклора — модинья и лундун. Модинья — нечто вроде городского романса, это жанр, родившийся среди городских низов. Более быстрый, с прихотливым ритмическим рисунком лундун — песня-танец. Калдас Барбоза сочинял и грустные модиньи (особенно популярна одна из них — «Я солдат в гарнизоне любви»), и веселые игривые лундуны. Излюбленная тема его песен — превосходство бразильцев во всем, что касается веселья и любви. «Любовь в Бразилии, уж не знаю почему, по самая сладкая» — вот ведущая нота его песен. Бразильская томность, даже бразильская лень, которую часто помнит Калдас, придают любви истинное блаженство: «Ах, нянья, приходи и узнаешь чистую настоящую любовь, любовь нежную и ленивую, любовь бразильца! Здесь, в королевстве, ценят в любви благородство, но гораздо важнее сладость, которой учит природа».

Как следует из приведенного фрагмента, фривольность Калдаса Барбозы обволакивает идейную оппозицию, характерную для всех бразильских аркадийцев: город — природа, метрополия — колония. Бразильское противопоставлено португальскому как воплощение всего естественного, радостного, привлекательного. Нянья — этим просторечным бразильским словом Калдас называет нравящихся ему девушек — идеал женщины в его поэтическом мире. Кто бы мог подумать, поет он в «Лундуне в честь одной приемной бразильянки», что в «Лиссабоне родится хорошенькая бразильяночка. Всякий, кто посмотрит, как она тут танцует, решит, что у ее сердца был учитель оттуда. Ай, дружок! Так это или не так, но ее повадочка бразильская!» Главное в нянья не миловидность, но кокетство, задор, «бразильская повадочка».

Успех Калдаса Барбозы в португальском высшем свете объяснялся и предромантической тягой к экзотике, к фольклору, вполне очевидной на рубеже XVIII—XIX вв., и модой на все простонародное, плебейское, распространившейся в высших классах Испании и Португалии в это время, модой, запечатленной в творениях Гойи. Эта мода, разумеется, связанная с надвигающимся резким сдвигом мироощущения, была в то же время своего рода националистической реакцией на угрозу «французского примера». Как мадридские гранды рядились в «махо» и братались с тореро, так лиссабонские вельможи оспаривали дружбу бразильского гитариста, а лиссабонские дамы подражали нянья. Но, вернувшись в Бразилию, виола Лерено вновь соединилась с народным оркестром, из которого вышла, песни Калдаса Барбозы зазвучали в народном хоре, влились в тот могучий в бразильской поэзии поток, что берет свое начало в фольклоре.

Вышедшие в последние годы XVIII столетия поэтические сборники Т.-А. Гонзаги, М.-И. да Силвы Алваренги и Д. Калдаса Барбозы завершают историю бразильской литературы в колониальный период. В самом начале нового века появляются разрозненные поэтические произведения весьма посредственных поэтов (Соуза Калдас, Э. Отони и др.), повторяющих классицистские клише. В 1808 г. с переездом португальского двора в Рио-де-Жанейро общественная и литературная ситуация в Бразилии коренным образом меняется. Наступает период подготовки и обретения независимости — с этим процессом связаны и глубокие изменения во всей сфере культуры.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Romero S. História da literatura brasileira. Rio de Janeiro, 1953, t. 2, p. 437.
- ² Куриченко Е. И. Три века искусства Латинской Америки. М., 1972, с. 117—118.
- ³ Цит. по кн.: Cândido A. Formação da literatura brasileira, São Paulo, 1959, t. 1, p. 56.
- ⁴ Цит. по кн.: Cândido A., Castello J. A. Presença da literatura brasileira: História e antologia. São Paulo, 1964, t. 1, p. 136.
- ⁵ Цит. по кн.: Castello J. A. A Literatura brasileira: Manifestações literárias da Era Colonial (1500—1808/1836). São Paulo, 1962, p. 129—130.
- ⁶ См.: Cândido A. Formação da literatura brasileira, t. 1.
- ⁷ Цит. по кн.: Cândido A., Castello J. A. Presença da literatura brasileira, t. 1, p. 153.
- ⁸ Цит. по кн.: Cândido A. Formação da literatura brasileira, t. 1, p. 96.
- ⁹ Panorama da poesia brasileira, São Paulo, 1963, t. 1, p. 143. *
- ¹⁰ Cândido A. Formação da literatura brasileira, t. 1, p. 122.
- ¹¹ Gama J. de. Uruguay. Rio de Janeiro, 1855, p. 77. Далее все цитаты из поэмы даются по этому изданию.
- ¹² Цит. по кн.: Castello J. A. A Literatura brasileira: Manifestações da Era Colonial, p. 111.
- ¹³ Ibid., p. 161.
- ¹⁴ Современные лингвисты считают, что Дуран ошибался и слово «Карамуру» в индейском диалекте тупи — название рыбы, водившейся в бухте, где потерпел кораблекрушение Дього Алвареш Коррейя.
- ¹⁵ Cândido A. Formação da literatura brasileira, t. 1, p. 156.
- ¹⁶ Ibid., p. 168.
- ¹⁷ См.: Помбю Роша. История Бразилии. М., 1962; Хазанов А. М. Герои борьбы за независимость Бразилии. — В кн.: Латинская Америка в прошлом и настоящем. М., 1960; Непятев О. Тирадентис. М., 1966.
- ¹⁸ Caldas Barbosa D. Trechos escolhidos. Apresentação de L. da Câmara Cascudo. Rio de Janeiro, 1958, p. 18.

ТВОРЧЕСТВО ТОМАСА АНТОНИО ГОНЗАГИ

Историки бразильской литературы единодушны в признании поэтического творчества Томаса Антонио Гонзаги наиболее полным и художественно наиболее совершенным выражением всех тенденций литературы XVIII в.

Томас Антонио Гонзага (Tomás Antônio Gonzaga, 1744—1810) родился в Португалии, но отрочество провел в Бразилии, где служил его отец. Здесь, в Баии, он окончил иезуитскую коллегию. Отправленный, подобно всем детям зажиточных колонистов, в Коймбрский университет, он проявил незаурядные способности и подготовил к окончанию курса диссертацию «Трактат об естественном праве». Получив ученую степень доктора права, он занимал различные судебские должности в метрополии. Но об этих годах его жизни почти ничего не известно. В 1782 г. он вернулся в Бразилию и был назначен на пост «оувидора» (прокурора) в Вила-Рике.

Начались самые плодотворные годы в жизни Гонзаги. Он пытается влиять на социальную жизнь страны — сохранились его рапорты и петиции королеве, где он обличает злоупотребления и нарушения законности со стороны капитан-генерала (губернатора) Минас-Жерайса Куньи Менезеса. Сохранилось также «Письмо о ростовщичестве», направленное Гонзагой интенданту по золоту. Поводом послужила публичная кампания, развязанная церковью против тех, кто ссужает деньги под проценты. Гонзага — сторонник накопления капитала — считал ростовщичество полезным для общественного благоденствия. Но более всего его возмутило вмешательство церкви в жизнь гражданского общества. Против этого и направлено письмо. Гонзага отвергает всякие ссылки на авторитет и ставит все положения священного писания и церковной литературы, на которые ссылались противники ростовщичества, лицом к лицу со здравым смыслом и требованиями «естественного закона», т. е. человеческой природы, как ее понимали просветители XVIII в. («Естественный закон предоставляет всем защиту их частных интересов, но до того предела, пока это не угрожает праву другого... Природа не требует, чтобы кто-нибудь любил себя больше, чем любит себя другой» и т. п.¹).

Ветхий Завет Гонзага рассматривает прежде всего не как боговдохновенную книгу, но как исторический документ. Вот одно из его рассуждений: «Убедившись, что ростовщичество не противоречит, а скорее согласуется с разумно понятой природой, посмотрим, противоречит ли оно божественному праву, чем бредят уже столько веков теологи. Начнем с Ветхого Завета. Бог действительно запретил ростовщичество в Ветхом Завете, но он запретил его только

израильтянам, как их царь и гражданский законодатель. Сделал он это не потому, что считал ростовщичество противным природе, но потому, что находил его не согласующимся с политическими интересами общества, которое он создавал»².

«Письмо о ростовщичестве» — документ, свидетельствующий о просветительской идейной ориентации Гонзага. Абсолютная секуляризованность его мышления, идеал «разумно понятой природы» и разумно организованного общества на базе «естественного равенства» — вот его исповедание веры в эти годы.

И в колонии, и при дворе Гонзага становится известен как законник и правовед. В Вила-Рике вокруг него собирается интеллектуальный кружок: несколько богатых фазендейро, чиновников, офицеров, местный священник. Особенно близко сошелся Гонзага с Клаудио Мануэлом да Костой и Инасио Жозе да Алваренгой Пейшото. Сблизили их литературные интересы. По-видимому, Гонзага писал стихи еще в Португалии, но из этих ранних опытов почти ничего не сохранилось. Теперь значительно более опытный как литератор и в высшей степени наделенный художественным сознанием К. М. да Коста служит ему наставником и вводит в круг эстетических правил Аркадии. В их дружеской среде устанавливается аркадийский обиход, поэты называют друг друга пастушескими именами: Гонзага — Дирсей, да Коста — Глаусесте. Имя Дирсей избрано Гонзагой не случайно: «Диркеем», или «Диркейским лебедем», был прозван древнегреческий поэт Пиндар, родившийся в Фивах, неподалеку от источника Дирки, бьющего у подножия горы Геликон. Как известно, в греческой мифологии Геликон считался обиталищем муз. Бразильский поэт, назвав себя Дирсеем (португальское произношение имени Диркей), с гордостью подчеркивал, что и он утоляет жажду у источника античной поэзии.

Но поэтом Гонзагу сделала любовь. Он влюбился в молоденькую девушку из богатой семьи Марию Доротею де Сейшас. Роман длился несколько лет, пока Гонзаге удалось расположить к себе возлюбленную и добиться согласия семьи на их брак. За эти годы были написаны все стихи, составившие потом первую часть сборника «Дирсеева Марилия» («*Marília de Dirceu*»), изданную в 1792 г.

Ни у одного поэта его времени биографический подтекст не вторгается столь непосредственно в стихи. Марилия совсем не такова, как условные и бесцветные Низы, Амарилис, Анарды, гуляющие по аркадийским лугам. Историки обнаруживают реальные биографические поводы чуть ли не каждой лиры (так называл свои стихи Гонзага), какой бы отвлеченно умозрительной или условно пасторальной она ни казалась. Так, «Я, Марилия, не волопас убогий» написана в ответ на интриги семьи Марилии, противившейся браку на том основании, что Гонзага недостаточно богат. Разумеется, сейчас гораздо более интересно не это обстоятельство, а этический идеал Гонзага, развернутый в стихотворении. Важно лишь отметить, что, в какие бы эстетические одежды ни облекались переживаемая

Гонзага, какими бы философскими идеями они ни подкреплялись, в его стихах всегда ощутимо живое, подлинное чувство. Это дневник эмоциональной жизни поэта, хотя и зашифрованный кодом принятой в то время эстетической системы.

Свадьба была уже назначена, получено согласие королевы (как видный чиновник королевской администрации Гонзага был обязан испросить согласие на брак), а вместе с ним и назначение на новый пост в Баию — город, где Гонзага провел юность и который он очень любил. Однако именно в этот момент был раскрыт заговор инквизитов и выяснилось, что Гонзага и его ближайшие друзья были участниками заговора. Гонзага должен был стать автором законодательства новой страны и, возможно, ее первым президентом. Вместе с другими заговорщиками Гонзага был арестован, препровожден в Рио-де-Жанейро и почти три года провел в тюрьме на острове Кобрас. В заключении он продолжал сочинять стихи, в 1799 г. они были изданы друзьями Гонзага в Лиссабоне как вторая часть «Дирсеевой Мариили». Впоследствии при новых изданиях сборник Гонзага дополнялся, а в 1811 г. вышла и третья часть, состоявшая из 27 лпг.

Гонзага был приговорен к смертной казни и лишь в день оглашения приговора узнал о помиловании. Он был сослан в Мозамбик. Семья не позволила его невесте последовать за ним. В Мозамбике Гонзага получил должность на таможне, женился на дочери богатого работоторговца, прожил в ссылке почти восемнадцать лет, но нет никаких данных, что он продолжал там литературную работу.

Таким образом, вся активная творческая жизнь Гонзага продолжалась менее десяти лет. Эти годы были как бы взрывом всех его способностей, всех сил. И это же были годы огромной важности для Бразилии — возникновение первого, пусть еще слабого, движения, ставившего себе целью ликвидацию колониальной зависимости, формулировавшего, пусть еще нерешительно и неполно, общенациональные, демократические требования.

Первая часть «Дирсеевой Мариили», законченная поэтом до его ареста, в 1789 г., хотя опубликованная несколькими годами позже, состоит из посланий к Мариили³. Обращение, присутствие в стихе собеседника, слушателя характерно для поэзии XVIII в. Но стихи Гонзага писались как обращения к реальной, возлюбленной по вполне конкретным поводам (ревность, обида, слухи) или же просто для того, чтобы выражением своей пылкой любви, картиной счастливого будущего склонить девушку к ответному чувству. Личный импульс сливается с требованием поэтики классицизма.

Лпры первой части соответствуют нормам Аркадии. Стиль Гонзага лишен всяких пережитков барокко, еще уловимых в стихах К. М. да Косты. Гонзага не прибегает ни к каким стилистическим фигурам, синтаксически его фраза всегда построена ясно и просто. Эмфаза достигается введением рефренов или повторами, что сближает его стих с фольклорным. Не употребляет Гонзага архаических

и полузабытых слов, латинизмов. Единственные тропы в его стихах — не столь уж многочисленные мифологические сравнения и аллюзии. Но во многих лирах и вовсе не упоминаются ни Венеры, ни Купидоны, ни Эндимионы.

Большая часть лир первого сборника выдержана в духе пасторальной традиции. Как в маскарade, поэт набрасывает на себя легкий, не скрывающий вовсе его лица пастушеский костюм. В лире 21 рассказывается о зарождении чувства после первого знакомства с девушкой, о странном, певедомом раньше поэту смятении, которое овладело им. «Раньше я веселился, даже проводя время с самыми грубыми волопасами, а сейчас я скучаю в обществе самого любезного из наших пастухов» — эти строки, очевидно, рисуют поведение Гонзага в светском обществе Вила-Рики в первые месяцы его влюбленности. Другие подробности более инсказательны — «Я забываю, что пора выводить стадо к ручью», «Рассудок мой, Марилиня, в таком смятении, что я направляю плуг в уже вспаханную борозду» — и более соответствуют реалиям сельской жизни. Свой дом и дом Марилини поэт всегда именует хижинами.

Однако далеко не всегда Гонзага соблюдает пастушеский антураж. Во многих лирах он сводится только к именованию Марилини «милой пастушкой», а сюжет стихотворения целиком строится на описании чувства. Но нередко пастушеский маскарad оказывается удобным и даже необходимым для воплощения важных и дорогих Гонзаге идей.

Главной реальностью пастушеской жизни и соответственно основной образности пасторального жанра является природа. Если Гонзага хочет показать, как меняется душа, пережив несчастье в любви, он делает это через пейзаж. Пастух возвращается в родные места, и ему кажется, что все тут переменилось: высох ручей, река как будто сменила русло, эхо замолкло, словно устало отвечать, и т. п. Лишь к последней строфе он догадывается, что места остались прежними, но он смотрит на них иными, грустными глазами. Если поэт жалуется на жестокость любимой, то он начинает со ссылки на природу, наделившую всех зверей оружием для защиты. Если он описывает красоту возлюбленной, то ее голос кажется ему благозвучнее, чем рокот пенных струй водопада или шум листвы под ласками ветра, а ее губы манят сильнее, чем пчелу цветок, полный душистого сока.

Однако природа у Гонзага не только прекрасная — она разумная, мудрая. Эпитет «мудрый» чаще всего прилагается к природе. Замечательны в этом смысле лиры 25, 28 и 39. В них Гонзага склоняет возлюбленную к любви, ссылаясь на требования и уроки мудрой природы. Он призывает ее внимательно поглядеть вокруг: птицы вьют гнезда и поют, привлекая подруг, любят друг друга рыбы в море и даже ядовитые змеи. «Вся природа любит, неужели одна только Марилиня хочет ускользнуть от этого закона?» Идея, что любить можно научиться, созерцая природу и осмысливая ее законы, может

прийти в голову убежденному рационалисту. Красота в понимании Гонзага — это разумность, естественный ход вещей, соответствие требованиям природы. Не в дидактической поэме, а в лирических стихотворениях прокламирует Гонзага свой научный натурализм. Дирсеей приглашает Марилию «поразмышлять об истинной красоте, какую являет нам во всем живая природа», и далее разворачивает картины материинства в животном мире как проявления естественного закона.

В следовании естественному закону поэт и видит красоту жизни. Чувства, которые он воспевает, представляются ему присущими природе человека. Самые возвышенные переживания тесно связаны с природной жизнью тела. Если в поэзии барокко тело и дух, чувственность и возвышенная любовь находятся в противостоянии, то в стихах Гонзага царит понимание единства чувства и тела. Эта мысль пронизывает анакреонтические стихи Гонзага. В лире 38 весьма выразительно описано стареющее тело и вывод делается тот, что наслаждение в молодости не только желанно, но необходимо, разумно, согласно с природным порядком.

Таким образом, природа для Гонзага — это не только прелести сельской жизни, не только «общие места», как это представлялось португальским теоретикам пасторального жанра. Природа — это огромное целое, включающее в себя человека и живущее по определенным, познаваемым разумом законам. Такое понимание природы значительно шире и глубже того, что свойственно обычно пасторальной поэзии. Гонзага использовал пастораль для воплощения философской концепции нового времени.

Не менее интересно и существенно переосмысление, которому подвергает Гонзага пасторальную условность в том, что касается этического идеала. Пасторали изначально присуще воспевание беззаботности, неприхотливости, простодушия, чистосердечности отношений. У Гонзага этот общечеловеческий идеал обретает более конкретные социальные черты:

Я, Марилия, не волопас убогий
и за чужими не хожу стадами,
мне лед вершин не обжигает ноги,
и солнце не палит меня лучами.
Тружусь я на своей земле; питают
меня оливы, лозы винограда,
даруют мне плоды деревья сада.
и овцы мягкой шерстью одевают.

Перевод И. Тыманюлой

Этот зачин одной из программных лир Гонзага можно воспринять как апологию частной собственности, весьма уместную в сочинениях убежденного защитника «естественного права». Но дальше следует оговорка: «... нету страсти во мне к богатству, что владеет миром...».

Гонзага во многих лирах раскрывает перед Марилией свои взгляды на жизненные ценности. «Не сетуй! Не жить тебе в замке высоком, нет у тебя ни коней, ни кареты...» — такое будущее он готовит своей жене. Его цель — не богатство, но Горациева «золотая середина», умеренность, обеспечивающая довольство и независимость. Так же, как богатство, осуждает он власть, бранную славу, всех Александров и Цезарей мира. «Героем быть, Марилия, не значит сжигать империи... А быть героем — значит жить по чести...» Следовать стезею правды, иметь чистую совесть — вот к чему должен стремиться человек.

Гонзага не только в пасторальных стихах проводит антитезу богатство — спокойная жизнь и доброе имя. В одном сонете он прямо формулирует свои нравственные представления от собственного лица — Томаса Антонио Гонзага, судейского чиновника Вила-Рики. Сонет был написан в 1787 г., когда пришло известие о назначении Гонзага в Баию (сонет не включался в «Дирссеву Марилию», а был опубликован посмертно в 1811 г.). Гонзага прощается с Вила-Рикой, выражая надежду, что он оставит по себе добрую память. Почему? Он был справедлив, радовался, когда мог спасти невинного, и сожалел, наказывая виновного. Он не собирал в «железных сундуках» золото. Наконец, «на улице я обращался со всеми, как с равными».

Семейная идиллия — вот к чему направлены помыслы поэта. Сопласная жизнь до самой смерти — это он обещает возлюбленной, эта тема — долгая и счастливая жизнь вдвоем, которая дороже всех тронов и богатств мира, — варьируется в его стихах бесконечно. И опять в одном из стихов (лира 54) он отбрасывает пасторальный маскарад и прямо говорит о том, как он, вполне конкретный человек, представляет себе житейское счастье:

Ты увидишь, как я за широким столом читаю
запутанных дел судебных огромные горы,
увидишь, как долго я толстые книги листаю
и разрешаю споры.

И покуда стараюсь постичь содержание каждого иска,
Ты истории мудрой изучишь дела и уроки
И будешь читать в этой комнате, где-нибудь близко,
Поэтов певучие строки.

Перевод И. Тютюновой

Этический идеал Гонзага — культ семьи, глубоких и прочных чувств, умеренной и достойной жизни, чистой совести — сближает его с сентиментализмом и даже с просветительским реализмом XVIII в. Нет дашных, чтобы говорить о каких-то конкретных влияниях, но моральная атмосфера стихов Гонзага именно такова.

Некоторые бразильские исследователи причисляют Гонзагу к эпохе рококо, уверяя, что в его стихах царит та же обстановка, что и на картинах Ватто и Фрагонара, в комедиях Мариво и ро-

мане Кребийона-сына⁴. Такое суждение представляется петочным и натянутым. Дирсей и Марилия не походят на изящных вертопрахов Ватто. Скорее можно было бы говорить об известной общности Гонзаги и Парни — их объединяет погруженность в оттенки взаимоотношений любящих, радостная чувственность, анакреонтические мотивы.

Но и тут ощутимы серьезные различия. В двух анакреонтических лирах Гонзаги поначалу развивается философия радости, чувственности, по тут же делаются поправки, очищающие и облагораживающие этот призыв. Если в первой из этих лир смысловое ударение падает на строки: «Украсим наши волосы цветами и ложе сделаем в траве душистой. . .», то во второй блаженством оказывается долгая жизнь подле любимой. Лишь этот нерушимый союз скрашивает приход старости, одряхление, жизнь, лишенную плотских радостей. «И так покорно около тебя спесу я все угрозы и пытки времени, которых нет жестооче. . .».

Не менее различно отношение к природе. Если даже не касаться тех стихов Гонзаги, где герой и его возлюбленная появляются не на фоне условного пейзажа, а в реальной обстановке (например, в рабочем кабинете Гонзаги), если ограничиться только теми лирами, где Дирсей и Марилия окружены идиллическим аркадийским пейзажем, то все-таки функция этого пейзажа в поэтике Гонзаги несколько иная, чем у Парни. Сравним строфу лиры Гонзаги со строками одной из знаменитых элегий Парни:

.. Там взор потупленный назначил мне свиданье
В зеленом сумраке развесистых деревьев,
Где льется в воздухе сирен благоуханье
И облако цветов скрывает свод небес.
Там ночь ненастная спустила покрывало,
И страшно загремел над нами ярый гром;
.....
Напрасно! Ты была в объятиях моих
И к новым радостям ты воскресала в них!⁵

«Мценск», перевод К. Батюшкова

А у Гонзаги:

По лесу прогуляться утром ранним,
Марилия, пойдем рука с рукою;
И в жаркий полдень на лесной поляне
В тени прохладной отдохнем с тобою;
.. Не буду я с другими пастухами
бороться, петь и бегать под откосы,
ромашки дикие тебе вплету я в косы,
стволы дерев я распишу стихами.

Перевод И. Тышляковой

Природа у Гонзаги не только фон, идеально соответствующий настроению любовников, и не только немой свидетель любовных

уток. И в его стихах трепещет вскрываемая чувственность (которую несколько скрадывает цитируемый перевод), но главное все же — спокойная (в отличие от бурной и короткой страсти героев Парци) идиллия, и природа — важнейшее слагаемое этой идиллии. Подражание природе как программа жизни — в этом можно услышать отзвуки руссоистской пасторали. Потому и интонации стихов Гонзаги более серьезные, сдержанные, медлительны, ему в общем несвойственны легкая грациозность и прощичность.

Более верным представляется утверждение бразильского литературоведа А. Кандидо, что в поэзии Гонзаги происходит «преодоление рококо»⁶. Возможно, изящный, сладостный и лукавый мир рококо и сохранял некоторое обаяние в глазах Гонзаги, но бесспорно, что его этические и эстетические представления в зрелую пору творчества тяготели к иному полюсу.

Пейзаж во многих лирах Гонзаги откровенно условен. Что это за долины, где «на ласковом солнце пасутся стада», где находятся эти тенистые рощи, тихоструйные ручьи? В Бразилии или в сказочной Аркадии? Но совсем другим предстает окружающий героев мир в тех лирах, которые слагаются не от имени пастуха Дирсея, а от собственного имени поэта. В первой части таких лир немного, но они особенно важны. В двух последних стихотворениях сборника Гонзага описывает возлюбленной все, что она увидит во время их свадебного путешествия в Баию, и позже — в Португалию, где жил отец Гонзаги. Юная девушка страшилась дальних путешествий по морю, и поэт стремился увлечь ее рассказом о чудесном зрелище, которое ждет ее в плавании. И это зрелище — волны, пена которых рисует на горизонте причудливые фигуры; работа матросов; огромная рыба, которую крючок вытягивает на воздух за разорванную пасть; появляющиеся вдали башни Мафры; португальский лодман, поднимающийся на борт судна, — все это описано совершенно точно и без малейшей условности (если не считать мимоходом упоминаемых Нептуна и Фетиду).

Но особенно замечательна в этом смысле уже цитированная выше лира 54, в которой Гонзага описывает свою будущую жизнь с молодой женой. Эта лира начинается строфами, говорящими о тех тяготах житейских, которых Марилия не узнает, ибо ее ждет небогатое, но достойное и беспечальное существование. Картины, возникающие перед глазами поэта, поразительны по пластической четкости, а главное — по социальной конкретности деталей:

Ты не увидишь, Марилия, сотню рабов усталых,
таскающих гравий и комья земли плодородной
на рудничных колодцах в окрестных скалах,
со дна реки плодородной.

Не увидишь, как негры прилежно сгибают спины.
От тяжелого шлиха густой песок отделяя,
покуда не вспыхнут в воде золотые крупинцы,
на дне лотка оседая.

Не увидишь, как листья табачные с их ароматом,
завернув, собирают пахучею массой сухою,
и как сок тростниковый по колесам зубчатым
сладкой течет струей.

Перевод И. Тыняновой

Тут уж не встает вопрос, где, в какой части света это написано. В нескольких строфах представлена чуть не вся современная поэту Бразилия: основные промыслы и занятия ее населения и даже ее социальная структура (усталые рабы-негры).

Если вспомнить, что примерно в те же годы К. М. да Коста работал над заключительной песней поэмы «Вила-Рика», где также изобразил различные формы труда жителей Минас-Жерайса, то становится ясно, что поэтическое освоение материального бытия бразильцев было осознанной творческой задачей минасской группы поэтов. Этому есть и еще более убедительное доказательство.

В 1835 г. была найдена и опубликована большая сатирическая поэма под заглавием «Чилийские письма», написанная в Вила-Рике в 1783—1786 гг., т. е. тогда же, когда там жил и работал Гонзага. «Чилийские письма» — сатира на капитан-генерала Минас-Жерайса Луиса да Куньи Менезеса, выведенного в поэме под именем Фанфарона Менезио, губернатора Чили. Поэма написана в форме посланий чилийца Критило к его другу Доротеу. Псевдоним Критило долго оставался нераскрытым. Установлению авторства поэмы посвящена большая литература. Текст «Чилийских писем» был сопоставлен со всеми сохранившимися деловыми бумагами Гонзага, ожесточенно боровшегося за смещение губернатора-казнокрада, и с «Дирсеевой Марилией». Было обнаружено множество совпадений, как смысловых, так и стилистических. В настоящее время можно считать доказанным, что автором «Чилийских писем» был Гонзага, возможно, в сотрудничестве со своими друзьями и единомышленниками Клаудио Мануэлом да Костой и Алваренгой Пейшото.

Бразильские исследователи, главным образом Мануэл Родригес Лапа⁷, внимательно изучили представления автора поэмы о природе и государстве, богатстве, знатности («генеалогия пустая»), церкви. Эти взгляды вполне совпадают с теми, что выражены в первой части «Дирсеевой Марилии», и с полным на то основанием могут быть квалифицированы как просветительские. Стоит только добавить, что в прологе к поэме, роль которого восполняет письмо, якобы направленное Доротеу к Критило, автору поэмы, утверждается значение поэзии как средства просвещения людей: «...сила правды, бичуя одного, казнит и прочих». Просвещенное человечество, оптимистически предсказывает поэт, «освободившись от ига тяжкого, воспрянет к свету...».

Однако художественное своеобразие «Чилийских писем» пока остается неизученным. С. Ромеро, автор классического труда по истории бразильской литературы, законченного еще в 1888 г., рас-



Томас Антонио Гонзага

сма­три­вал «Чи­лий­ские пи­сьма» как про­ио­комиче­скую поэ­му, обыч­ную для са­ти­ры XVIII в. Та­кой взгляд и ус­та­но­вил­ся в бразиль­ском ли­те­ра­ту­ро­ве­де­нии. Но при срав­не­нии «Пи­сем» с евро­пей­скими об­раз­ца­ми про­ио­комиче­ской поэ­мы об­на­ру­жи­ва­ют­ся су­ще­ствен­ные от­ли­чия поэ­мы Гон­за­га, тре­бу­ю­щей со­всем иных ли­те­ра­ту­ро­ве­дче­ских оп­ре­де­ле­ний.

Вна­ча­ле поэ­ма ка­жет­ся са­ти­рой на гу­бер­на­то­ра. Вы­смеи­ва­ют­ся его внеш­ность и пеле­ные ма­не­ры, глупость и са­мо­ду­рство. Но по­сте­пен­но за ним вы­сту­пает це­лая тол­па па­ра­зи­тов: лю­бим­чи­ки гу­бер­на­то­ра, хищ­но хва­та­ю­щие вы­год­ные долж­но­сти, пред­се­да­тель се­на­та, вы­мо­га­ю­щий у горо­жан де­нь­ги на ус­трой­ство сме­хо­твор­ных

празднеств в честь женитьбы португальского инфанта, какой-то офицер, который «был только жалким прапорщиком и жил на свое маленькое жалованье, но вот он стал надзирателем в тюрьме, и он уже покрикивает, он ссужает деньги, у него есть уже дома, и богатая мебель, и утварь».

Описание псевдогероических деяний губернатора и его тусклой свиты сменяется изображением общественных событий: продажи откупов, деррамы. Открывается картина взяточничества, охватившего весь колониальный аппарат. Поэт клеймит всеобщую продажность в сатирическом тоне откупщику, сопровождающемся рефреном: «Почему же тебе все удастся, мой Силвейрньо? Потому что ты больше всех тратишься и посылаешь подарки». Поэма Гонзаги отличается гораздо более широким охватом действительности, чем обычная ироникомическая поэма. Здесь подробно освещены разные стороны колониальной жизни: налоговая политика и охота на беглых негров, организация армии и откупов. Многие сцены «Чилийских писем» (постройка тюрьмы и экзекуции над неповинными людьми) таковы, что их трудно представить в ироникомической поэме. У Гонзаги же они не являются исключением, а, наоборот, наиболее характерны для всего образного строя поэмы. Выводы из таких сцен автор делает с риторической прямоотой, прибегая к патетическим обличениям и проклятиям. Идеиная устремленность автора раскрывается без иносказаний, без всякой пародийной оболочки, которая всегда отличает ироникомическую поэму. Режим, против которого направлены «Чилийские письма», был еще силен. Историческая обреченность его еще не стала настолько очевидной, чтобы вызывать торжествующий смех. Отсюда драматизм, пронызывающий сатиру «Чилийских писем».

Лишь в нескольких «письмах», где речь идет, например, о въезде Фанфарона Менезиу в город или об его похождениях, господствует стихия юмора. В остальном поэма отнюдь не носит беззаботно комического характера. Реальные противоречия, могущие быть источником комического эффекта, у Гонзаги прежде всего выявляют свой внутренний трагизм. Первым государственным деянием нового губернатора становится постройка новой тюрьмы, роскошного здания с бесчисленными архитектурными украшениями. В этот дворец сажают беглых негров, не знавших в жизни ничего, кроме жалких хижин. Трагизм явно преобладает в этом эпизоде над комизмом. Другой пример. Мулату-флейтисту, у которого умерла жена и которого губернатор под страхом тюрьмы заставил играть на празднике, губернатор щедрым жестом протягивает пакет. Вскрыв его, мулат находит там не деньги, которыми он мог бы заплатить за похороны, а... леденцы. Оказывается, губернатор увлекается медициной и узнал, что слезы вызывают першение в горле, а леденцы помогают при кашле. И так во многих эпизодах «Чилийских писем» комическое переплетено с драматическим, смех полон горечи.

Другая отличительная особенность сатиры «Чилийских писем» —

построение сюжета. В прокомическом поэме современность всегда предстает в облачении либо пародийно-исторического (как в «Орлеанской девице»), либо пародийно-героического (как в «Похищении локона» А. Пола) сюжета. Сюжет «Чилийских писем» неукоснительно соответствует ходу реальных событий. Комментируя текст поэмы, М. Родригес Лапа установил, что каждый эпизод вплоть до мелких деталей основан на действительном событии и точно передает его рисунок. Эта фактическая буквальность порождает необходимость в особых средствах сатирической характеристики, раскрытия отношения автора к изображаемому. Гонзага использует традиционный для сатиры XVIII в. прием — развернутые сравнения, образующие второй, комический план происходящего. «Видел ли ты, Доротеу, что творится в монастыре отцов-францисканцев, когда наступает час ужина? Не проходил ли ты мимо дома богатого колониста, когда оттуда выходит пышный погребальный кортеж? Вот то же творится и перед дверью нашего управителя в дни аудиенций». В первый день своего правления губернатор приказывает освободить всех преступников: «Тот, Доротеу, кто не свят, но хочет святым казаться, делает гораздо больше, чем люди, которые следуют святыми дорогами правды. Он бросается в церкви на колени, складывает крестом руки, целует землю, кланяется, закатывает глаза, заставляет себя плакать, вздыхать, бьет себя в грудь и всячески гримасничает, когда видит, что на него смотрят». Такого рода сравнений особенно много в главах, повествующих о похождениях Фанфарона Менезио или неразумности его правления, т. е. в эпизодах, которым поэт хочет придать характер прокомический в точном смысле слова. Всегда реалистически конкретные, эти сравнения образуют как бы реалистическую основу сатиры Гонзаги. Но этот второй план исчезает там, где смех уступает место негодованию. Здесь обличительный пафос выражается прямо, через классицистскую риторику инвектив.

В «Чилийских письмах» представлен конфликт между народом и плохим управителем. На деле это кризис всей системы колониального управления. И хотя поэт обрушивается главным образом на местные власти и знать и с осторожностью умалчивает о метрополии, иногда он как будто не может удержать вырывающихся жалоб и высказывает сокровенные мысли:

Несчастлив, Доротеу, обитатель
Далеких и заброшенных колоний!
Народ здесь стонет, но его стенанья
Не могут, милый друг, дойти до трона.
А если и дойдут, случится с ними
То, что случается во время шторма:
Большие корабли с волнами спорят,
А легкие челны глотает бездна...

Перевод Н. Тышневой

Итак, в «Чилийских письмах» современная действительность взята так широко, с такой точностью и серьезностью реалистического описания, с такой подчеркнутой драматичностью, что это помещается в рамки прокомической поэмы. Это было то самое обращение к современной жизни, которое в других литературах создало реалистический роман Просвещения. Бразильская художественная проза тогда еще практически не существовала, прозаическая традиция в португальской литературе, на опыт которой мог бы опереться Гонзага, также была очень слаба. Конечно, по историческим условиям, по степени социальной зрелости (вернее, незрелости) общества бразильская литература еще не могла так показать поведение человека в современном мире, разработать типологию характеров, как это сделано в европейском просветительском романе. Но «Чилийские письма» и созвучные им лирические стихи Гонзаги играли в бразильской литературе ту же историческую роль, что просветительский роман в европейских литературах.

Арест и тюремное заключение круто повернули творческую судьбу Гонзаги. Естественное и плавное движение его поэтической мысли оборвалось. Душевное потрясение, горчайший личный опыт внесли в его поэзию совсем новые мотивы.

В тюрьме Гонзага пишет лихорадочно много. Вторая часть «Дирсевой Марилии» лишь на несколько стихотворений меньше первой части, складывавшейся долгие годы на свободе. Творчество скрашивало Гонзаге месяцы заключения и изнурительных допросов. Но, кроме того, он видел в стихах еще одно средство защиты. Хитроумный законник, он сам составил свою защитительную версию и настаивал на ней не только во время допросов, но и в стихах. Стихи Гонзаги цензуровались, прежде чем попасть в руки его родных и друзей. Некоторые строфы были восстановлены по разысканным позже (уже в XIX в.) нецензурованным спискам. Так, из одного стихотворения была выброшена строфа, где упоминался судья Торрес, руководивший следствием по делу инконфиденгов, который «коварно и ловко допрос мне чинит». В другой лире (лира 88) была исключена строфа о слепоте и произволе фортуны: «Тому, кто не обладает ни добродетелью, ни талантами, она дает в руки скипетр, а в бедной колыбели вырастает душа, достойная трона». Очевидно, эти строки были сочтены оскорблением королевского величества. Зная, что его бумаги попадают в руки тюремщиков и судей, Гонзага рассчитывал, что и стихи могут сыграть известную роль в доказательстве его невиновности. Отсюда многочисленные заявления о невиновности, о том, что он жертва клеветы, намеки на то, что богачи Вила-Рики мстят ему за справедливое нелицеприятное суждение, постоянные заверения в том, что единственным тропом, на который он покусался, было сердце его возлюбленной. Одну из лир (№ 64) бразильские критики назвали рифмованной хроникой процесса. Гонзага в ней опровергает улики обвинительного заключения и излагает свою версию. Он отрицает существование заговора (чему

не надо придавать большого значения, памятуя, что это было написано специально для судей), уверяя, что весь заговор был выдумкой одного безумца, Тирадентеса, порождением его воспламененной фантазии. Однако, поскольку эта фантазия была явно беспочвенна, Гонзага призывает власти быть снисходительными к «бедному безумцу» и объявить его слабоумным, вместо того чтобы судить.

Доказательства и уверения в своей невинности составляют лишь поверхностный слой стихов второй части. Самое же глубокое и самое значительное в них — это лиризм, весьма отличный от лиризма первой части «Дирсеевой Марилии».

Пасторальный маскарад появляется всего в трех-четыре лирах второй части. Он всегда отнесен в прошлое как воспоминание о незабвенных счастливых и спокойных временах, противопоставленных настоящему. Разумеется, полностью исчезают мотивы любовной игры, радостной чувственности. Начиная лиру 77 строкой «Я был, Марилия, не волопас убогий», почти буквально повторяющей зачин одной из программных лир первой части, Гонзага как бы резюмирует свои моральные принципы и подтверждает верность прежним идеалам. Здесь «небольшая отара», «простое овчинное одеянье», прогулки по лесу, вечера в окружении детей у костра и другие тихие прелести пастушеской жизни служат знаками нравственного идеала: скромного достатка, неприхотливости, семейной идиллии, чистоты и прочности чувств, жизни на лоне природы, вдали от суеты столиц.

Но, не надеясь на осуществление своего жизненного идеала, узник редко обращается к воспоминаниям. Отступает он и от требований и условностей эстетической системы, прежде для него важной. Поэт часто забывает о пастухах и их хижинах. Так, очаровательная лира, в которой Гонзага просит птичку полететь к его возлюбленной, выдержана в стиле народной песни (размер, повторы, традиционное описание красоты возлюбленной). Но, объясняя птичке, куда ей лететь, Гонзага забывает о «селении» и указывает «точный» адрес Марилии: «Лети прямо к Вила-Рике, минуя красивый мост, минуя второй мост, а напротив третьего моста ты увидишь богатый дом».

Точно воссоздает поэт приметы тюрьмы: сырые стены, копать, которая заменяет узнику чернила, судья, ведущий допрос, звяканье ключей, луч света, который на миг проникает в камеру, когда входит тюремщик. Грустно перефразирует поэт свои старые анакреонтические стихи, описывая возлюбленной свой сегодняшней облик: поредели, поседели кудри, побежали по щекам морщины, не разгибаются плечи, но не годы согнули его, а «несчастная судьба». Вот на этой своей личной судьбе и сосредоточен поэт — он ощущает себя одиноким, окруженным злобным и враждебным миром. Ему готовят отравленное питье, его ждет палач, «молнии ливнем струятся над моей головой». Несколько раз возникает один и тот же образ — бурного моря, грозящего гибелью утлой лодке. Одиноким корабль —

человек, ярящееся море — мир, злые его законы. В этом единоборстве поддержать человека может только его внутреннее богатство — уверенность в своей правоте и любви.

«Уж небеса разверзнуться готовы; моя душа смятением объята». Смятение, боль души одинокого и страшящегося своей участи человека — самая яркая тема тюремных стихов Гонзага. Для передачи этого смятения, борения страха и надежды Гонзага вводит образы сна, видений. Это не те вещи сны, которые видели героини Гамы и Санта-Риты Дурана, — упорядоченные, точно соответствующие исторической реальности сны-хроники, сны-отчеты о будущем. Сны Гонзага, бредовые видения, сны-опасения чужды классицизму. Внутренняя жизнь героя становится противоречивой, разрывается между двумя полюсами: «И чем острее страдаешь, тем я различаю ясней знакомого смеха звучанье...». Душевная жизнь обнаруживает мгновенные переходы в самые противоположные эмоциональные состояния. Видения, являющиеся поэту, ужасны, они протоняют «скорбный покой», которым он живет в яви:

Оборачиваюсь — и вижу
снова образы с разных сторон:
городская огромная площадь,
посредице помост возведен;
вот и дыба, и крест для пыток,
и топор палача наострен.
Покрываюсь я холодным потом,
и колени мои дрожат,
и в бреду я пытаюсь тщетно
прорваться сквозь этот ад...

Перевод И. Тыняновой

Только воспоминание о любимой, ее образ «гонит мой печальный, безумный бред».

В другие минуты, наоборот, во сне или в грезах наяву приходят светлые картины свободы и счастья, горько контрастирующие с пробуждением. Одно из самых замечательных стихотворений, лира 60, пачинается словами: «На ложе лягу, жесткое, как камень». Во сне «во мгле тюремные утонут нары» и поэту привидится его будущее, каким оно должно было быть, если бы не арест. Картина исполнена удивительной реальности деталей. Вот поэт по старинному обычаю вышивает свадебный наряд для невесты, вот они возвращаются после венчанья и подходят к ложу, над которым лепные купидоны разбрасывают цветы, вот садятся на корабль и подплывают к Баии, и толпа людей у пристани восторгается красотой путешественницы... «Но... „Слушай!“ часовой кричит уныло, другой уныло „Слушай!“ отозвался. Я просыпаюсь...».

В этой лире с особенной остротой воплощена противоположность сна и действительности, мечты и убивающей ее реальности. Великолепно найденная деталь — протяжный крик часовых «Слушай!».

Одной этой деталью Гонзага обгоняет свое литературное время и соприкасается с поэзией грядущего столетия.

Смятение, мучительная борьба с враждебностью внешнего мира и собственными страхами разрешается одной темой — темой личного стоицизма. Гонзага поднимается тут до образов монументальных: «Я деревом стал и скалою во власти ветров и морей. . .». Человеку неоткуда ждать помощи: «. . . напрасные вздохи шлю я глухим богам!» Он может и должен рассчитывать только на свои силы. Эта мысль овладевает Гонзагой и диктует ему поразительно чеканные формулы, известные ныне с детства любому бразильцу: «Сердце мое необъятнее мира. . .» или «С какою не справится болью такая душа, как моя?».

Сердце, которое больше, необъятнее целого мира. Образ полон того преклонения перед человеческой индивидуальностью, перед неповторимой ценностью отдельной личности, которое связывается в нашем сознании с романтической поэзией. Именно этой погруженностью в свою личную судьбу, этим утверждением ценности одинокой личности замечателен лиризм второй части «Дирсеевой Марии». В лирах первой части поэт передавал свои чувства как бы обобщенными, поднятыми до общезначимости. Личный, биографический подтекст был скрыт под эстетической конструкцией, одет то в более плотные, то в полупрозрачные одежды. Но все-таки поэт скорее рассуждает о чувствах, обращается к собеседнику, к слушателю. Вместо непосредственности излияния — рассуждение, часто с морализаторским оттенком. Внутренний мир поэта предстает в стихе упорядоченным, дисциплинированным, сведенным к одному чувству или одной мысли, спокойно и последовательно развивающимся. В лирах второй части внутренний мир раскрывается более непосредственно — исчезают (в большинстве лир) эстетические условности и средоточения, реальный человек чувствует и страдает в реальной и притом неповторимо индивидуализированной обстановке. Жизнь его души предстает разорванной, кризисной, в метании между полюсами — отчаянием и гордым спокойствием. Во всем этом, бесспорно, ощутимы предромантические тоны. Классицизм выделял из непосредственного индивидуального чувства нечто общезначимое, поучительное. Отказ от стилизации, появление элементов непосредственного самовыражения, воссоздание, хотя бы в зачаточной форме, стихийного, не сведенного к рационалистическим антитезам душевного хаоса — все это указывает на преодоление классицизма и на старательной традиции, на движение к новому методу.

Разумеется, это было только намечавшееся движение. И во второй части «Дирсеевой Марии» еще много дискурсивности, апология индивидуальности часто оборачивается вполне классицистской проповедью стоицизма, разумного терпения и веры в благой закон природы. Но во многих, притом лучших, лирах второй части уже бьется пульс лиризма, привлекающего не дидактической рассудительностью, но искренностью и взволнованностью.

Творчество Гонзаги заставляет говорить о классицизме, о влиянии эстетики Аркадии и пасторальной традиции, об элементах сентиментализма и просветительского реализма и, наконец, о предромантических мотивах. XVIII век во всем мире был как бы идейным перекрестком, где встретились противоположно направленные потоки, образуя бурные идейные водовороты. Тем более неизбежно было это в такой стране, как Бразилия. Крайняя незрелость бразильского общества не позволяла художнику нащупать тот путь, которым уже шли передовые литературы европейских стран. Для бразильского писателя возможны были пока лишь попытки освоения, приспособления к национальной действительности уроков, почерпнутых извне. Но были и стихийные паходки, когда вне иноземных влияний в творчестве талантливых художников появлялись черты, типологически сходные с теми, что выкристаллизовывались в те же примерно годы в европейских литературах. Так, предромантические мотивы в лирике Гонзаги, очевидно, продиктованы не влияниями, а личным опытом поэта.

Хотя в творчестве Гонзаги сочетаются в разных пропорциях элементы разнородных художественных систем, мы не ощущаем в его стихах эклектического смещения черт. Все объясняется не только талантливостью и искренностью поэта, но и единой идейной основой и стилистической определенностью стиха. Это предопределило успех поэзии Гонзаги. Некоторые его лиры поют в народе. «Дирсеева Марилия» выдержала 47 изданий в Бразилии и Португалии и 9 изданий за границей (на английском, немецком, французском, итальянском, испанском и русском языках). Одно из стихотворений Гонзаги перевел на русский язык А. С. Пушкин («С португальского») ⁸.

Бразильские ученые придают особое значение тому факту, что творчеством Гонзаги и его товарищей бразильская литература приобщилась к движению мировой литературы. «Огромной заслугой поэтов нашей Аркадии, и великих и малых, было стремление довести до нашей родины интеллектуальные темы и художественные стили европейского Запада, тем самым придав нашей литературе потенциально мировой характер раньше еще, чем она осознала свою национальную индивидуальность» ⁹, — пишет литературовед Ж. А. Кастелло. Конечно, приобщение к мировому литературному процессу было жизненно необходимым для не вышедшей еще из младенчества литературы, и каждый шаг на этом пути был ее достижением.

Но важно видеть и другую сторону: в творчестве поэтов конца XVIII в., и Гонзаги прежде всего, происходило уже становление бразильской литературы как национальной литературы, как отражения жизни нации и выражения ее самосознания. Впереди эпоха романтизма, когда национальная самобытность прокламируется и созидается. Поэзия Томаса Антонио Гонзаги — преддверие этого решающего для формирования национальной литературы этапа.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Gonzaga T. A. Obras completas*. Rio de Janeiro, 1957, t. 2, p. 160.
- ² *Ibid.*, p. 162.
- ³ Стихотворения Гонзага в русском переводе даются по кн.: *Gonzaga T. A. Лиры. Чилийские письма* / Пер. И. Тыняновой. М., 1964. Стихи, не вошедшие в это издание, цитируются в подстрочном переводе автора главы.
- ⁴ См.: *Coutinho A. Introdução a Literatura no Brasil*. Rio de Janeiro, 1976, p. 138.
- ⁵ См.: *Батюшков К. Сочинения*. М.; Л., 1934, с. 69.
- ⁶ *Cândido A. Formação da literatura brasileira*, t. I. São Paulo, 1959, p. 118.
- ⁷ *Rodríguez Lara M. As Cartas Chilenas*. Rio de Janeiro, 1958.
- ⁸ См.: *Алексеев М. П. Пушкин и бразильский поэт*. — Науч. бюл. ЛГУ, 1947, № 14/15.
- ⁹ *Cândido A., Castello J. A. Presença da literatura brasileira*, São Paulo, 1964, t. 1, p. 130.

ЛИТЕРАТУРНЫЕ СВЯЗИ ИБЕРИЙСКОЙ АМЕРИКИ И РОССИИ В XVI—XVIII ВЕКАХ

Первые сведения о Новом Свете стали проникать в Россию в начале XVI в. В эпоху своего становления российское государство не имело еще возможности и потребности налаживать прямые связи с дальними народами, но горизонт русской культуры был достаточно широк. Уже тогда русские читатели начали узнавать о вновь открытых землях.

Резко возросшие в XVIII в. контакты России с Западом значительно обогатили сведения о Новом Свете, а со второй половины века тема Иберийской Америки непосредственно входит в русскую литературу, благодаря чему русское общество было подготовлено к горячему и сочувственному отклику на освободительную войну американских колоний в начале XIX в. В период же идейного и политического брожения, начавшегося в колониях Америки накануне освободительной войны, в Новом Свете появляются первые свидетельства интереса к России.

В целом же в XVI—XVIII вв. литературные связи России и Иберийской Америки представляют интерес прежде всего и почти исключительно с точки зрения того, как отразилась в русской словесности действительность Нового Света.

* * *

На первое сообщение о Новом Свете в русской литературе обратили внимание авторы «Описания славянских рукописей Московской синодальной библиотеки» в 1859 г. Комментируя одно из сочинений Максима Грека — его «Сказание отчасти недоумевных песех речений в Слове Григория Богослова», они заметили: «Здесь на об. 37 л. примечателен рассказ об открытии Америки, незадолго перед тем случившемся»¹. От этого наблюдения отталкивался и американский исследователь А. Ярмолинский, проследивший первые сообщения об Америке, появившиеся на Руси в XVI—XVIII вв.² В ряде последующих исследований, опубликованных в 1940-х годах (М. П. Алексеев, Н. Лазарев, Л. Берг), упомянутое «Сказание» Максима Грека также рассматривалось как первое русское слово об Америке³.

Публикация в 1968 г. в «Трудах отдела древнерусской литературы» перевода на старославянский язык латинской эпистолы Максимилиана Трансильвана «О Молукитцких островах...» («De Mollucis insulis») позволила внести коррективы в эти представления⁴. О существовании самой эпистолы было известно, но только недавно

обратили внимание на то, что в ней наряду с сообщением о путешествии Магеллана содержится и краткое известие о предшествовавших ему путешествиях испанцев и португальцев, открывших Новый Свет. Дату этого перевода авторы публикации относят к середине 20-х годов XVI в. А это значит, что перевод эпистолы был сделан примерно за десять лет до написания Максимом Греком своего «Сказания». Поэтому этот «памятник живого внимания русского человека того времени к величайшим открытиям его эпохи» авторы публикации полагают «первым в древнерусской письменности известием о великих географических открытиях»⁵.

В более поздней монографии П. Казаковой⁶ вновь подчеркивается, что древнеславянский текст Максимилиана Трансильвана представляет собой наиболее раннее из известных упоминаний о Новом Свете в Московии, а также уточняется дата перевода — 1523 г. Здесь же автор сообщает и подробные данные об М. Трансильване, одном из секретарей императора Карла V, что само по себе свидетельствовало об особой осведомленности его в географических открытиях, совершавшихся Испанией и Португалией.

Эпистола начинается кратким сообщением об открытиях, о договоре в Тордесильсе, который закреплял раздел владений между Испанией и Португалией, после чего следуют две фразы, которые и являются первыми фразами о Новом Свете на старославянском языке: «И сице съглашено бысть, яко испанским убо присво на запад плавати иде же землю бесконечну и пространеншу и острова превелии и псеудоб исчитаемы, златом и бисеры иными имении богатыхся, а ныне паче напоследок величайший град, Теноктик нарицаишем, по подобию Венеци в некоем озере создах, обретения. О сем граде велча и многа и истинна Петр Мученик епископа оставил естъ, списатель быв о вере вещех красоте слова прилежности»⁷. Здесь отмечаются необычайные богатства ацтекской столицы Теночтитлана, именуемой Теноктик, а также упоминается автор первой истории открытия Америки «*Decadas de Orbe Novo*» Педро Мартир, именуемый Петром Мучеником по буквальному смыслу его имени.

В сравнении с двумя фразами из «Эпистолы» Максимилиана Трансильвана сведения, сообщаемые Максимом Греком, более содержательны и важны, а само сочинение Грека принадлежит собственно древнерусской литературе.

То, что именно Максим Грек, человек европейской образованности, прибывший в Московию по приглашению Василия III, был распространителем сведений об открытии Америки, представляется вполне естественным. «Инок Максима Грека сказание отчасти недоуменных психических речений в Слове Григория Богослова» — так полностью называется текст, в котором идет речь об открытии Нового Света, — привлекло внимание авторов упомянутого «Описания славянских рукописей Московской синодальной библиотеки» его значительностью для истории того времени.

«Сказание» Максима Грека (без даты) представляет собой серию толкований одной из проповедей константинопольского патриарха Григория Богослова (IV в.). В третьем по счету комментарии — том, что представляет интерес в данном случае, — «О плавании чрез Гадир» Максим Грек приводит фразу Григория: «Чрез Гадир (т. е. Кадикс. — *Авт.*) нет пути» — и относит ее к числу «недоуменных речений», ибо в момент, когда писалось им «Сказание», данное утверждение уже утратило смысл: «Древние народы не умели плавать далее Гадира, а главное, не дерзали на это; нынешние же португальцы и испанцы, приняв все меры предосторожности, недавно, лет 40 или 50 тому назад (по истечении седьмой тысячи лет от сотворения мира), начали переплывать на больших кораблях и открыли множество островов, из коих некоторые обитаемы людьми, а другие необитаемы; и землю Кубу, настолько великую по размерам своим, что даже обитатели ее не знают, где она кончается. Еще открыли они, обогнув всю южную сторону и направившись к северо-востоку, по пути в Индию семь островов, называемых Моллукскими...».

В «Сказании» Максима, из которого взят данный отрывок, есть серьезные неточности географического порядка, но главное, что автор дает правильную дату путешествия Колумба (не называя его имени), что он имел представление о плавании Васко да Гамы и что Кубу — это первое упоминание острова — он называет вслед за самим Колумбом «земля величайша». Максим Грек прибыл в Россию в 1518 г., его осведомленность в географических открытиях, основанная на европейских источниках, со временем стала приблизительной, по памяти. Но зато привлекает внимание в тексте Максима Грека то, как он говорит о насаждении европейской цивилизации на новых землях: «Государи этих людей тамошних, не знавших дотоле истинного бога и поклонявшихся наиболее твари, а не творцу, ныне обратили в свою веру, то есть в латинскую, отирая к ним епископов, учителей и священников и также различных ремесленников и всевозможные здешние семена, и ныне там открылся новый мир и новое собрание человеческое»⁸.

Для Максима Грека как религиозного писателя главным в испанской конквисте была проблема насаждения христианства на вновь завоеванных землях. Человек непреклонного духа и широкой образованности, он был лишен неприязни к католицизму и «напечеству», которые были характерны для его окружения, и это обстоятельство оказалось в ряду других, навлекших на него немилость. По версии исторического писателя Мицоса Александропулоса, навестивший перед смертью Максима Грека протосинкелл Пахокий упрекал его в распространении сведений о конквисте Америки: «И ты, Максим... говорил и писал, будто-то латиняне на кораблях своих открыли за океаном новые земли, неведомые христианскому миру, и посылают туда своих священников, и создают в тех землях новый мир.

Однако почему господь дал такое благословление неверным ла-

тинам, а не сподвижникам истинной православной веры? И почему ты пишешь об этом и разносишь молву по нашей христианской державе и славись нечестивых латинов?»⁹

В России первым и наиболее важным источником сведений о мире была польская «Хроника» Марцына Бельского, известная в переводах с изданий 1554 и 1564 гг. Ею пользовались и составители русских хронографов, сообщавших о вновь открытых землях. Одним из примеров может служить текст хронографа 1617 г., озаглавленный при публикации «Славянские и русские летописные статьи второй редакции хронографа». Вслед за первоисточником здесь весьма неточно характеризуется путешествие Колумба, повторяются распостраненные тогда в Европе сообщения о людоедах, которые именуются «камбалы», а также весьма смутно описываются богатства найденных Колумбом островов. В этом тексте представляет интерес первое упоминание на русском языке имени открывателя Нового Света «Колимбоса» и первое употребление слова «Америка».

В русском хронографе составитель соотносит события, происходящие в мире, с хронологией отечественной истории. Пункт 2 — «О островах диких людей, коих Немецкие люди называют новый свет или четвертая часть вселенная», сообщение о путешествии Колумба датируется правлением Ивана III: «При сем же благоверном великом князе Иване Васильевиче всея Руси в лето 6992 [т. е. 1492] отпустил шпанский король Фердинанд земли своего человека во дальня страны и отоки моря, именем Христофора, по его прошению, родом Волошенина [т. е. итальянца] и назывался Колимбос, потому что он из места Колимбова»¹⁰.

Русские хронографы, на свой лад излагая сведения об Америке, повторяли многие неточности и нелепости, почерпнутые в европейских первоисточниках. Так, в следующем параграфе 5 — «О иных походах и о Америке», — где речь идет о плавании Америго Веспуччи, версия фламандского космографа Г. Меркатора, окрестившего Новый Свет именем Веспуччи, преподносится в таком виде: «Ходил прежде некто со Христофором из Шпанские земли Немчин именем Веспучей, а потом прозвали его Аммериком от великого острова, что он нашел. А ныне тот остров Немецкия люди почитают за четвертую часть света, а называют его Америкю»¹¹. Русский текст почти текстуально совпадает с соответствующим разделом в «Хронике» Бельского, исследованной Н. Лазаревым.

Наряду с хронографами существовала в Московии также и переводная литература, носившая по преимуществу географический и исторический характер. Была она, как это установлено А. Соболевским, довольно обильной¹². Более всего переводили с польского и латыни, меньше — с голландского, немецкого, и совершенно отсутствовали переводы с испанского.

В XVII в. в Московии появились переводы географических трудов Меркатора, Ортелиуса, атласа Блеу — все они содержали сведе-

ния об Америке, ее географии, природе, естественных богатствах, об обычаях людей.

В 1670 г. в Москве был сделан сокращенный перевод «Космографии» Меркатора под заглавием «Книга, глаголемая Козмографии сиречь описание сего света земель и государств великих». Предисловие особо подчеркивает появление новых земель на карте мира: «Не в давних временах латинские философы обрели на западе, на море, океане, в долгой пучине многие острова различные. Овы людны и богаты, овы же безчеловечны, и парекша тии острова племцем америка». В самом же описании «новой земли, иже именуется америка», говорится о том, что этот остров «велик в длину и в широту, что такового острова несть пространее. Человечы же на нем мали, и много в нем орехов и мушкатов и масляниа. Человечы же дики, питаются и одеваются от зверей и от рыб. Иные же покорны шпанскому королю»¹³.

В русском хронографе (по списку 1696 г.) «Книга, глаголемая космография, еще глаголется описание всего света, изыскана и написана от древних философов и переведена с римского языка на славянский» также дается характеристика «кравества Ишпанского» и Америки. Сообщая, что «шпанские люди» покорили Америку, составитель обращает внимание на их воинственность и религиозную нетерпимость: «Веру же имут кравества сия Римскую Папешескую и иным верам быти в своих землях не допускают и книг иных вер не приемлют и отступивших от их веры Римские жгут огнем и распинают и казнят различными смертми»¹⁴.

В целом представления о Новом Свете, складывавшиеся у москвитов на основании хронографов, были крайне приблизительны, фантастичны. Что же касается изображения «шпанских» колонизаторов, то легенды о их богатствах не могли не волновать воображения. Ибо те, кто выживал в трудных походах, «возвращаются к своим с безмерным богатством и сего ради не оставляют зело трудного им шествия»¹⁵. Вот именно этот-то аспект колониальной политики Испании в Америке и дал основание М. П. Алексееву полагать, что она являла собой для русских «возбуждающий пример военно-колонизальной экспансии, горячку которой Московское государство пережило несколько позже»¹⁶.

Мы не располагаем данными о том, какие, хотя бы самые отрывочные, сведения могли проникнуть в Иберийскую Америку о России. Одно мельком брошенное упоминание о ней есть во «Флориде» (1605) Иньи Гарсиласо де ла Веги, да и то лишь в связи с описанием великолепных мехов, которые конкистадоры увидели у индейцев Северной Америки, столь же «топких и хорошо выделанных, как и в Московии»¹⁷. Но этот пример особый, ибо Гарсиласо жил и писал книги в Испании во второй половине XVI в., где о московском государстве знали все образованные люди.

* * *

В Петровскую эпоху интерес к «Гиппипанской Америке» и знания о ней заметно увеличиваются, и за этим стоял теперь практический интерес Русского государства. В начале века возникают, хотя и не осуществляются, проекты по установлению торговли с Испанией и ее колониями. Одновременно успешно проводятся экспедиции русских мореплавателей на север Америки; закрепившись там, они оказались непосредственными соседями Калифорнии, входившей в состав вице-королевства Новая Испания. Этим и объяснялось появление серии статей в «Санкт-Петербургских ведомостях» за 1741 г. под названием «Известия о Калифорнии».

Но еще более существенным фактором был неуклонный подъем просвещения в России, начавшийся в Петровскую эпоху. Книги по географии и истории мира заняли ведущее место в печатной продукции. Это были и переводные издания, и отечественные пособия. Оттуда черпались представления о Иберийской Америке, уже более подробные и достоверные по сравнению с хронографами XVI—XVII вв. Существующие в нашей научной литературе историко-библиографические обзоры убедительно подтверждают возрастающий интерес русских читателей к американским колониям Испании и Португалии¹⁸.

По мере того как Россия входила во все более интенсивный контакт с Западом, превращаясь из Московии в Российские Европии, ее представления о народах мира становились все более отчетливыми. Теперь уже не баснословный «великий остров Америка», населенный «камбалами», а конкретные сведения из этнографии, экономики, истории Иберийской Америки стали привлекать к себе внимание. Вот с этого-то времени можно сказать, что конкиста, ее обстоятельность, ее результаты, но особенно жестокость захватчиков становятся одним из постоянных лейтмотивов испаноамериканской темы в русской словесности.

В XVIII в. регулярным источником сведений о Новом Свете становятся периодические издания, и прежде всего «Примечания к Санкт-Петербургским ведомостям». Так, уже в 1729 г. появилась статья о покорении древних цивилизаций, а в 1735 г. — опубликован пространный очерк «О сыскании Америки и о перехождении в оную некоторых европейцев», где говорилось о «бесчеловечных поступках гишпанцев против покоренных ими американ». В нем назван и Лас Касас — «великий защитник угнетенных индейцев». «Способ, которым с американцами поступают, привел некоторых и из самого гишпанского духовенства в сожаление, и Варфоломей де лас Касас представлял о том Цесарю Каролу V, которого представление отчасти и принято, однакож недействительно было»¹⁹.

Конкиста стала постоянной темой русских статей, посвященных Иберийской Америке. Она рассматривалась с разных углов зрения.

Главным мотивом было гневное осуждение методов покорения местного населения. Затрагивалась одновременно проблема колониальной власти, введение испанцами рабства негров и угнетение индейцев. Рассматривались также и экономические последствия завоевания Америки для Испании.

Во всех своих аспектах конкиста оказалась одним из важнейших предметов исследования просветительской мысли Европы XVIII в. Не оставалась в стороне от него и литература XVIII в. в России. Первым свое слово сказал тот, кто был, по словам Белинского, «отцом и пестуном» русской литературы, — М. В. Ломоносов. А три десятка стихотворных строк, посвященных далекой колониальной Америке, он включил в сочинение, которое является «подлинным образцом своеобразной, полной национальной окраски русской научной поэзии»²⁰, — «Письмо о пользе стекла» (1752).

«Письмо» Ломоносова — стихотворная «докладная записка» покровителю поэта, камергеру Елизаветы и куратору университета графу Шувалову, в которой он ратовал за изготовление в России собственного стекла, в чем видел благотворный шаг по пути прогресса отечественной науки и техники: «Неправо о вещах те думают, Шувалов, которые стекло чтут ниже минералов». Далее же это сопоставление стекла и минералов развивается на примере исторического опыта колониальной Америки:

В Америке живут, мы чаем, простаки,
что там драгой металл из серебряной реки
Дают европейскому купечеству охотно
И бисеру берут количество несчетно.
Но тем, я думаю, они разумнее нас,
Что гонят от своих бедам причину глаз,
Им они времена не будут в век забвения,
Как пали их отцы для злата поблужны.

А отсюда вытекает и гневное осуждение Ломоносовым алчности конкистадоров:

О коль ужасно зло! на то ли человек
В незнаемых морях имел опасный бег,
На то ли, разрушив естественны пределы,
На утлом дереве обшел кругом свет целый,
За тем ли он сошел на красны берега,
Чтоб там себя явить свирепого врага?
По тягостном труде, смесенном на пучине,
Где предал он себя на произвол судьбине,
Едва на твердый путь от бурь избыть успел,
Воспной бурей он внезапно зашумел.
Уже горят царей там древние жилища:
Венцы врагам корысть, и плоть их вранам пища!

И кости предков их из золотых гробов
Чрез стены падают к смердящим трупам в ров!
С перстнями руки прочь и головы с убранством
Секут, несмыты, и алатом и тиранством.
Иных, свирепствуя, в средину гонят гор
Драгой металл изрыть из преглубоких пор²¹.

Строки, посвященные Америке в «Письме о пользе стекла», естественно входят в контекст общих просветительских идей, пронизывающих это произведение. И потому вряд ли есть смысл искать какой-то конкретный повод, который мог вызвать обращение поэта к теме Америки. Наличие такого повода предполагают (но не называют) авторы комментария к этому стихотворению, они считают строки 145—178, обличающие завоевателей Америки, «экскурсом, не имеющим отношения к теме «Письма»²². Меж тем если понимать эту тему в общефилософском смысле как проповедь труда и науки, то американский пассаж окажется логичной ее частью. Да и дальнейшее наблюдение авторов комментария о том, что инвективы Ломоносова против колониального бесчинства совпадают с инвективами Радищева, само собой опровергает их собственное замечание о «случайности» американских строф в «Письме».

Начиная с середины XVIII в. тема Америки становится все более заметной в русской словесности, ибо при всей ее, казалось бы, «экзотичности» она служила писателям средством выражения собственных творческих установок, возможностью высказаться о самой России.

Через пять лет после «Письма о пользе стекла» образ конкисты встает со страниц стихотворения А. П. Сумарокова «О Америке», опубликованного в его собственном журнале «Трудолюбивая пчела», который выходил в течение 1759 г. Младший современник и литературный противник Ломоносова Сумароков разделяет его отношение к конкисте, но интерпретирует это историческое событие в контексте собственных идейно-творческих задач. В стихотворении, имеющем всего лишь десять строк, поэт гневно осуждает конкисту как проявление бесчеловечности и религиозного фанатизма:

Коснулись Европйцы суши,
Куда их наглость привела,
Хотят очистить смертных души,
И поражают их тела.
В руке святы держат палы,
Блаженство истинные славы,
Смирением мзду и казни злым,
В другой остр меч: яришь, пылают
И ближним счастья жаждут
Подобно как себе самим²³.

Сумарокову вообще было свойственно «религиозное вольнодумство»: обрушиваясь на жестокость католицизма на землях Америки, он выступал врагом церковной нетерпимости вообще.

Есть у Сумарокова и еще одно произведение, посвященное конкисте. История завоевания ацтекской империи в начале XVI в. служит писателю-просветителю материалом для размышления об одной из самых существенных для него проблем — проблеме власти. Сочинение, называемое «Разговор в царстве мертвых: Кортес и Мотецума», построено как диалог двух протагонистов конкисты Мексики. Один — торжествующий испанский конкистадор, другой — бесславный ацтекский властитель. Встретившись в потустороннем мире, оба обсуждают поведение и ошибки друг друга. Подзаголовок же этого разговора — «Благость и милосердие потребны героям» — сразу же определяет главную идею автора, приверженца просвещенного абсолютизма и врага деспотической тирании.

В собственно литературном смысле диалог Кортеса и Мотецумы не представляет значительного интереса, но проблема, которую обсуждают оба выдающихся исторических деятеля, важна. Каждый из них обвиняет друг друга в злодействах, жестокостях. Но у Кортеса есть неотразимый аргумент: как завоеватель он сумел воспользоваться ненавистью к ацтекскому императору подчиненных племен и теперь наглядно доказывает Мотецуме губительность его деспотизма: «Пороки твои были причиною гибели твоей. Благость моя с союзниками моими и милосердие мое с побежденными; гордость же твоя и тиранство твое над подданными твоими послужили мне главною помощию в завоевании царства мексиканского и в покорении оного Гишпанской державе»²⁴. Хотя в диалоге обеих персонажей нет истинного драматизма, каким отмечен еще один сочиненный Сумароковым диалог в царстве мертвых — между Александром Великим и Геростратом, — он весьма примечателен идейными установками автора, врага деспотизма. Диалог выглядит даже как некое назидание монархам: не быть тиранам, ибо за это можно и поплатиться. В этом сочинении отчетливо прозвучал призыв против злоупотреблений абсолютной монархии: «Не знал ты различия между подданными и невольниками, почитал токмо твердость правления в их утешении»²⁵.

Во второй половине XVIII в. тема Иберийской Америки начинает занимать еще более прочное место в русской литературе. Следует особо отметить и роль периодической печати, которая перестает быть исключительной монополией государства. Энергии выдающегося просветителя Н. И. Новикова, который в 80-х годах XVIII в. взял в свои руки издание «Московских ведомостей» и основал «Прибавления к „Московским ведомостям“», русское общество обязано обилием информации о мире, в том числе об Америке. В ту пору, естественно, главное внимание уделялось событиям в Северной Америке — войне за независимость. Но продолжал расширяться и круг

публикаций об Иберийской Америке, и в свете освободительной борьбы английских колоний они приобретали новую окраску. К осуждению бесчеловечной эксплуатации индейцев и негров, что было издавна основным в характеристике Иберийской Америки, теперь присоединялся еще и такой момент: выдвигались соображения о бесплодности колониального режима вообще и о возможности взрыва освободительного движения также на юге Американского континента. «...Испанская власть слишком пространна: она вредна от поступков епископов и губернаторов, покупающих свои чины... одним словом, правление тамошнее весьма жестоко. Сли суть внутренние погрешности, которые, кажется, должны разрушить Испанское государство в Америке»²⁶. Вывод этот, сделанный в 1783 г., был достаточно решительным и прозорливым.

В начале 80-х годов появился пространный художественный очерк «О Америке» П. Ф. Богдановича, в котором сначала давалась общая картина двух Америк — Северной и Южной, а затем — живое, достаточно точное описание иберийских колоний²⁷.

Плодовитый, талантливый литератор екатерининской поры П. Ф. Богданович был известен своими радикальными настроениями: «яко беспокойный, не повиныйщийся власти», он был выслан из Петербурга в Полтаву. Антиколониалистский пафос очерка «О Америке», рисовавший картину угнетения и рабства на землях Нового Света, имел прямое отношение к антикрепостническим настроениям автора. Очерк П. Богдановича привлекает несомненной художественностью, что в сочетании с очевидной эрудированностью автора делает его труд заметным явлением русской публицистики. Автору было присуще образное видение далекого от него мира. Конечно, материал, которым он пользовался, был компилятивным, но под пером писателя он приобретал живость, эмоциональность, особенно благодаря свободным ассоциациям и сравнениям. Так, рассуждая о гибельности и бесплодности торговой политики Испании в ее колониях, он неожиданно пускается в воспоминания о ярмарке в Курске.

В очерке «О Америке» ощущается знание автором французской просветительской литературы, которая, как известно, сыграла огромную роль вообще в общественно-литературном движении России XVIII в. Следует отметить и весьма значительное количество переводов французских книг, посвященных Иберийской Америке. Среди авторов были популярнейшие в России имена — Вольтер, Монтескье, Мармонтель, аббат Прево. Подвергая бескомпромиссному суду разума колониализм, социальную отсталость, деспотизм, религиозный фанатизм, французские просветители расширяли горизонты русской интеллигенции и обостряли в ней чувство критицизма по отношению к собственной действительности. Как и французы, русские писатели обращались к теме далеких стран для того, чтобы высказать собственные идеи.

Как известно, наибольшую популярность в России приобрел Вольтер; в частности, с успехом шла его пьеса «Альзира». Действие ее происходит в Перу, причем обстоятельства борьбы испанцев и индейцев служат автору для выражения своего неприятия расовой, религиозной нетерпимости, утверждения естественных прав человека. В центре сюжета красавица Альзира, дочь местного правителя и невеста индейца Замора. Воспылавший к ней любовью испанец Гусман, сын гранда по имени Альвар, погибает от руки соперника, осознав перед смертью справедливость свершенной кары. Чертами благородства наделяет автор и Альвара, спасенного перед тем Замором и примиряющегося с гибелью сына во имя высшей справедливости. Эту пьесу перевел (но не опубликовал) на русский язык сначала Д. И. Фонвизин, а в 1786 г. увидел свет перевод Карабанова, который сам подготовил и сценический вариант пьесы.

«Альзира» имела подзаголовок «американцы». Отсюда возникла и прямая ассоциация драмы Вольтера с оперой «Американцы», которую спустя два года написал юный И. А. Крылов. Местом действия здесь также была Гиппанская Америка, один из персонажей был назван Гусманом. Американский исследователь А. Ярмолинский прямо утверждает, что «Альзира» легла в основу сочинения Крылова²⁸. Влияние «Альзиры» вполне вероятно, но следует, однако, иметь в виду, что собственного текста произведения Крылова не сохранилось и о его характере можно судить лишь по гневным словам, которые Крылов направил директору петербургских театров, запретившему постановку оперы. Повод для запрета состоял в том, что в пьесе «двух европейцев хотят принести в жертву и что это револютирует, как вы изволите сказать, слушателей... думаю, что вашему превосходительству для театра угодна опера, где можно смеяться и чувствовать, я — я же писал не комическую, но героическую оперу»²⁹.

Свое юношеское, не увидевшее сцены произведение Крылов не включил в собрание сочинений, а опера «Американцы», которая под его именем была опубликована в 1800 г., была перетолкована А. И. Клушиным столь решительно, что узреть в ней первоисточник невозможно. Он и сам писал, что от Крылова остались только стихи: все же основные диалоги принадлежат публикатору пьесы. Вся атмосфера пьесы начисто лишена патетики, присущей «Альзире». Нет в помине и героизма, о котором говорил Крылов в письме директору театра: опера «Американцы» приобрела законченно комический характер. Музыка к ней была написана А. Фоминым, на которую и были положены сохранившиеся от текста Крылова стихи.

В опере действуют три пары героев: испанец Дон Гусман, влюбленный в американку Цимару, подчиненный Гусмана — испанец Фолет, влюбленный в Сорету, а также сестра дона Гусмана Эльзира, связанная любовью с вождем американцев Ацемом, братом Цимары.

Поначалу конфликт между испанцами и американцами грозит вылиться в кровавую распрю. Свирепый Ацем готовит костер для

испанцев: «Американец добр, человеколюбив, но с гишпанцами — с чудовищами — самая благодать делается фурией»³⁰. Однако любовь его к Эльвире спасает пленных. Немедленно возникает новая ситуация: подоспевшие на помощь пленным испанцы заковывают Ацема и Цимару, наступает очередь проявить благородство Гусману, который незамедлительно освобождает их. «Твои чувствования победили того, кто клялся быть вечным неприятелем Европейца»³¹, — говорит освобожденный Ацем. Опера завершается счастливым финалом, все ее герои собираются отправиться в Мадрид.

В опере при всей ее развлекательности присутствует, однако, ярко выраженный сатирический дух; в уста шута и плута Фолета авторы вкладывают саркастическую издевку над нравами испанцев. Антииспанские настроения пьесы «Американцы» вполне соответствовали общему тону, в котором русские писатели того времени говорили об этой стране. Возникли они в значительной степени под влиянием французских просветителей, для которых Испания была главной мишенью нападков, как оплот коспости, деспотизма, колониального гнета.

Этими же чувствами был пропитан и роман «Инки, или Разрушение перуанской империи» французского писателя Ж.-Ф. Мармонтеля, также популярный в России. «Никогда не изображала история столь чувствительных и ужасных утеснений, каковые творились в новом обретенном свете»³² — такими словами автор предваряет свое весьма на шумевшее в то время произведение. В 1778 г. он вышел в издательстве Московского университета, а спустя четыре года этот роман вновь переиздан. Перевод и предисловие принадлежали Марии Сушковой.

В романе «Инки, или Разрушение перуанской империи» дается довольно произвольная с точки зрения исторической достоверности картина жизни инков, идеализируется их правитель Атауальпа. Подобная трактовка Атауальпы — имя Атауальпы транскрибировалось по-разному в европейской и русской литературе — была подхвачена кем-то О. Коцебу, чья расхожая беллетристика пользовалась популярностью в среде российских обывателей. На русский язык была переведена его комедия «Перуанка, или Дева солнца» в 1794 г. В. Кряжевым.

Констатируя важнейшую роль французской просветительской литературы в развитии темы Иберийской Америки в русской литературе, необходимо особо остановиться на книге Гийома Рейналя. Рейналя прославило его многотомное произведение «Философская и политическая история заведений и коммерции европейцев в обеих Индиях», в составлении которого приняли участие многие видные французские авторы. Увидевшая впервые свет в 1770 г. книга эта являла собой обвинительный акт европейскому колониализму. В нескольких томах здесь предстала история колониальных захватов и грабежа европейских стран во всех частях света — отсюда и понятие «обеих Индий». Как истый просветитель, Рейналь пламенно за-

щищал право колониальных народов на свободу, обличал рабство. Несколько частей этого труда были посвящены открытию и колонизации Америки. На исходе колониальной эпохи вновь зазвучали страстные обвинения конкистадоров, испанского абсолютизма и католического фанатизма.

Конечно, не только рассказом о судьбе Иберийской Америки привлек к себе Рейналь. В одно из последующих изданий книги был включен очерк войны за независимость Соединенных Штатов, что вызвало новый взрыв интереса к ней; в труде Рейналя в весьма нелестных словах характеризовалось и российское самодержавие, что также привлекало внимание.

Таким образом, широта исторической перспективы, в которой Рейналь рассматривал политику европейского колониализма, помогла русским писателям увидеть и собственные национальные проблемы в общемировом контексте. Показателен в этом смысле завершающий пассаж уже упоминавшегося очерка П. Ф. Богдановича «О Америке». Нарисовав картину испанского колониального грабежа и гнета в Новом Свете, автор пишет: «Но нигде нельзя почерпнуть столь беспристрастных и столь основательных известий о таковых предметах, как в прекрасной «Философической и политической истории о селении и торговле европейцев в обеих Индиях», переведенной на российский язык Ив. Парф. Хмельницким, которая, без сомнения, будет в непродолжительном времени издана в свет, поелику беспристрастные и в некоторых местах может быть смелые сочинительны рассуждения о разных предметах не могут быть отнюдь препоною напечатанию оной в царствование великия Екатерины, которая, даровав в бессмертном своем указе умам народа своего полную свободу, подвинула и римского кесаря к таковому же великому деянию для пользы человечества, столь многократно страдавшего от вредоносных предубеждений»³³. Вот так, рассуждая о судьбе Иберийской Америки, П. Ф. Богданович обнаруживает свой политический радикализм, за который он и пострадал.

С именем Рейналя оказалось связанным и создание важнейшего произведения русской литературы XVIII в. — «Путешествия из Петербурга в Москву» А. П. Радищева, в котором отчетливо и ясно прозвучала тема Испанской Америки. В тексте судебных показаний Радищева есть прямое упоминание книги знаменитого французского писателя: «... в сие же время (т. е. когда он работал в Коммерц-коллегии. — *Авт.*), между другими коммерческими книгами купил я историю о Индиях Рейналя. Сию-то книгу могу я почитать началом нынешнему бедственному моему состоянию»³⁴. Но не только из показаний, но и из самого содержания «Путешествия из Петербурга в Москву» явствует несомненная духовная общность Радищева и Рейналя. Французский писатель-просветитель помог первому писателю-революционеру России зорче и нетерпимее взглянуть окрест себя и создать великую книгу русской скорби и гнева.

Прикоснувшись к жгучей проблеме крепостничества России, где две трети граждан лишены прав, автор ищет аналогии и находит ее в Америке; впервые она заявлена в главе «Хотиллов», где дается яркий и обобщенный образ человеческого рабства в Новом Свете³⁵. В главе же «Вышний Волоцк» автор рисует аналогичную картину, уже конкретно относя ее к Испанской Америке и открыто сопоставляя с крепостничеством России: «...вспомнил я, что в России многие земледельцы не для себя работают; и так изобилие земли во многих краях России доказывает отягченный жребий ее жителей. Удовольствие мое переменялось в равное негодование с тем, какое ощущаю, ходя в летнее время по таможенной пристани, взирая на корабли, привозящие к нам избытки Америки и драгие ее произращения, как-то сахар, кофе, краски и другие, не осушившиеся еще от пота, слез и крови их омывших при возделывании». Здесь слова «драгие произращения» прямо указывают на колонии Южной Америки.

В сопоставление человеческого рабства в двух разных краях земли Радищев вносит уже не только полемический, но и эмоционально-бытовой элемент: «Вообрази себе, говорил мне некогда мой друг, что кофе, налитый в твоей чашке, и сахар, распущенный в оном, лишили покоя тебе подобного человека, что они были причиною... казни и поругания; дерзай, жестокосердой, усладить горлань твою. — Вид прещения, сопутствовавший сему изречению, поколебнул меня до внутренности. Рука моя задрожала, и кофе пролился».

Этот фрагмент примечателен и точным перечислением «драгих произращений Америки», и упоминанием о некоем друге, натолкнувшем его на мысль о людях, чьим каторжным трудом оплачивались их удовольствия. Есть все основания считать, что здесь речь идет о Рейнале, яркими красками нарисовавшем рабский труд в «индианских» колониях Америки. Завершающая же часть вновь приводит Радищева к сопоставлению с Россией: «А вы, о жители Петербурга, питающиеся избытками изобильных красв отечества вашего, при великолепных пиршествах или на дружеском пиру или наедине, когда рука ваша вознесет первый кусок хлеба, определенной на ваше насыщение, остановитесь и помыслите. Не то же ли я вам могу сказать о нем, что друг мой говорил мне о произведениях Америки. Не потом ли, не слезами ли и стенанием утучнялись нивы, на которых оной возрос»³⁶.

Книга Радищева напугала Екатерину, она же прямо связала «Путешествие» с «Философской и политической историей», в гневе обозвав «аббе Рейналя» полумудрецом и гипохондриком.

На очевидную связь обеих книг — «Философской и политической истории Индий» и «Путешествия из Петербурга в Москву» — намекает поэт и публицист В. В. Измайлов в 1795 г.: «Когда человек, видя кровавые реки, льющиеся на горизонте человечества, и слыша

гремящие вдали оковы, орошает их горькими слезами, облегчает жребий несчастных, он делается ходатаем себе подобных, вторым Рейналем»³⁷.

Отклики на процесс над Радищевым долго, хотя и глухо, раздавались в русском обществе. В 1793 г. И. А. Крылов и А. И. Клушнин взяли за издание «Санкт-Петербургского Меркурия», где опубликовали фрагмент из книги «гипохондрика» Рейналя «Об открытии Америки». «Меркурий» был тут же закрыт.

Тема рабства Нового Света и фигура его обличителя Рейналя вошли и в анонимную гражданскую поэзию тех лет. Автор стихотворения «Теперешняя моя жизнь» (им был Д. П. Горчаков) прямо упоминает имя французского философа, который не имеет

Примера в древности себе,
И гласом дерзновенным смеет
Жалеть о горестной судьбе
Народов, рабству покоренных,
Несправедливо разоренных,
Которых полон Новый Свет,
Отягощенной тьмою бед³⁸.

В другом своем стихотворении — «К другу моему Н. П. Н.» Д. Горчаков, вновь вспоминая автора «Философской и политической истории обеих Индий», патетически вопрошает:

Ужели ты забыл, как страждущий бенгал
Средь изобильных стран от глада помирал;
Иль бедный малабар души твоей не тронет,
Когда под тягостью оков Лисбонских стонет.

Взгляни в Америку, в ту света часть богату,
Куда влечет корысть сердца, покорны злату.
Не тамошний ли им несчастливый парод
Ужасной заразил болезнью смертных род³⁹.

Антиколониалистские произведения стали своеобразной школой воспитания гражданских чувств русской интеллигенции, они пробуждали в ней идеи солидарности с угнетенными в других краях земли, как и в своем собственном отечестве. Тема американских колоний давала, таким образом, возможность говорить о своих делах и проповедовать идеи равенства, свободы, гуманизма.

В конце XVIII в. почти в одно и то же время двое русских попали в Новый Свет, а один испаноамериканец оказался в России. Они оставили свидетельства о своих путешествиях. Так появился новый тип сочинений, развивавший контакты России с Латинской Америкой.

По случайному стечению жизненных обстоятельств в Америке оказался Василий Баранщikov, русский мещанин, попавший туда

помимо волн. Новгородский купец, он не был ни просветителем, ни писателем. В Новый Свет его забросили роковые обстоятельства, превратившие его в клейменного раба. В таком качестве он провел полтора года — с 1782 по 1783 г. — в Пуэрто-Рико. Об этом, а также о своих предшествующих и последующих скитаниях по свету на протяжении семи лет он рассказал в книге «Нещастные приключения Василия Баранщикова в трех частях света: в Америке, в Азии и Европе с 1780 по 1787 год». Необыкновенные авантурные похождения, которые пережил этот простодушно-лукавый, не очень грамотный и не очень честный российский торговец, вызвали интерес читающей публики, и книга вышла несколькими изданиями. А спустя около ста лет о них вспомнил Н. С. Лесков в очерке «Вдохновенные бродяги».

Книгу Баранщикова Н. С. Лесков рассматривает в связи с некоторыми другими образцами «удалецких сказок», появившимися в России, и относится к ним крайне скептически. Баранщикова он называет «пошлым пронырой и плутом», подробно показывая все его хитрые и подлые поступки, совершенные в родном городе перед отъездом. «Удалецкая сказка» Баранщикова — это способ уйти от справедливого возмездия по возвращении на родину. Но при этом Лесков признает, что в сравнении с другими памятниками «бродяжной письменности» у Баранщикова «изучения быта чужих стран больше», оно «художественнее и вероподобнее»⁴⁰.

Из всех стран Нового Света, где скитался Василий Баранщиков, Пуэрто-Рико было местом, где наиболее счастливо сложилась его судьба. Сжалившись над чужестранцем, жена губернатора испросила у супруга свободу для него. «Ему был дан паспорт печатной на гишпанском языке, в котором он именован: москвитянин Мипель Николасв награжден от генерала песодорами монетою гишпанско по российскому щету тринадцатью рублями»⁴¹.

Баранщиков писал о себе в третьем лице, с покоряющей неприязнательностью. Помимо перечня злоключений, пережитых автором, в книге есть наблюдения об увиденном. Более всего внимание Баранщикова в Пуэрто-Рико привлекли диковинные местные растения, которые он описывал, пытаясь сравнивать их с российскими: банан он сравнивает с огурцом, о кофейных деревьях пишет, что они «подобны нашей сливе или вишне», а сахарный тростник для него «подобен Российской траве ангелика»⁴². К этим лаконичным описаниям, в сущности, и сводятся представления Баранщикова об антилском острове, но это первая зарисовка воочию увиденной картины его природы.

Прямой противоположностью Баранщикову был другой русский человек, попавший в Америку примерно в те же годы. Это был выдающийся публицист, радикально настроенный просветитель, связанный с издательством Н. Новикова, — Федор Васильевич Каржавин. Литературное наследие и судьба Каржавина в последнее время привлекли к себе внимание исследователей; это был первый из обра-

зованных русских людей, совершивший длительное путешествие в Новый Свет и оставивший об этом свидетельства. Кратко, в третьем лице он дает свою автохарактеристику: «Между тем, как некоторые сибирские торговцы искали на Востоке от Камчатки распространить меховую торговлю до самых западных берегов Америки, один из наших соотечественников, человек любопытный и знающий, пускается в 1776 году по океану Атлантическому и, направляя путь свой на Юго-Запад, выходит на берег в Вест-Индию. . . Сей россиянин есть первый из нашего народа человек, который двенадцатилетнее житительство имел в тех отдаленных странах и должен был видеть их примечательными глазами, в чем много способствовали ему нещастия его»⁴³.

Наиболее примечательными событиями было пребывание Каржавина в Северной Америке и участие в оказании помощи повстанцам британских колоний. Кроме того, Каржавин побывал в странах Карибского моря; почти два года он прожил на Кубе (1782—1784).

Весьма радикальный в своих политических взглядах, Ф. В. Каржавин не оставил после себя законченных литературных трудов. Большинство своих наблюдений и мыслей он высказывал завуалированно, разбрасывая их по самым разным книгам переводов, антологий, анонимных сборников. Так, приведенная выше автохарактеристика взята из составленного им учебного пособия, а его пламенное осуждение испанского колониализма мы находим в тексте выполненного им перевода книги капитана Плейстида. Как бы невзначай среди описания разной живности аравийских степей Каржавин начинает разговор о религиозной нетерпимости католических миссионеров, «которые с мечом в одной руке и с крестом в другой, сопровождаемые псами, изрубили, растерзали, сожгли двадцать миллионов душ как на островах, так и на матерой земле Америки, не имея никакой причины злобы и огорчения на простодушных народов, которые приняли сих странников с обожанием; но единственно для мнимого прославления бога и для приведения прочих американцев к познанию не кровопролитные веры христовой»⁴⁴.

И так же неожиданно, без видимой логики в книге о приключениях некоего капитана д'Сивилия включает он в рассуждение о произношении испанских слов свое самое гневное и острое высказывание против предрассудков в отношении народов Нового Света. «Двенадцать лет я выжил в разных областях как холодные, так и теплые Америки; был всего 28 лет вне отечества: следовательно, довольно поездил. . . и везде старался увидеть диких людей и племен, однако все мои старания были тщетны; множество народов я видел, которые не так живут, как мы, не так, как и прочие европейцы; видел я людей разумных, видел и глупых; везде я нашел человека, но дикаго племени, и, признаюсь, дичее себя не пахотил»⁴⁵. То, что русский просветитель-революционер поднялся до такого уровня осмысления проблемы взаимоотношения европейских и неевропейских народов, следует оценить как явление, несомненно, при-

мечательное⁴⁶. У Каржавина мы не встретим ни одного более или менее прямого намека на то, что общество Испанской Америки уже начинало в ту пору ощущать кризисное состояние, что колониальный режим с неизбежной неминуемостью клонился к упадку. Но, безусловно, острота противоречий, которые были присущи этому обществу накануне падения ига метрополии, сказалась на отношении Каржавина к испанскому колониализму.

За два года до возвращения Каржавина на родину в России появился первый известный нам путешественник из Испанской Америки Франсиско де Миранда, первый идеолог и зачинатель анти-испанского движения в американских колониях. Ориентировавшийся в своих планах освободительной борьбы главным образом на дипломатическую помощь европейских правительств, он с этой же целью в 1786 г. явился и в Россию. Причины радушного приема Миранды при русском дворе убедительно были проанализированы В. Мирошевским⁴⁷, использовавшим русские дипломатические архивы, а также начавший выходить с 1929 г. «Архив Миранды», в котором был опубликован его дневник. Сведения Миранды о пребывании в России, содержащиеся в дневнике, не были известны его современникам и, естественно, не могли быть ими оценены. Миранда вообще не предназначал его для публикации, текст дневника — это деловая скоротца со множеством усеченных фраз, сокращенных слов. Трудно вообще говорить о литературном стиле этих сугубо личных отрывочных записей. Но позиция Миранды по отношению к российской действительности отразилась в «Дневниках» достаточно отчетливо и во всей своей неизбежной двойственности.

С одной стороны, обласканный высшим светом и самой императрицей, Миранда расточал в их адрес благодарности, с другой — этот борец против тирании не мог не увидеть отталкивающих примет крепостнического, деспотического строя России. Мельком он сообщает, что на деспотизм в стране ему жаловался один архиепископ, говоривший, «что крепостной не имеет возможности и не может даже жаловаться на своего хозяина и что закон позволяет наказывать его кнутом». Описание картинной галереи императрицы в Эрмитаже завершается такой тирадой: «... сколько же может владеть один человек и сколь малым владеют другие... в то время как есть и такие, кто просто погибает с голода»⁴⁸.

Любопытность Миранды, его несомненный художественный дар проявились во множестве зарисовок пейзажей и исторических памятников России. Вспоминая дорогу в Новый Иерусалим, он утверждает, что «вид, открывающийся отсюда, один из прекраснейших, созданных природой, ибо искусство в нем не участвовало»⁴⁹. Большое впечатление произвел на него при посещении Кремля царь-колокол.

Ретроспективно оценивая русские дневники Миранды — только так мы и можем подходить к произведению, увидевшему свет сто с лишним лет спустя после написания, — прежде всего следует кон-

статировать тот факт, что они явились первым непосредственным свидетельством русской действительности, принадлежащим крупнейшему общественному деятелю Испанской Америки. В нем по-своему отразился переходный момент в истории американских колоний Испании — момент, когда, готовясь к освободительной войне, они начали размыкать круг культурной изоляции, в которой дотоле их держала испанская власть. С этого момента и можно говорить о начале двусторонних литературно-культурных связей Испанской Америки и России, которые опирались на определенную общность исторической ситуации в обоих регионах. И там и там общественно-литературная мысль устремлялась к критическому осмыслению социальной, экономической, культурной отсталости своих стран и поискам путей ее преодоления. Мыслители России и Испанской Америки в этот момент — на рубеже XVIII и XIX вв. — видели путь для решения насущных национальных проблем в использовании материальных, научных, художественных достижений передовых стран Западной Европы.

Можно, таким образом, говорить о некоем параллелизме в историко-культурном процессе стран, находящихся, так сказать в «маргинальном» положении по отношению к центру европейской цивилизации. Тезис этот был впервые выдвинут мексиканским ученым Леопольдо Сеа⁵⁰, и при всей своей приблизительности он плодотворен для выявления внутренней обусловленности ряда тенденций, которые были характерны и для России, и для Испанской Америки. В частности, он объясняет и закономерность той роли, которую и в Испанской Америке, и в России играла французская просветительская литература. Нагляднее всего это проявилось в популярности Рейналя, общего кумира российской и испаноамериканской радикально настроенной интеллигенции. Конечно, Рейналем увлекались и в других странах мира, но если говорить о революционизирующем воздействии «Философской и политической истории обеих Индий», то прежде всего называют два имени — Александра Радищева и Туссена Лувертюра, вождя революции на Гаити, ставшей прелюдией освободительного движения на континенте. При этом и в России, и в Иберийской Америке не было и не могло быть полного и адекватного восприятия идей французского Просвещения: здесь отсутствовала его основная социальная база — третье сословие, соответственно, и многие постулаты французской философии не вписывались в контекст исторического развития обоих регионов.

В конце XVIII в. ясно выявляется и посредническая функция французской литературы во взаимном ознакомлении обоих регионов. Под ее воздействием формировались не только представления об Испанской Америке в России, она служила также источником сведений о России для Испанской Америки.

Первое и наиболее интересное свидетельство содержится в сочинении самого крупного эквадорского писателя конца XVIII в. — в «Новом Лукьяне» Эспехо, где мы находим рассуждения о реформа-

торской деятельности Петра Великого. Восторженная ее оценка дается просвещенным доктором Мера, ведущим спор с косным схоластом сеньором Мурильо.

Опровергая предположение своего оппонента о том, что русский император во время путешествия по Европе якобы заезжал в Испанию, Мера выдвигает такие аргументы: «Поскольку целью этого замечательного монарха было получение образования и приобретение полезных, умных знаний, достигнутых другими культурнейшими государствами Европы, ему нечего было почерпнуть в Испании. Для развития гуманитарных знаний, языков, математики и других наук и искусств, которые сделали Московию процветающей, ему было вполне достаточно посетить Англию, Голландию, Германию и Францию. Какую особую пользу могло дать ему знакомство со двором и нацией Испании? Испания в глазах иностранцев давно чисто дискредитирована... Разве мог Петр Великий, который, не сомневаюсь, придерживался такого же взгляда, а если у него и не было собственных представлений, то, наверное, ему их внушили в других процветающих государствах, — разве мог он иметь какое-либо желание видеть Испанию? Ту Испанию, откуда люди постоянно отправляются в другие страны в поисках образования?»⁵¹

Запальчивость в оценке Испании вполне характерна для испаноамериканцев той эпохи, но апелляция к опыту России была и новой, и неожиданной. Эспехо почерпнул сведения о деятельности Петра из сочинений Вольтера, и сами эти сведения, естественно, не были оригинальными. Оригинальным же был сам ход мыслей Эспехо: то, что, выдвинув оппозицию Испании — Россия, он включил ее в свои раздумья о судьбе американских колоний. Спустя несколько лет в журнале «Примисиас де ла культура де Кито» Эспехо вернется к образу Петра как вдохновляющему примеру государственного деятеля-реформатора, в котором так нуждается испаноамериканское колониальное общество. Он мечтает, чтобы выдающаяся фигура «появилась и в Америке, подобно тому как явился в Европе Петр Великий. Солнце огромной империи, объединившей своих вассалов. По такой гений — редкость»⁵².

В последней фразе — отзвук вольтеровских слов о Петре как «редкой случайности». Но слово «случайность» Эспехо не повторяет: он верит, что должна появиться в Испанской Америке фигура, аналогичная русскому реформатору.

* * *

В русской литературе начала XIX в. тема Испанской Америки продолжала интенсивно развиваться в традициях, уже созданных в предшествующее столетие. Более того, как это показано во многих исследованиях, картины гнета и эксплуатации народов Нового Света приобретали еще большую злободневность, поскольку читатель соответственно переосмыслил картину рабства в англо-американских

либо испано-португальских колониях и «легко ассоциировал их с картиной русской действительности»⁵³.

Среди литературных объединений начала XIX в. наибольшим радикализмом, во всяком случае на первых порах, отличалось «Вольное общество любителей словесности, наук, художеств», возникшее в 1801 г. Здесь были сильны радищевские настроения, и на встречах членов общества часто обсуждалась книга Рейналя. Известно, что поэт В. Дмитриев, член «Вольного общества», был один из тех, кто пытался в очередной раз осуществить и издать перевод этой книги на русский язык, однако план его постоянно наталкивался на препятствия. Другой член «Вольного общества» — А. Х. Востоков, будучи «отец славянской филологии», а в ту пору молодой поэт, представил на обсуждение реферат «О просвещении рода человеческого». Развивая тезис о пользе справедливых способов торговли и сношений между народами — один из наиболее характерных для книги Рейналя, Востоков одновременно осуждал хищническую политику колониальных государств в Америке: «В наши времена гишпанцы, португальцы и другие, с тем же духом прибытка путешествовавшие, какую пользу принесли народам им открытым? Напротив того, всегда искали они их обманывать, грабить, смерти предавать сильных, а слабых чинить рабами и не токмо не просветили их, но потащили и те немногие искры света, кои начинали было являться в престодушных питомцах природы»⁵⁴.

В «Краткой истории Вольного общества», опубликованной в 1804 г., ее автор В. В. Попугаев замечает, что «занятия Общества состояли в чтении российских сочинений и по иностранной словесности, особенно сочинений г. Рейналя»⁵⁵. Сам же В. В. Попугаев был один из наиболее активных и радикально настроенных членов «Вольного общества». Человек горячий, несуразный, не очень образованный, он постепенно оказался вытесненным из «Общества», но из того, что он успел осуществить в первые годы, заслуживает внимания исследование им рабства в Америке и крепостничества в России. Этому был посвящен его реферат «О рабстве и его пачалах и следствиях в России», а также очерк «Негр». Впервые прочитанный им на заседании «Общества» в 1801 г., он затем был опубликован в его «Периодическом издании» 1804 г. В первой публикации этому очерку было предпослано пояснение «Перевод с испанского». Это был способ защитить перед цензурой свой гневный, политически острый текст, изобличающий крепостничество, представив его как сочинение испаноамериканского автора.

Очерк «Негр» представляет собой монолог негра Амру, разлученного с возлюбленной Зюльмой и отправленного на рабство в Америку. Стиль декламационной патетики, присущий повествованию о злоключениях негра Амру, очевидно, восходит к книге Рейналя, где собрано немало подобного рода историй. «Негр не может принадлежать белому ни по каким правам. Воля не есть продажную:

цена золота всего света не в силах оной заплатить, и никакой тиран ею располагать не должен»⁵⁶.

Близко по тематике и стихотворение другого члена «Вольного общества» — Семена Боброва «Против сахара», увидевшее свет в 1804 г. в его сборнике «Рассвет полночи». Ярко обличительное стихотворение строится на оксюморе, соединяющем два противоположных качества сахара: сладкое лакомство для потребителей-европейцев, смрадное зелье для его возделывателей — рабов:

За сладостью твоей небесной
Зловонье адско вслед летит;
Что я скажу, о нектар лестный!
В тебе сокрытый яд лежит⁵⁷.

Художественной кульминацией поэтической разработки темы Испанской Америки того периода стало стихотворение Н. И. Гнедича «Перуанец к испанцу». Как раз в 1805 г., когда оно было написано, Гнедич стал членом «Вольного общества», и гражданский пафос его стихов естественно гармонировал с духом этого «Общества». Новое, что их отличало от стихов ранее написанных, — индивидуализация образа раба.

С молодости Гнедича привлекали дальние страны — то, «что выходит из обыкновенного порядка вещей». Поначалу такой страной была Испания, которой он посвятил юношескую драму, исполненную гневным осуждением «гишпанцев» — «образцов суеверия и бешенства». Этим же чувством пронизано и стихотворение «Перуанец к испанцу» — пламенный обличительный монолог раба, бросающего вызов угнетателю и рисующего широкую картину колониального рабства: «Злодейств неслыханных земле пример явил, всего священного навек меня лишил!» Как с основанием полагает М. П. Алексеев, поэт был знаком с романом «Инки» Мармонтеля и шел по стопам французских просветителей в своих инвективах против испанского колониализма.

Два главных преступления конкистадоров — хищническая жестокость и насильственное насаждение католицизма — предстают в единстве:

На безоружных, на спящих нас напал,
По славы победить, ты злата лишь алкал;
Но, страсть грабителя личной покрывая,
Лил кровь, нам своего ты бога прославляя⁵⁸.

Есть основания полагать также, что у Гнедича был еще и конкретный повод для написания стихотворения — дошедшие до России сведения о восстании Тупака Амару и о кровавой расправе с ним⁵⁹. Видимо, это и вызвало тот яростно звучащий мотив справедливого возмездия, который воплощен в сочных живописных образах.

Твой труп в дремучий лес, во глубину пещер,
Рыкая, будет влечь плотоядный зверь;
Иль, на песке простерт, пред солнцем он истлеет,
И прах, твой гнусный прах, ветер по полю развевает⁶⁰.

«Перуанец к испанцу», как и другие произведения, обличающие колониальное рабство в Испанской Америке, воспринимались в России как прямой намек на крепостнический гнет и правительственный деспотизм. Будущий декабрист В. Ф. Раевский в бытность свою преподавателем в юнкерском училище рекомендовал своим ученикам познакомиться со стихотворением «Перуанец к испанцу». Составитель записки «Рассуждения о рабстве», он воспринимал стихотворение Гнедича как выражение собственных свободолобных идей⁶¹. Весьма популярное стихотворение Гнедича подготавливало сочувственное восприятие в России войны за независимость испанских колоний.

Завершая развитие испаноамериканской темы в русской литературе, «Перуанец к испанцу» — и это особо важно — был также и значительным явлением русской поэзии начала XIX в. Вот свидетельство В. Г. Белинского: «Знаменито в свое время было стихотворение его (Гнедича. — Авт.) «Перуанец к испанцу» (1805); теперь, когда от поэзии требуется прежде всего верность действительности и естественности, теперь оно отзывается риторикой и декламацией на манер бледной Мельомены XVIII века; но некоторые стихи в нем замечательны энергиею чувства и выражения, несмотря на прозаичность»⁶².

В начале XIX в. было создано еще одно произведение, посвященное Испанской Америке, — историческая трагедия о конкисте Перу «Атабалибо, или Разрушение перуанской империи». Ее писал в последние годы жизни Г. Р. Державин. Незавершенная (в ней было три акта) и не увидевшая свет при жизни автора — ее опубликовал Я. К. Грот лишь через полвека — трагедия «Атабалибо», как, впрочем, и другие драматургические произведения старого поэта, не вызвала интереса у литературоведов, обычно рассматривавших драмы Державина как плод угасавшего таланта. Между тем именно к «Атабалибо» это традиционное общее мнение относится менее всего. Сам Державин считал эту трагедию своим лучшим произведением, о чем сохранилось свидетельство С. Т. Аксакова⁶³. В трагедии «Атабалибо» Державин попытался найти новые приемы воплощения исторической темы. Отказываясь от классицистских канонов, он стремился воспроизвести конкретные реальные события. Конкиста Перу показалась Державину интересным материалом для решения этой задачи.

Главным героем трагедии, как явствует из названия, был последний правитель инков. В отличие от укоренившейся традиции здесь Атауальпа не выглядел статичным героем-мучеником, а представал

прежде всего человеком, душу которого раздирали противоречивые чувства. Поклоняясь инкскому богу — Солнцу, он пытается понять и чужого бога, с которым пришли испанцы; равнодушный к золоту, он с удивлением наблюдает, как теряют разум пришельцы при виде этой «блестящей грязи». Драматург показывает обреченность инкской империи в столкновении с конкистадорами не просто как следствие военного превосходства. Он рисует безысходность смятенных чувств императора.

Как свидетельствует С. Т. Аксаков, Державин хотел увенчать представление «Атабалибо» сценой затмения солнца, рассматривая ее, однако, не как театральный эффект; эта сцена по замыслу автора должна была показать различие в мировосприятии двух столкнувшихся народов — инков и испанцев. Для испанцев затмение солнца было не более чем явление природы, в то время как для инков — зловещий знак, предвещавший неминуемую гибель. Испанцы ловко использовали затмение солнца для деморализации противника. Считая, что «трагедии, которых содержание взяты из баспословия и в которых все сверхъестественно, начинают между нами терять достоинство»⁶⁴, Державин хотел, видимо, воплотить реальную сложность конкисты как столкновения разных типов человеческого сознания.

Произведение Державина — значительное свидетельство интереса отечественной литературы к далеким ибероамериканским странам; важно и то, что трагедия эта писалась в момент, когда в Новом Свете уже вспыхивали первые зарницы освободительной антиколониальной войны.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. М., 1859, т. 2, с. 523.

² Yarmolinsky A. Russian Americana: Sixteen to Eitheen centuries, N. Y., 1943. Ранее его разыскания были опубликованы: Bulletin of Public Library. N. Y., 1939—1942.

³ Алексеев М. П. Этюды из истории испано-русских литературных отношений. — В кн.: Культура Испании. М., 1940, с. 360; Лазарев Н. Первые сведения русских о Новом Свете. — Исторический журнал, 1943, № 1; Берг Л. Первые русские сведения об Америке. — В кн.: Очерки по истории русских географических открытий. М.; Л., 1949.

⁴ Казакова Н., Катушкина Л. Русский перевод XVI в. первого известия о путешествии Магеллана. — ТОДРЛ, Л., 1968, т. XXIII.

⁵ Там же, с. 239, 240.

⁶ Казакова Н. Западная Европа в русской письменности XV—XVI века. Л., 1980.

⁷ ТОДРЛ, т. XXIII, с. 241.

⁸ Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе. Троице-Сергиева лавра, 1911, ч. II, с. 28—29.

⁹ Александропулос М. Сцены из жизни Максима Грека. М., 1980, с. 248.

¹⁰ Попов А. Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции. М., 1887, с. 175.

- ¹¹ Там же, с. 177.
- ¹² *Соболевский А.* Переводная литература Московской Руси XIV—XVII вв. СПб., 1903, с. 50.
- ¹³ Цит. в переводе Л. Берга в упомянутой статье.
- ¹⁴ *Попов А.* Изборник..., с. 522.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ *Алексеев М. П.* Указ. соч., с. 314.
- ¹⁷ *Vega Carcilaso de la Florida.* — Obras completas. Madrid, 1965, t. 1, p. 646.
- ¹⁸ *Файнштейн М.* Бразилия в русских изданиях XVIII века. — В кн.: Россия. СССР—Бразилия: 150 лет отношений. М., 1979; *Он же.* Перу в русских изданиях XVIII века. — Латинская Америка, 1981, № 9.
- ¹⁹ Примечания к «Санкт-Петербургским ведомостям», 1735, 444—45, с. 169.
- ²⁰ *Алексеев М. П.* Пушкин и наука его времени. — В кн.: Пушкин: Исследования и материалы. М.; Л., 1965, т. 1, с. 27.
- ²¹ *Ломоносов М. В.* Полн. собр. соч. М.; Л., 1959, т. 8, с. 514.
- ²² Там же, с. 1007.
- ²³ *Сумароков А. П.* Полное собрание всех сочинений. СПб., 1874, ч. IX, с. 168.
- ²⁴ Там же, с. 274.
- ²⁵ Там же, с. 263.
- ²⁶ Прибавления к «Московским ведомостям», 1783, № 73, с. 269.
- ²⁷ Академические известия, СПб., 1781, т. V. «О Америке» печатается в пяти номерах, с февраля по июнь. Главы были подписаны: П. Богд. или П. Б.
- ²⁸ *Yarmolinsky A.* Op. cit., p. 17.
- ²⁹ *Крылов И. А.* Соч. М., 1946, т. 3, с. 336.
- ³⁰ Там же, с. 380.
- ³¹ Там же, с. 382.
- ³² *Мармонтель Ж.* Инки или разрушение перуанской империи. М., 1778, ч. 1, с. 1, 2.
- ³³ *Богданович П.* Продолжение Америки. — Академические известия, 1781, май, с. 671.
- ³⁴ *Бабкин Д. С.* Процесс Радищева. М., 1952, с. 188.
- ³⁵ *Радищев А. П.* Полн. собр. соч. М., 1938, т. 1, с. 316—317.
- ³⁶ Там же, с. 323—324.
- ³⁷ *Измайлов В. В.* Минутное блаженство. СПб., 1795, с. 120.
- ³⁸ Поэты-сатирики конца XVIII и начала XIX века. М.; Л., 1959, с. 103.
- ³⁹ Там же, с. 123.
- ⁴⁰ *Лесков Н. С.* Полн. собр. соч. М., 1912, т. 12, с. 270.
- ⁴¹ Несчастные приключения Василия Баранщикова, мещанина Нижнего Новгорода, в трех частях света: в Америке, в Азии и Европе с 1780 по 1787. СПб., 1789, с. 19—20.
- ⁴² Там же, с. 13, 16, 25.
- ⁴³ Французские, российские и немецкие разговоры в пользу начинателей. СПб., 1791, с. 64.
- ⁴⁴ *Плейстид Б.* Описание хода купеческих и других Караванов в степной Аравии... СПб., 179.../Перевод с английского, предисл. и подстрочный комментарий и примеч. «Ф. К.», с. 146—147.
- ⁴⁵ *Каржавин Ф. В.* Краткое известие о достопамятных приключениях Капитана д'Сивилля, трижды умершего. М., 1791, с. 26.
- ⁴⁶ Отзвук этой проблемы в сфере беллетристической мы находим в переведенном на русский язык рассказе Р. Стиля об индейке Ярико, продажной в рабство спасенным ею английским юношей. Об этом см.: *Левин Ю.* Инки и Ярико в России. — В кн.: Русская литература XVIII века и ее международные связи. Л., 1975.
- ⁴⁷ *Мирошевский В.* Екатерина II и Франсиско Миранда. — Историк-марксист, 1940, № 2, с. 130; *Он же.* Освободительные движения в американских колониях Испании от их завоевания до войны за независимость (1492—1810). М.; Л., 1946.
- ⁴⁸ *Miranda Fr. de.* Diario de viajes y escritos políticos. Madrid, 1977, p. 295.

- ⁴⁹ Ibid., p. 321.
- ⁵⁰ *Zea L. América en la historia*. México, 1957.
- ⁵¹ Francisco Javier Eugenio de Santa Cruz y Espejo. Nuevo Luciano. Quito, 1943, p. 87.
- ⁵² *Primicias de cultura de Quito*. Quito, 1958, p. 8.
- ⁵³ Орлов В. Русские просветители 1790—1800-х годов. М., 1953, с. 279.
- ⁵⁴ Цит. по статье: *Лехтблау Л.* Из истории просветительной литературы в России. — Историк-марксист, 1939, № 1, с. 201.
- ⁵⁵ Периодическое издание Вольного общества, СПб., 1804, ч. 1, с. 5.
- ⁵⁶ Там же, с. 47.
- ⁵⁷ Орлов В. Указ. соч., с. 298.
- ⁵⁸ Гнедич Н. И. Стихотворения. М.; Л., 1963, с. 83.
- ⁵⁹ Об этом упоминается в комментариях И. Медведевой. — Там же, с. 434.
- ⁶⁰ Там же, с. 85.
- ⁶¹ Об этом см.: *Базанов В. Г.* Владимир Федосеевич Раевский Л.: М., 1949, с. 104.
- ⁶² *Белинский В. Г.* Собр. соч. М., 1981, т. 6, с. 214.
- ⁶³ *Державин Г. Р.* Соч. СПб., 1867, т. 4, с. 475.
- ⁶⁴ Драматический вестн. СПб., 1808, № 57, с. 37.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН*

- Абад Диего Хосе 549, 572
 Абарбанель Иегуда (Леон Еврей) 317
 Абреу Капистрано де 502
 Авалос де Айала Луис 305, 306
 Августин Блаженный 425
 Авенданьо Диего де 467
 Авенданьо Педро де 420
 Аглар и Сейхас Франсиско 445
 Агилар Франсиско 553
 Агилар Херонимо де 206, 258
 Агирре Мирта 446
 Агирре Хуан Баутиста де 527, 538, 552, 553
 Агирре Лопе де 242, 288, 341, 342, 346, 390
 Агуадо Педро де 339, 340, 341, 347, 481
 Айльон Хуан де 464
 Акоста Хосеф де 242, 300—303, 321, 416, 440, 461, 462, 463, 465, 490, 496
 Аксаков С. Т. 655
 Акунья Рене 284
 Аларкон Хуан Руис де 388, 389, 457, 461
 Албукерке Жоржи де 505, 506
 Алваренга Пейшото Игнасио Жозе 606—609, 615, 622
 Алвареш Гонсало 362
 Алвареш Кабрал Педро 351, 352, 353, 361
 Алвареш Коррейя Дього (Карамуру) 603
 Алегре Франсиско Хавьер 539, 579
 Алейжадиньо (Лисбоа Антонио Франсиско) 530, 541, 591, 602
 Александр Македонский 579
 Александр VI, папа римский 134
 Александренков Э. Г. 111
 Александропулос Мицос 634, 655
 Алексеев М. П. 631, 632, 636, 653, 655, 656
 Алеман Матео 402, 403
 Аленкар Жозе де 601
 Алесио Адриан де 465
 Алонсо Амадо 257
 Альфонс VI 513
 Альва и Монтеагудо Хосе де 545
 Альвар Мануэль 346
 Альварадо Педро де (Тонатли «Солнышко») 164, 206, 278, 279
 Альварес де Веласко и Сорилья Франсиско 448, 488, 489
 Альварес де Толедо Фернандо 340
 Альмагро Диего де 287, 288, 289, 294, 295, 305
 Альмагро Диего де (сын) 296
 Альперович М. С. 18, 243, 544
 Альсате Хосе Антонио 538, 575, 576
 Альфонс Мудрый 271
 Андерсон Имберт Энрик 7, 163
 Андресони Жоан Антонио 567
 Аншиета Жозе де 354, 355, 359, 365—370, 511, 517
 Аранго и Парреньо Франсиско де 538, 570
 Ариосто Лудовико 257, 458
 Аристотель 302, 426, 463
 Аррате Хосе Мартин Феликс де 546, 547, 551
 Арром Хосе Хуан 7
 Артигас Хосе 540
 Асбахе Педро Мануэль де 423
 Атауальпа Инка 122, 165, 287, 295, 296, 304, 305, 310, 313, 314, 315, 453, 524, 643
 Ауксотль 40
 Атуэй 188
 Аульон Хоакин 552—553
 Афанасьев В. И. 195
 Афонсо де Соуза Мартин 352, 355
 Ах-Бам 71
 Ашайакин Ицкоатль 56
 Бабкин Д. С. 656
 Базанов В. Г. 657
 Бэззи Робер 6, 7
 Бакихано и Каррильо Хосе де 538, 582, 583
 Балам 273
 Байамо, негрятянский король 341
 Бальбоа Сильвестре де 477, 478, 546
 Бальбуэна Бернардо де 403—408, 411, 412, 416, 454
 Бандарра 514
 Бандейра Мануэл 6
 Баранчиков В. 646, 647
 Барко Сентенера Мартин дель 343, 495, 496
 Барренечеа и Альбис Хуан 495
 Баррера Васкес А. 71
 Бартолаче Игнасио 538

* Составитель Т. А. Таратута. Курсивом обозначены имена, упоминающиеся в примечаниях, и соответствующие страницы.

- Бастидес Антонио 485, 552
 Батайльон Марсель 175, 193, 230, 557
 Батюшков К. Н. 620, 631
 Баутиста Хуан 265, 269
 Бегерано Алоисо 265
 Бейль Пьер 417
 Бекман Мануэль 501
 Белиарте Марсель 366
 Белинский В. Г. 638, 654, 657
 Беллини Джузеппе 6
 Бельграно Мануэль 540
 Бельмонте Бермудес Луис де 255, 312, 403
 Бельский Марцын 635
 Берг Л. 632, 655, 656
 Бергано и Вильегас Симоп 572
 Берлин Г. 66
 Бермудес де ла Торре и Солер Педро Хосе 554
 Бессера Талко Луис 410
 Бехарио Ласаро 335
 Бидино Лючио Маринео да 145
 Битти В. 452
 Блеу 635
 Бобров С. 653
 Богданович П. Ф. 641, 644, 656
 Боканegra Матиас де 408, 409
 Бокажи 611
 Боливар Симон 195, 540
 Боркес Скеуч А. 130
 Борха и Арагон Франсиско, принц де Эскилаче 452
 Боскан 255
 Ботельо де Оливейра Мануэл 566
 Боярдо Маттео 458
 Брамон Франсиско 408
 Бри Теодор де 181
 Брассер де Бурбур Э. 78, 79, 80, 275, 280, 285
 Буало Никола́ 549, 554, 575, 584, 592, 609
 Бустаманте Карлос Мариа де 576
 Бэкон Франсис 159, 333
 Бюффон Жорж Луи Леклерк де 534, 535, 536, 576, 577

 Ваз де Кампья Перо 351, 357, 358, 359, 361
 Вальенсия Мартин де 244
 Вальера Блас 300, 322, 326, 328
 Вальорнапо Антонио 248, 265
 Вальверде Фернандо де 465
 Вальдес Альфонсо де 146
 Вальдес Антонио 559, 562
 Вальдес О. 573
 Вальдес Родриго де 471
 Вальдес Хуан де 203
 Вальдивьесо Хосеф де 436, 439
 Вальдивия Педро де 164, 223, 349

 Валье и Кавьедес Хуан дель 15, 397, 398, 448, 471—475, 527, 554, 583
 Ваньер Жак 573
 Василий III 633
 Васкес Франсиско 479
 Васко да Гама 351, 634
 Ватто Антуан 619, 620
 Вега Гарсиласо де ла 215, 220, 255, 257, 258
 Вега Ипка Гарсиласо де ла 118, 160, 242, 270, 285, 300, 304, 308, 310—333, 333, 334, 339, 387, 450, 482, 496, 497, 526, 532, 533, 535, 536, 539, 555, 560, 562, 582, 636
 Вега Себастьян Гарсиласо де ла 305, 316
 Веларде 571
 Веласкес Диего 161, 162, 185, 191, 205, 466
 Веласко Хуан де 586, 586
 Велес де Гевара Луис 457
 Велес Ладрон де Гевара Франсиско Антонио 527, 549
 Вергилий Марон Публий 220, 260, 345, 458, 468, 471, 549
 Верней Луис Антонио 592
 Веспасиан 169
 Веспуччи Америго 132, 137, 138, 185, 635
 Вивес Луис 146, 203, 242, 253, 469
 Виейра Антонио 389, 446, 510—519, 568
 Виейра де Мело 563
 Виейра да Силва Луис 607
 Вийон Франсуа 507
 Викториа Мартин 312
 Видуния Макена Б. 490, 491
 Вильганьон Н. 360
 Вильялобос Ариас де 409, 420
 Вильяррозаль и Ордоньес Франсиско Гаспар 466, 467
 Виракоча Ипка 323
 Висенте Хиль 256, 257
 Вискардо и Гусман Хуан Пабло 539, 544, 581, 582
 Витория Франсиско де 12, 146, 147, 148, 176, 177, 222, 298
 Вольтер (Аруэ Мари Франсуа) 220, 534, 536, 600, 607, 642, 651
 Востоков А. Х. 652

 Галан Хосе Антонио 532
 Галилей Галилео 417
 де Галлье, граф 441
 Гама Жозе Базилио да 593, 597—606, 609, 628
 Ганнибал 208
 Ганте Педро де 272
 Гарибай Анхель Мариа 51, 59, 266, 438

- Гарсес Хулиан 145, 244
 Гарсес Энрике 312
 Гарсиа Родолфо 502
 Гарсиа Уртадо де Мендоса, маркиз де Каньете 222, 223, 349, 454, 456, 457
 Гевара Антонио де 146
 Гевара Мигель де 409
 Гевара Хуан де 410, 424, 441, 442
 Геспод 49
 Гильен де Кастро 457
 Гиппократ 463
 Гиппонакт 57
 Гледиш Н. И. 653, 657
 Гольбах Поль Анри 535
 Гомер 282, 345
 Гомес Видауре Феликс 587
 Гомес Фрейре де Андрада 565, 597, 601
 Гонгора Луис де 390, 395, 396, 407, 411, 413, 429, 435, 444, 448, 457, 465, 468, 469, 470, 472, 479, 487, 488, 497, 505, 507, 509, 552
 Гонгора Мармолехо Алонсо де 349
 Гонзага Томас Антонио 541, 590, 593, 594, 606, 607, 608, 610, 613—630, 631
 Гонсалес Малуэль Дионисо 545
 Гонсалес де Ольгин Диего 312
 Гонсалес де Сан-Николас Хиль 222
 Гонсалес де Эслава Эриан 255, 256, 257, 409, 438
 Гораций 220, 345, 478
 де ла Гранха, граф (Овьедо и Эррера Луис Антонио де) 433, 435, 448, 472, 554
 Грасиан Бальтасар 427, 429, 505
 Грассон Диего (Тиноко Гарсон) 506
 Грек Максим 632, 633, 634, 655
 Горчаков Д. П. 646
 Григорий Богослов 634
 Григулевич И. Р. 18, 150, 195, 243, 400, 544
 Грихальва Хуан де 197, 198
 Грот Я. К. 654
 Грушко П. М. 478, 571
 Гуаман Мальки де Айала Мартин 305
 Гуаман Пома де Айала Фелипе 136, 235, 236, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 450
 Гуатавита Хуан 484
 Губер А. А. 18
 Гуллеа В. И. 172
 Гумбольдт Александр 168, 194, 536, 537, 580, 587
 Гутьеррес Хосе Мария 553
 Гутьерре де Сетина 255, 335, 337
 Давалос и Фигероа Диего 452, 453, 462
 Давила Педрорнас 197
 Данто Алигьери 458, 498
 Даонс 571
 Датч Джулиано 158
 Декарт Рене 417, 445, 548
 Джефферсон Томас 536
 Джовио Паоло 198, 338
 Державин Г. Р. 654, 655, 657
 Дессалли д'Орбиньи 128
 Диас Франсиско 276
 Диас де Гамарра Хуан Бекито 538, 548, 552
 Диас де Гусман Руй 496, 497, 588
 Диас дель Кастильо Берналь 41, 163, 176, 188, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 230, 250, 259, 290, 335, 338, 342, 343, 345, 346, 390, 406, 418, 419, 454, 479
 Диас Пайс Фернан 507
 Дидро Дени 535
 Диего Херардо 435
 Диес де Бетансос Хуан 304
 Дмитриев В. В. 652
 Домингес Камарго Эрнандо 485, 487, 488, 579
 Дриццо А. Д. 111
 Дрейк Фрэнсис 300, 348
 Дуран Диего 252
 Дуран Санта Рита Жозе де 602, 605, 628
 Дуссель Энрике Д. 232
 Елизавета, царица 638
 Екатерина II 645
 Ершова Г. Г. 81
 Жоан III 360, 362
 Жоан IV 512, 513, 514
 Жозе I 531
 Земская В. Б. 17, 18, 172, 544
 Зиберт Э. В. 130
 Зубрицкий Ю. А. 18, 315, 562
 Иван III 635
 Иглесиас Р. 211
 Игнатьев О. К. 613
 Идальго Мигель 539, 543
 Измайлов В. В. 645, 656
 Ильескас Гонсало де 198, 199
 Ирала, генерал 347, 496
 Ирвинг Вашингтон 194
 Исла Хосе де 527
 Итурри Франсиско Хавьер 586
 Ицкоатль 40, 45, 56
 Иштляльшочитль, правитель 40
 Иштляльшочитль Бартоломе де Альба 411
 Иштляльшочитль Фернандо де Альба 242, 252, 270, 271, 277, 283, 285, 387, 402, 409, 414

- Кабальеро Хосе Агустин 538, 570
 Кабельо Бальбоа Мигель 304, 462
 Кабрера М. 429
 Кабо Андрес 578
 Кададьсо Хосе 575
 Казакова Н. 633, 655
 Какаматцин 210
 Какамбо, касик 600
 Каланча Антонио де ла 392, 416, 462, 463, 465, 471, 495, 496
 Калдас Барбоза Домингос 610—613
 Кальдас Франсиско Хосе де 538, 580
 Кальдерон де ла Барка Педро 225, 324, 390, 411, 427, 429, 435, 436, 439, 440, 441, 448, 463, 465, 466, 475
 Камара Каскудо Луис де 611
 Камозас Луис де 224, 257, 312, 357, 468, 505, 506, 566, 594, 604
 Кампанелла Томмазо 159, 333, 533
 Кандидо А. 596, 597, 621
 Капо Мельчор 146, 148
 Каптель Раймон 519
 Карабанов 642
 Карвахаль Гаспар де 166, 167, 168
 Карвахаль и Роблес Родриго 459, 460, 465
 Карденас Хуан де 239
 Кардин Фернан 356, 367
 Каржавия Ф. В. 647, 648, 656
 Карл II 479
 Карл V 135, 140, 142, 145, 146, 148, 162, 169, 170, 176, 181, 191, 192, 230, 245, 255, 339, 633
 Карлос III 528, 531, 539, 557
 Карпентьер Алехо 397, 400
 Каррио де ла Вандера Антонио (Кон-колоркорво) 557, 558, 559
 Кастелло Ж. А. 371, 630
 Кастель дос Риус, маркиз 554
 Кастельянос Хуан де 135, 331, 335, 338, 343—347, 481, 483
 Кастильо Кристобаль де 265
 Кастильо Франсиска Хосефа дель [мать Кастильо] 549, 550, 551
 Кастильо Франсиско де 554
 Кастро Хосе Агустин де 575
 Кастро Франсиско де 413
 Касторепа Хуан Игнасио Мария 447
 Катужкина Л. 655
 Кауальцин 56
 Кауполикап 220, 221, 223
 Кеведо и Вильегас Франсиско 393, 411, 429, 435, 465, 472, 505, 507, 569
 Кеплер Иоганн 417
 Кеалькоатль, правитель 46, 47
 Кикаб 275
 Кинацин 44
 Кинжалов Р. В. 39, 81, 286, 562
 Кино Эусебио 417
 Кириченко Е. И. 243, 386, 544, 591, 613
 Кирого Васко де 149, 245, 246
 Клавихеро Франсиско Хавьер 267, 536, 539, 572, 576, 577, 578
 Клушин А. И. 642, 646
 Кнорозов Ю. В. 39, 66, 81, 286
 Кобо Бернабе 461
 Коваррубиос Диего 148
 Колон Диего 187
 Колоп Эрнандо 158, 185, 186
 Колумб Христофор 91, 132, 138, 139, 140, 152, 156, 158, 159, 167, 170, 172, 174, 186, 187, 546, 581, 634, 635
 Кольбер Жан Батист 512
 Кондамин Шарль Мари де 524, 552
 Коперник Николай 417
 Кордова Педро де 191
 Корнель Пьер 555
 Кортес Эрнан 41, 54, 56, 134, 135, 137, 139, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 172, 172, 178, 185, 190, 197, 198, 199, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 245, 247, 253, 254, 255, 258, 259, 279, 287, 335, 337, 338, 340, 403, 412, 417, 549
 Кортес Мартин 172, 252, 257
 Коста Клаудио Мануэл де 506, 519, 593—597, 606, 607, 608, 615, 616, 622
 Коцебу О. 643
 Козльо Педро Рейнальдо 452
 Кребийон Клод Проспер Жюлио 620
 Круз Силва Антонио Диниш 593, 607
 Крус Сан Хуан де ла 253, 440
 Крус Хуана Инес де ла (Асбахе и Рамирес де Сантьяна Хуана) 15, 185, 256, 397—400, 410—414, 415, 418—420, 422—448, 472, 474, 475, 489, 498, 516, 526, 527, 536, 550
 Крыжовик И. А. 243
 Крылов И. А. 642, 646, 656
 Кряжев В. 643
 Куакуацин 60
 Куаутемок 56, 60, 164, 205, 210, 258, 278, 279, 417
 Кузьмищев В. А. 18, 315, 334
 Куитлауитцин 417
 Кунья Менезес Луис де 614, 622
 Кутейщикова В. Н. 18
 Куэва Хуан де ла 255, 256, 257, 416
 Куэльяр 316
 Куэто и Мена Хуан де 489
 Лабарден Мануэль де 589
 Ла Гаска Педро де 289, 312
 де ла Лагуна, маркиз 414, 433, 435, 441, 445
 де ла Лагуна, маркиза 434, 435, 439, 442, 445
 Лазарев Н. 632, 635, 655
 Ланда Диего де 71, 74, 80, 81, 130

Ландивар Рафаэль 538, 571—575

Лара Хесус 119

Лас Касас Бартоломе де 12, 15, 18, 142, 145, 146, 148, 149, 150, 150, 152, 158, 159, 162, 170, 171, 172, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 195, 196, 198, 199, 206, 209, 222, 223, 224, 230, 237, 245, 249, 251, 259, 298, 301, 302, 310, 335, 339, 341, 342, 346, 388, 389, 392, 416, 439, 440, 441, 479, 532, 535, 536, 539, 544, 577, 578, 582, 637

Ласарте Флорестан де 312

Ласо Раймундо 7, 299, 345, 443

Левин-Строс Клод 107, 368

Левин Ю. 656

Легисамон Хулио А. 6

Ледесма Педро де 256

Левин В. И. 18

Леон Луис де 253, 440

Леон Пинело Антонио де 387, 459, 461, 462, 465, 467

Леон Пинело Диего де 459, 465, 467

Леон Понсе де 185, 187

Леон-Портилья М. 266

Лери Жан 360

Ле Риверенд Хулио 291

Лескамес Антонио де 337, 338

Лесков Н. С. 647, 656

Лехтблау Л. 657

Липсий Юст 465

Лисаррата Рехинальдо 495

Лойола Игнатий 360, 467, 487

Ломоносов М. В. 638, 639, 656

Лопе де Вега Феликс де 223, 224, 225, 255, 256, 388, 436, 437, 439, 452, 457, 458, 459, 460, 461, 467, 469, 470, 566

Лопе де Руэда 452

Лопес Авилес Хосе 410

Лопес Патрисио Антонио 420

Лопес де Веласко Хуан 238

Лопес де Гомара Франсиско 134, 152, 167, 171, 172, 187, 189, 190, 198, 199, 201, 202, 205, 301, 322, 328, 338, 344, 490

Лопес и Соуза Перо 355

Лопиш Фернан 351

Лорето Коуто Домингос де 599, 600

Лосада Анхель 194

Лукаш Марк Анней 220, 223, 225, 246

Лукиан 584

Лузан Игнасио де 527, 549, 575

Льяно Салата Эусебио 556

Льто Джулио Помпоньо 137, 145

Людовик XIV 512

Люке Эриандо де 295

Мабли Габриель Бонно де 607

Магеллан Фернан 633

Магальянс де Гандаво Перо 353, 355, 356, 358, 359, 503

Магидович И. П. 172

Магровехо Торибьо де 300, 450, 451

Макуильшочитль 56

Малипче (Марина) 206, 403

Мальдонадо Педро Висенте 552

Мама Окльо 125

Мамонтов С. И. 18

Манко Капак Инка 122, 125, 309, 324, 325

Манко Сайри Инка 287, 305

Манрике Хорхе 345

де Мансера, маркиз 423, 424

де Мансера, маркиза 423

Мануэл I 351

Мариатеги Хосе Карлос 6, 229, 233, 326, 328, 333, 334

Мариво Пьер Карле де Шамблен де 619

Марино Джамбаттиста 566

Мариньо де Лобера Педро 349

Мария Безумная 532, 590

Марк Аврелий 485

Маркес Перейра Нуно 568

Марк К. 18, 150, 188, 195, 243, 375, 400

Мармонтель Жан Франсуа 535, 536, 641, 643, 653

Марти Мануэль 547, 548

Мартинес де Авилера Лоренсо 545

Мартинес Арсанса и Вела Николас де 314

Мартинес де Вела Бартоломе 495, 496

Мартинес де Вела Николас 495

Мартинес де Наваррете Хосе Мануэль 575

Мартинес Эстрада Эсекиель 159

Мартир Педро (Мартире д'Ангьера Пьетро) 132, 137, 145, 152, 158, 159, 177, 185, 186, 463, 633

Маснэль Хосе Балъгасар 588

Маскареньяс Пашеко Жозе 565

Мата Гавидиа Х. 573

Матос Герра Грегорио де 15, 397, 398, 507—510, 527

Мауликан, касик 493, 494

Медведева И. 657

Медоро А. 452

Медрапо Антонио де 339, 343

Мелендес Хуан де 392, 471

Мелендес Вальдес Хуан 575

Мельгар Мариано 583

Мен де Са 360, 365

Мендес Планкарте Альфонсо 409, 411, 412, 441, 448

Мейдиста Херонимо де 185

Мендоса Педро де 347

Мендоса Хуан де 349

Менелдес и Пелайо Рамон 388, 410, 440

Менелдес Пидаль Рамон 152, 179, 193

Меркатор Г. 635, 636

- Мостанса Хуан де 337
 Мехиа Диего 255
 Мехиа Луис 253
 Мехиа Педро 331
 Мехиа де Овандо Педро 461
 Мехиа де Фернанхиль Диего 452, 453, 458
 Мигель, негритянский король 341
 Микеланджело Буонаротти 452, 465
 Миллер Ф. 562
 Милайя Бернардино де 145
 Мира де Амоскуа Антонио 409, 439, 457
 Мирамонтес и Суасола Хуан 453
 Миранда Франсиско де 539, 541, 544, 580, 581, 649
 Миранда де Вильяфанья Луис 347, 348
 Мирошевский В. М. 18, 243, 544, 649, 656
 Молица Кристоаль де 304
 Молина Хуан Игнасио 536, 587
 де Монклоа, граф 474
 Монтемайор Х. 586
 Монтень Мишель 159, 193
 Монтесинос Антонио 191, 462
 Монтесинос Фернандо де 461
 де Монтескларос, маркиз 452, 454
 Монтескье Шарль Луи 534, 582, 641
 Монтойя Бернардино де 459, 460
 Мор Томас 159, 175, 231, 246, 333, 533
 Морелос Хосе Мариа 539
 Морель де Санта Крус Педро Агустин 478, 546
 Морено Мариано 540
 Морето и Кабанья Агустин 441
 Морруа Мартин 304
 Мотекусома I Илуикампанцин 268
 Мотекусома II Шокойоцин (Мотексума или Моктесума) 40—41, 54, 56, 64, 161, 162, 165, 172, 190, 201, 205, 209, 210, 417
 Мотенеуацин 56
 Муньос Камарго Диего 267
 Муньос Хуан Батиста 587
 Муньос де Кастро Педро 424, 549
 Муратори Лодовико Антонио 593
 Мурильо Бартоломе Эстебан 466
 Муртис Селестينو 580
- Наварро и Наваррете А. 488
 Наполеон Бонапарт 542, 571
 Нарваес Панфило 162, 165, 191, 210
 Нариньо Антонио 537, 540, 580, 584
 Небриха Элио Антонио де 145
 Неварес Марта де 459
 Нерон 163, 178, 209
 Несауалкойотль 40, 56, 59, 60, 61, 271, 409
 Несауалшилли 44, 56
 Неупокоева И. Г. 18
 Нобрега Мануэл да 185, 353, 354, 355, 360, 361, 362, 363, 364, 370, 511, 513, 517, 603
 Новиков Н. И. 640, 647
 Нуньес де Бальбоа Васко 187
 Нуньес Вела Бласко 294, 297, 329
 Нуньес Кабоса де Вака Альвар 135, 165, 166, 167, 173, 335, 347, 348, 497
 Нуньес де Миранда Антонио 424
 Нуньес де Пинеда и Васкуньян Альваро 493
 Нуньес де Пинеда и Васкуньян Франсиско — 392, 393, 399, 492, 493, 494
- Овалле Алонсо де 492, 526
 д'Обинье Теодор Агриппа 216
 Овандо Николас 187
 Овидий Назон Публий 220, 453, 594
 Овьедо и Баньос Хосе де 551
 О'Горман Эдмундо 242, 301
 Олавида и Хауреги Пабло де 557
 Олид Кристоаль 164, 206
 Ольмедо Бартоломе де 211
 Ольмос Андрес де 248
 Онис Ф. де 7
 Онья Педро де 452, 454, 455, 456, 457, 458, 469
 Орбе Луис Херонимо де 313
 Орельяна Франсиско де 166
 Орена Бальтасар де 337
 Орлов В. 657
 Оргеллус Абрахам 635
 Оргис Томас де 145, 339
 Остроумов Л. Е. 225
 Отопи Э. 613
 Охеда Алонсо де 185, 187
 Охеда Диего де 452, 458, 465
 Очоа Анастасио де 575
- Павел III, папа римский 145
 де ла Палата, герцог 474
 Палафокс и Мендоса Хуан де 399
 Пане Роман 91
 де Паредес, графиня 434
 Паредес де Бенавенте Торрибио де (Мотелиния) 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 259, 577
 Парни Эварист 620, 621
 Парра Франсиско де ла 271, 273, 276
 Пас Октавио 394
 Пас и Сальгадо Антонио 547, 548
 Паув Корнелий де 535, 536, 576, 578, 580, 582, 586, 587
 Пачакутек Инка (Куси Юпанки) 113, 123, 559
 Пашболонпача 279
 Пегеро Педро Хосе 545
 Пенья Хуан де ла 148
 Перальта Барнауэво Педро де 527, 536, 554, 555, 556, 558
 Перамас Хосе Мануэль 587

- Перес де Пераледо Хуан Навас 270
 Перес Фелипе 485
 Перес де Алесио Матео 452
 Перес де Вильягра Гаспар 402
 Перес де Олива Эрнан 253
 Перес и Рамирес Хуан 257
Пермяков Р. Л. 112
 Пессоа Фернандо 511
 Петр I 596, 608, 651
 Петрарка Франческо 594
 Пикон Салас Марнапо 575
 Писарро Гонсало 167, 288, 289, 294, 297, 305, 310, 329, 330
 Писарро Франсиско 145, 164, 165, 287, 288, 295, 296, 297, 329
 Писарро Педро 288
 Пита Саптыяго 546
 Питшман Ричард 307
 Плавт Тит Макций 518
Плавский З. И. 195, 196
 Платон 142, 171, 302
 Плейстид Б. 648, 656
 Плиний 142, 169, 251, 345
 Плутарх 296
 Полидано Анджелио 572
 Помбаль Себастьян Жозе де, маркиз 531, 532, 565, 590, 597, 604, 603
 Помпей Гней 220, 294
 Понсе де Леон Педро 263
 Понсе де Леон Хуан 187
 Поп Александр 625
Попов А. 656
 Попугаев В. В. 652
 Поррес Мартин де 451
 Портуондо Хосе Антонио 7, 17, 498, 589
 Прево Д'Экзиль Антуан Франсуа (аббат Преве) 641
 Проскурякова Т. 67
Пуришев Б. И. 225
 Пушкин А. С. 630

 Рабле Франсуа 159
 Радищев А. Н. 639, 644, 646, 650, 656
 Раевский В. Ф. 654
Разумовская М. В. 544
 Рама Анхель 8, 17
 Рамирес де Варгас Алонсо 410
 Рамирес де Сапильяна Исабель 423
 Рапхель Родриго 319
 Рего Инасио до 516
 Рейес Альфонсо 256, 257, 389, 407, 420
 Рейна Себастьян М. де 549
 Рейпаль Гийом 535, 536, 578, 580, 607, 644—645, 652
 Рейпосо Диего 275
 Ремесаль Антонио де 337, 479
 Ремон Алонсо 211
 Реснос А. 280
 Рива-Агуэро 458
 Рикар Р. 231

 Родригес Симон 540
 Родригес Хосе (Капачо) 545
 Родригес Фрейле Хуан 347, 393, 483, 484, 485, 494
 Родригес де Гусман Алонсо де 312
 Родригес Лапа Мануэл 625
 Родригес Симон 360
 Родригеш Лобо 504, 505
 Ромай Томас 538, 570
 Ромеро Силвио 364, 507, 509, 590, 622
 Ронсар Пьер 159
 Росалес Диего де 392, 399, 490, 491, 492
 Росас де Окендо Матео 260, 312, 439
 Рожас Соррилья Франсиско де 441
Роша Помбу 613
 Роша Пита Себастьян да 565, 567, 568, 603
 Рубалькава Мануэл Хусто де 570, 571
 Руис де Леон Ф. 549
 Руссо Жан Жак 528, 532, 533, 534, 540, 544, 582

 Са де Миранда 600
 Сааведра Гусман Антонио де 258
 Саагун Бернардино де 42, 46, 162, 168, 237, 246, 250, 251, 259, 263, 265, 392, 416, 440, 577
 Савонарола Джироламо 244
 Саласар де Аларкон Эухенио де 255, 338, 337
 Салвадор Висенте до (Родригес Палья Висенте) 358, 503, 504
 Самора Алонсо де 482, 483
 Сан Буэнавентура Педро де 265
 Сандоваль Гонсало 206, 412
 Сандоваль и Сапата Луис 410, 412, 420, 424
 Саннадзаро Якопо 404
 Санта Крус Франсиско де 193, 237
 Санта Крус и Эспехо Франсиско Хавьер Эухенио 540, 553, 583—586, 650, 651
 Сантос Фелипе дос 563
 Сантос Хуан, касик 524
 Сапто Томас Доминго де 312
 Санчес Вальверде Алтонио 545
 Санчес Коэльо Алонсо 452
 Санчес Луис Альберто 6, 7, 452, 475, 526
 Сарате Агустин де 294, 295, 296, 344, 346, 347, 416
 Сармиенто де Гамбоа Педро 298, 299, 300
Свет Я. М. 173
 Сеа Леопольдо 650
 Себастьян, король 514
 Сейшас Мария Доротея де 615
Селиванов В. Н. 18, 261
 Секейра и Аранго Мануэл де 570, 571
 Сельва Алегре Хавьер де, маркиз 585
 Сенека Луций Анней 142, 171, 302, 518

- Сервантес де Сааведра Мигель де 159, 179, 224, 253, 257, 312, 337, 388, 469
 Сервантес де Саласар Франсиско 253, 254, 255
 Серна Хасинто де ла 263
 Сиврьё М. де 109
 Сигуэнса и Гонгора Карлос де 15, 185, 393, 397, 399, 410—420, 424, 439, 443, 445, 447, 526, 527, 536, 577
 Сиддас Эрнани 515
 Силва Алвареша Мануэл Инасио да 606, 608, 609, 610, 613
 Сильвестре Гонсало 319, 320
 Симон Педро де 84—90, 480—483, 551
Слезкин Л. Ю. 18, 195, 243, 371
 Соарес де Соуза Габриэл 356, 358, 359
 Соболевский А. И. 635, 656
 Сокорро Родригес Мануэль де 579
 Солано Франсиско 451, 452
 Солис Антонио де 204, 549
 Солис де Агирре Амбросио 410, 412, 420
 Солорсано и Перейра Хуан 375, 379—380, 461
 Сотаг 57
 Сото Доминго де 146, 148
 Сото Педро де 146
 Сото Эрнандо де 318, 319
 Соуза Калдас 613
 Соуза Томе де 353, 360, 362
 Степанов Г. В. 172, 195, 196, 235, 243
 Страбон 142, 302
 Суарес де Перальта Хуан 258, 259, 393
 Суарес де Фигероа Кристобал 413
 Сурбаран Франсиско 466
 Сумароков А. П. 640, 656
 Сумаррага Хуан де 139, 244, 245, 246, 247, 252, 300, 451
 Сури и Агилла Хосе 545
 Сушкова М. 643
 Сысса де Леон Педро де 289, 290, 291, 292, 293, 294, 322, 328, 338, 344, 495
 Тассо Торквато 458, 566
 Теве Андре 263, 359
 Тейшейра Бенито 505, 506, 566
 Текайеуадин 56, 61, 62
 Темплонин 60
 Теодосио, принц 512
 Теральба и Ланда Эстебан де 583
 Теренций Публий 518
 Террса де Миер Серванто 539
 Тернер Ф. 79
 Террасас Франсиско де 256, 257, 258
Тертерян И. А. 17, 18
 Тесосомок, правитель 40
 Тесосомок Эрнандо де Альварадо 44, 236, 267, 268, 402
 Тетлепанкецаницин 56
 Теучимальцин 271
 Техеда Луис де 497, 498
 Тирадентис (Силва Шавьер Жоакин Жозе да) 541—542, 607, 627
 Тирсо де Молина 402, 439
 Титу Куси Юпанки Инка 305
 Тлоцин 44
 Товар Хуан де 304
 Толедо Франсиско де 297, 298, 300, 306, 324, 330
 Торкомада Хуан де 185, 267, 402, 416, 440
 Торо Хуан Баутиста дель 549, 550
 Торре Мартин де ла 417
 Торре Сифонтес Педро де 478
 Торрес Мигел де 360
 Торрес-Риосекко Артуро 6, 17
 Тосканелли Паоло 132
 Тотокнуадин 56
 Трансильвап Максимилиан 632, 633
 Трухильо Диего де 288
 Туapak Амару I 298, 299, 305, 330, 453, 559, 582—583, 653
 Туapak Амару II (Хосе Габриель Кондорканки) 532, 539, 561
 Туapak Юпанки Инка 305
 Туссен Лувертиюр 650
 Тынянова И. Ю. 618, 619, 620, 622, 625, 628, 631
 Уайна Напак 122, 310, 328
 Уаскар Инка 122, 165, 287, 295
 Ульоа Антонио де 524
 Улануэ Иполито 538, 582
 Урсуа Педро де 341, 342
 Файнштейн М. Ш. 656
 Фариа и Соуза Мануэл де 468, 469, 470
 Федерман Н. 337
 Фейхоо и Монтеагро Бепито Херонимо 526, 527, 548, 556
 Фенелон Франсуа 558
 Фернандес Брандон Амброзио 502, 503
 Фернандес де Валенсуэла Франсиско 489
 Фернандес де Моратин Николас 527
 Фернандес де Овьедо и Вальдес Гонсало 144, 168, 169, 171, 178, 182, 185, 187, 190, 192, 259, 301, 319, 335, 344, 346
 Фернандес Пипто Алфонс 598
 Фернандес де Пьедраита Лукас 84, 87, 90, 347, 481, 482, 497
 Фернандес де ла Сагта Крус и Саагун Мапуэль 424, 446
 Фернандес Сардинья Перо 360, 361, 362
 Феррейра де Лемос Мануэл 506
 Филиппильо 296
 Филипп II 148, 176, 194, 226, 237, 242, 263, 294, 312, 342, 343, 367, 499

Филипп IV 424
 Флорес де Вергара Игнасио 553
 Флорес де Окарис Хуан 482
 Флорес и Олива Исабель (Роса Лим-
 ская) 451, 465
 Фома Аквинский 465, 539
 Фомин А. 642
 Фонвизин Д. И. 642
 Фопсека Исидоро да 564
 Фонтепель Бернар Ле Бовье 593
 Фрагодар Оноро 619
 Франклин Бенджамин 536
 Франсиа Гаспар 540
 Фрейре Жалберто 500
 Фрейре Франсиско Жозе (Капидо
 Лузитано) 499, 599, 609
 Фуэнтес и Гусман Франсиско Анто-
 нио де 392, 479, 480, 547

Хазанов А. М. 613

Хакобит Мартин 265
 Хаксли О. 282
 Ханке Левис 185, 193
 Хасинто (Кан-Эк, «маленький Мото-
 кусома») 524
 Херес Франсиско де 135, 164, 288
 Хесус Фелипе де 401
 Химснес Франсиско 280, 547
 Химепес де Кесада Голсало 137, 164,
 337, 338, 339, 340, 344, 345, 346, 483
 Хинес де Сесульведа Хуан 148, 171,
 172, 181, 182, 183, 185, 197, 222, 301,
 335, 535
 Хирон Эрнандо 288
 Хмельницкий И. П. 644
 Хоукиз 456
 Хуаррос Доминго 547
 Хунак Кеель 70, 274
 Хуник, правитель 276
 Хунко Альфонсо 437

Цезарь Гай Юлий 199, 202, 208, 220,
 260, 294, 332
 Цицерон Марк Туллий 345

Чальчунепеция 271
 Чальчнутлатонак 56
 Чежегова И. М. 431—433, 448
 Чимальгани Куаутлеуаницин Доминго
 Франсиско де Сан Антон Муньон
 267, 268, 270
 Чимпу Окльо Исабель 316
 де Чипчон, граф 457, 460
 Чуди Иоган Якоб 562
 Чурригера Хосе 412

Шайакамачан 56, 62
 Шекспир Уильям 159, 172
 Шелешнева Н. А. 476
 Шикотепкатль 56

Штаден Ганс 360
 Шуазель 603
 Шувалов И. И. 638
Шульговский А. Ф. 18

Эвна Хасинто 485, 486, 552
 Эгпара и Эгуен Хуан Хосе 548
 Эдмонсон М. С. 284
 Энгельс Ф. 18, 132, 133, 150, 195, 226,
 243, 375, 400
 Энрикес де Гусман Алонсо 288, 289
 Энрикес де Рибера Пайо 427, 433
 Энрикес Уренья Педро 6, 388, 407, 526
 Энрикильо (Энрик) 175, 192, 335
 Энципа Хуан де 256, 257
 Эразм Роттердамский 145, 146, 158,
 159, 203, 253, 469
 Эрнандес Перо 348
 Эрнандес Арана Франсиско 276
 Эрнандес де Кордова Франсиско 197,
 198
 Эрнандо Диего 330
 Эррера Фернандо де 255
 Эррера и Тордесильяс Антонио 193,
 267, 290, 338, 463, 495
 Эрсилья и Суньига Алонсо де 128,
 135, 150, 155, 160, 213, 214, 215, 216,
 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224,
 225, 257, 258, 331, 342, 343, 345, 346,
 347, 348, 349, 388, 389, 402, 404, 405,
 406, 453, 454, 455, 456, 477, 490
 де Эскилаче, принц 472
 Эскобар Бартоломео де 349
 Эстете Мигель 288
 Эспиноса Медрано Хуан де (Луна-
 рехо) 396, 397, 464, 467, 468, 469, 470

Юм Дэвид 536

Явар Вакак Инка 324
 Ярмолинский А. 632, 642

Abellán José Luis 243

Acosta Joseph de 243, 300, 315
Acuña R. 81, 286
 Aguado Pedro de 339, 350
 Aguirre Juan Bautista de 552
Aguirre Mirta 449
 Alarcón Juan Ruiz de 388
Albareda Ginés Garfías Francisco de
475
 Alecio Adrián de 465
 Alegre Francisco Javier 576, 579
Alvar Manuel 172, 212
 Alvarenga Peixoto Inácio José 608
 Alvarez de Velasco y Zorilla Francisco
 488—489
 Anchieta José de 364, 372
Anders F. 39
Anderson A. J. C. 65

Anderson Imbert Enrique 17, 172, 350
 Androni João Antônio 567
 Anlelo Antonio 243
 Arhem K. 112
 Arrate José Martín Félix de 546
 Arrom José Juan 17, 400
 Ayllón Juan de 464

Balboa Silvestre de 477
 Balbuena Bernardo de 403
 Bandeira Manuel 17, 520
 Barandiarán D. 112
 Barco Centenera Martín del 348
 Barrera J. 315, 498
 Barrera Vásquez A. 81, 286
 Bataillon Marcel 195, 212, 243
 Bautista Juan 265
 Bazin Robert 17
 Bejarno Lázaro 335
 Bellini Guisepppe 17
 Betanzos Juan de 129
 Bidou P. 111
 Borges Pedro 243, 400
 Borquez Squeuch A. 130
 Bosi Alfredo 17, 520
 Botelho de Oliveira Manoel 566
 Bozzoli de Wille M. E. 111
 Bramón Francisco 408
 Brasseur de Bourbonbourg Ch. E. 81
 Buarque de Holanda Sérgio 150, 372, 569

Calancha Antonio de la 462
 Caldas Barbosa Domingos 610, 613
 Caldas Francisco José de 580, 589
 Cambours Ocampo Arturo 17
 Cândido A. 613, 631
 Cantel Raymond 520
 Cardim Fernão 356
 Carpentier Alejo 400
 Carrió de la Vandera Antonio (Concolorcorvo) 557
 Carvajal Gaspar de 166
 Carvajal y Robles Rodrigo 459
 Carvallo Ronaldo de 17
 Caso A. 39
 Castellanos Juan de 343, 350
 Castello J. A. 372, 519, 569, 613, 631
 Castillo Francisca Josefa del (Madre Castillo) 550
 Cidade Hernani 520
 Chadwick R. 65
 Chavero A. 272
 Chávez M. 111, 112
 Chimalpahin Quauhtlehuantzin Domingo Francisco de San Antón Muñoz 267
 Choy E. 129
 Cieza de León Pedro 129, 289

Civrieux M. 112
 Clavijero Francisco Javier 589
 Coe M. D. 81
 Coester Alfred 17
 Colón Cristóbal 156
 Concha Jaime 225
 Cortés Hernán 160, 172
 Costa Cláudio Manuel da 594
 Coutinho Afrânio 17, 631
 Craine E. R. 286
 Cruz Juana Inés de la 421, 422, 448, 449

Dantas Junior 569
 Dávalos y Figueroa Diego 453
 Dessalines d'Orbigny A. 130
 Díaz del Castillo Bernal 197, 212
 Díaz de Guzmán Ruy 496
 Díaz Infante F. 65
 Dibble Ch. E. 65
 Domínguez Camargo Hernando 487
 Dowling Desmadryl J. 112
 Durão José de Santa Rita 602
 Durán Luzio Juan 400
 Dussel Enrique D. 151, 243, 400

Edmonson M. S. 286
 Enríquez de Guzmán Alonso 288--289
 Enríquez Ureña Pedro 17
 Ercilla y Zúñiga Alonso de 213, 225
 Espinosa Medrano Juan de (Lunarejo) 467
 Esteve-Barba F. 350

Farfán J. M. 315
 Feijoo J. B. J. 562
 Fernandes Brandão Ambrósio 501
 Fernández de Oviedo y Valdés Gonzalo 157, 168, 173, 196
 Fernández de Piedrahita Lucas 111, 481, 498
 Fernández Retamar Roberto 17; 172
 Flores de Vergara Ignacio 553
 Foucard J. 111
 Franco Jean 17
 Freire G. 519
 Fryd N. 286
 Fuentes y Guzmán Francisco Antonio de 479, 498

Gama José Basílio da 597, 613
 Garibay K. Angel María 39, 65, 261, 272
 Gerbi Antonello 400, 544
 Gómez Vidaure Félix 587
 Gonzaga Tomás António 614, 631
 González de Eslava Hernán 255
 de la Granja, conde (Oviedo y Herrera Antonio) 554
 Gregorio A. 130

- Grossman Rudolf* 17
Guamán Poma, de Ayala Felipe 305, 315
Guinnard A. 130
Gusinde M. 112
Guzmán A. 129

Hahn A. 112
Hamilton Carlos 17
Hanke Lewis 195, 196
Harner M. J. 111
Hartmann G. 112
Henriquez Ureña Max 350
Herman Hespelt E. 17
Hernández de Alba G. 111
Hernández Sánchez-Barba Mario 151, 243
Hissink K. 112
Hojeda Diego de 458
Holmer N. M. 111
Horcasitas Fernando 261
Hugh-Jones S. 112

Iglesias R. 212
Ixtlilxóchitl Fernando de Alba 269, 272

Janik Dieter 225
Jerez Francisco de 164, 173
Jiménez Moreno W. S. 39
Jiménez de Quesada Gonzalo 337

Karsten R. 112
Kubler G. 39

Labarden Manuel de 588
Landivar Rafael 572
Lara Jesús 129, 315
Las Casas Bartolomé de 169, 195, 196
Lazo Raimundo 17, 315, 350, 449
Leguisamón Julio A. 17
Lehmann W. 65
León A. 65
León Pinelo Antonio de 461
León Pinelo Diego de 465, 476
León-Portilla M. 39, 272
Leonard Irving A. 243
Le Riverend Julio 315
Lévi-Strauss Claude 112, 372
López de Gómara Francisco 150, 151, 171, 172, 173, 212
López Portillo J. 65
López e Souza Pêro 355
Loreto Couto Domingos do 599
Losada Angel 195
Loveland F. O. 111
Lucena Salmoral M. 111

Mac Cann Willam 130
Magalhães de Gandavo Pêro 355, 371
Makemson M. W. 236
Manzano y Manzano J. 195

Mariátegui José Carlos 17, 243
Marques Pereira Nuno 568
Martínez Estrada E. 172
Martínez Hernández F. 286
Martínez de Navarrete José Manuel 575
Martire d'Angiera Pietro (Pedro Mártir) 158
Massaud M. 520
Matos Guerra Gregório de 507
Maziel José Baltazar 588
Mejía de Fernangil Diego 452
Méndez Plancarte Alfonso 261, 420, 421
Menéndez Pidal R. 172, 195, 196
Mendonça Teles G. 519
Métraux A. 112
Miramontes y Zuázola Juan 453
Miranda Francisco de 580, 589, 656
Miranda de Villafañá Luis 347
Montesinos D. Fernando de 129
Montoya Bernardino de 476
Morell de Santa Cruz Pedro Agustín 546
Muñoz Camargo Diego 266

Nachtigall H. 111
Nariño Antonio 580
Navarro Bernabé 562, 589
Nicholson H. B. 39
Nóbrega Manuel da 360, 372
Nordenskiöld E. 111
Núñez Gabeza de Vaca Alvar 185
Núñez Segura José A. 350

Ogilvie J. 112
O'Gorman Edmundo 150, 243, 261, 315
Olavide y Jauregui Pablo de 557
Oña Pedro de 454
Ots Capdequí José María 151
Ovalle Alonso de 492, 498
Oviedo y Baños José de 551

Pacheco Quintero J. 498
Palavecino E. 112
Paredes de Benavente Toribio (Motolinia) 249, 260, 261
Paso y Froncosos F. del 65
Paz Octavio 400
Paz y Salgado Antonio 547
Pedro Valentin de 420
Peñafiel A. 65
Perrin M. 111
Picón Salas M. 589
Pinton S. 111
Pita Santiago 546
Poma de Ayala Phelipe Huamán 129
Ponce Sanguines C. 129
Porras Barrenechea Raúl 315
Portugal M. 129
Portuondo José Antonio 17
Preuss K. T. 111

- Reichel-Dolmatoff G.* 111, 112
Reindorp R. C. 286
 Remesal Antonio de 337
 Reyes Alfonso 261, 400, 420, 421
Ricard R. 243
Riva-Agüero de la 475
 Rocha Pita Sebastião da 567, 569
 Rodríguez Freile J. 498
 Rodríguez Lapa M. 631
 Rodríguez Moniño A. 476
Rojas R. 498
Rojas Garcidueñas José 421
Romero Silvio 17, 372, 520
 Rosales Diego de 490, 498
 Rosas de Oquendo Mateo 260
Rosenblat A. 334
Roys R. L. 286
 Rubalcava Manuel Justo de 571
Rumén de Arruas Antonio 172, 195
Ruy A. 371

Saake W. 112
 Saavedra Guzmán Antonio de 258
 Sahagún Bernardino de 250, 261
 Salazar de Alarcón Eugenio de 255
 Salvador Vicente do (Rodrigues Palha Vicente) 502—503
Sánchez Luis Alberto 17, 475, 476, 544, 589
Sánchez de Aguilar P. 81
Santa-Anna-Nery J. de 112
 Santa Cruz y Espejo Francisco Javier Eugenio 584, 589, 657
 Sarmiento de Gamboa Pedro 298
Scholes F. R. 286
Sepúlveda Juan Gínez de 195
 Servantes de Salazar Francisco 253, 261
 Sigüenza y Góngora Carlos de 413, 421
 Silva Alvarenga Manuel Inácio 609
 Simón Pedro de 111, 480, 498
Soares Diniz E. 112
 Soares de Sousa Gabriel 355, 371
Sodi D. 65
Stoddart D. R. 111
Stone D. 111
Stradelli E. 112
 Suárez de Peralta Juan 258

Tamayo Vargas A. 17
Tastevin P. C. 112
 Teixeira Bento 504
 Tejeda Luis de 497
 Teralla y Landa Esteban de 583

Termer F. 81
 Terrazas Francisco de 257
Tezozómoc Hernando de Alvarado 65, 267
Tijeras E. 173
Torero A. 111
 Toro Juan Bautista del 549
Torres-Rioseco Arturo 17
Torres Rubio D. de 130

Uchmany de la Peña E. A. 81

Valbuena Prats Angel 17
 Valdés Rodrigo de 471
Valdivia Pedro de 173
 Valle y Caviedes Juan del 471
 Valverde Fernando de 465
Vargas Rea 65
 Vasco de Quiroga 245
 Vázquez Francisco 479
 Vaz de Caminha Pêro 351, 371
Vega M. A. 498
Vega Inca Garcilaso de la 129, 333, 334, 656
 Velasco Juan de 586
Velázquez F. 65
 Velez Ladrón de Guevara Francisco Antonio 549
Vergara y Vergara José María 350
Verrísimo José 17
 Vieira António 510, 520
Villamañán A. de 111
Vitoria Francisco de 151
 Vizcardo y Guzmán Juan Pablo 581

Waiwai Fock N. 112
Wassen S. H. 111
Werneke Sodrê Nelson 17, 519
Westheim P. 39
Whiffen T. 111
Wilbert J. 111, 112

 Ximénez Francisco 547
Xirón Ramón 260

Yarmolinsky A. 655, 656

Zapater H. 130
 Zárate Agustín de 294
Zavala Silvio 150, 151
Zea Leopoldo 18, 656
 Zequeira y Arango Manuel de 571

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ (В. Б. ЗЕМСКОВ)

5

Часть первая

МИФОЛОГИЯ, УСТНОЕ ТВОРЧЕСТВО, ЛИТЕРАТУРА КОРЕННОГО НАСЕЛЕНИЯ АМЕРИКИ

<i>Глава первая</i>	ДРЕВНИЕ КУЛЬТУРЫ АМЕРИКИ (Р. В. КИНЖАЛОВ)	20
<i>Глава вторая</i>	МИФОЛОГИЯ НАРОДОВ МЕССАМЕРИКИ (Р. В. КИНЖАЛОВ)	33
<i>Глава третья</i>	ЛИТЕРАТУРА НАРОДОВ НАВА (Р. В. КИНЖАЛОВ)	40
<i>Глава четвертая</i>	ЛИТЕРАТУРА НАРОДОВ МАЙЯ (Р. В. КИНЖАЛОВ)	66
<i>Глава пятая</i>	МИФОЛОГИЯ, УСТНОЕ ТВОРЧЕСТВО НАРОДОВ ОБЛАСТЕЙ ПРОМЕЖУТОЧНОЙ, ОКОЛОКАРИВСКОЙ И КЮЖНО-АМЕРИКАНСКИХ НИЗМЕННОСТЕЙ И НАГОРИЙ (Ю. Е. БЕРЕЗКИН, А. Д. ДРИДЗО)	82
<i>Глава шестая</i>	МИФОЛОГИЯ, УСТНОЕ ТВОРЧЕСТВО НАРОДОВ АНДСКОЙ ОБЛАСТИ (Ю. А. ЗУБЕРИЦКИЙ)	113

Часть вторая

КОНКИСТА И ЗАРОЖДЕНИЕ ЛАТИНОАМЕРИКАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (XVI в.)

<i>Глава первая</i>	КОНКИСТА, СУДЬБЫ АМЕРИКАНСКИХ КУЛЬТУР И ПОЛЕМИКА С НОВЫМ СВЕТОМ (В. Б. ЗЕМСКОВ)	132
<i>Глава вторая</i>	ЛИТЕРАТУРА ОТКРЫТИЯ И КОНКИСТЫ (ПЕРВЫЕ ИСПАНОАМЕРИКАНСКИЕ ПАМЯТНИКИ) (В. Б. ЗЕМСКОВ)	152
<i>Глава третья</i>	ТВОРЧЕСТВО БАРТОЛОМЕ ДЕ ЛАС КАСАСА (В. Б. ЗЕМСКОВ)	174
<i>Глава четвертая</i>	БЕРНАЛЬ ДИАС ДЕЛЬ КАСТИЛЬО И ЕГО «ПОДЛИННАЯ ИСТОРИЯ ЗАВОЕВАНИЯ НОВОЙ ИСПАНИИ» (В. Б. ЗЕМСКОВ)	197
<i>Глава пятая</i>	ТВОРЧЕСТВО АЛОНСО ДЕ ЭРСИЛЬИ (В. Б. ЗЕМСКОВ)	213
<i>Глава шестая</i>	СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНАЯ ПОЛИТИКА ИСПАНИИ В НОВОМ СВЕТЕ И ЗАРОЖДЕНИЕ НОВЫХ ТРАДИЦИЙ (В. Б. ЗЕМСКОВ)	226
<i>Глава седьмая</i>	ЛИТЕРАТУРА ВИЦЕ-КОРОЛЕВСТВА НОВАЯ ИСПАНИЯ В XVI ВЕКЕ (В. Б. ЗЕМСКОВ)	244
<i>Глава восьмая</i>	ЛИТЕРАТУРА НАВА В XVI ВЕКЕ (Р. В. КИНЖАЛОВ)	262
<i>Глава девятая</i>	ЛИТЕРАТУРА МАЙЯ В XVI ВЕКЕ (Р. В. КИНЖАЛОВ)	273
<i>Глава десятая</i>	ЛИТЕРАТУРА ВИЦЕ-КОРОЛЕВСТВА ПЕРУ В XVI ВЕКЕ (В. Б. ЗЕМСКОВ, Ю. А. ЗУБЕРИЦКИЙ)	287
<i>Глава одиннадцатая</i>	ТВОРЧЕСТВО ИНКИ ГАРСИЛАСО ДЕ ЛА ВЕГИ (В. Н. КУТЕЙНИКОВА)	316

<i>Глава двенадцатая</i>	ЛИТЕРАТУРА ГЕНЕРАЛ-КАПИТАНСТВ И АУДИЕНСИЙ ИСПАНСКОЙ АМЕРИКИ В XVI ВЕКЕ (САНТО-ДОМИНГО, ГВАТЕМАЛА, НОВАЯ ГРАНАДА, ЛА-ПЛАТА, ЧИЛИ) (В. Б. ЗЕМСКОВ)	335
<i>Глава тринадцатая</i>	ЛИТЕРАТУРА БРАЗИЛИИ В XVI ВЕКЕ. ПЕРВЫЕ ПА- МЯТНИКИ (И. А. ТЕРТЕРЯН)	351

Часть третья

ЛИТЕРАТУРА ИСПАНСКОЙ АМЕРИКИ И БРАЗИЛИИ В XVII ВЕКЕ

<i>Глава первая</i>	ОБЩЕСТВЕННЫЕ И ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ В XVII ВЕКЕ. КОЛОНИАЛЬНОЕ ОБЩЕСТВО И ЛИТЕРА- ТУРА (В. Б. ЗЕМСКОВ)	374
<i>Глава вторая</i>	ЛИТЕРАТУРА ВИЦЕ-КОРОЛЕВСТВА НОВАЯ ИСПАНИЯ В XVII ВЕКЕ (В. Б. ЗЕМСКОВ)	401
<i>Глава третья</i>	ТВОРЧЕСТВО ХУАНЫ ИНЕС ДЕ ЛА КРУС (В. Б. ЗЕМСКОВ)	422
<i>Глава четвертая</i>	ЛИТЕРАТУРА ВИЦЕ-КОРОЛЕВСТВА ПЕРУ В XVII ВЕКЕ (В. Б. ЗЕМСКОВ)	450
<i>Глава пятая</i>	ЛИТЕРАТУРА ГЕНЕРАЛ-КАПИТАНСТВ И АУДИЕНСИЙ ИСПАНСКОЙ АМЕРИКИ В XVII ВЕКЕ (КУБА, ГВАТЕ- МАЛА, НОВАЯ ГРАНАДА, КИТО, ЧИЛИ, ЧАРКАС, ЛА- ПЛАТА) (В. Н. КУТЕЙЩИКОВА)	477
<i>Глава шестая</i>	ЛИТЕРАТУРА БРАЗИЛИИ В XVII ВЕКЕ (И. А. ТЕРТЕРЯН)	498

Часть четвертая

ЛИТЕРАТУРА ИСПАНСКОЙ АМЕРИКИ И БРАЗИЛИИ В XVIII—НАЧАЛЕ XIX ВЕКА (до 1810 г.)

<i>Глава первая</i>	ОБЩЕСТВЕННЫЕ И ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ В XVIII ВЕКЕ. КРИЗИС КОЛОНИАЛЬНОЙ СИСТЕМЫ И ЛИТЕРАТУРА (В. Б. ЗЕМСКОВ)	522
<i>Глава вторая</i>	ЛИТЕРАТУРА ИСПАНСКОЙ АМЕРИКИ В XVIII ВЕКЕ (ДО ПОСЛЕДНЕЙ ЧЕТВЕРТИ СТОЛЕТИЯ) (В. Н. КУТЕЙЩИКОВА)	545
<i>Глава третья</i>	ЛИТЕРАТУРА БРАЗИЛИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII ВЕ- КА (И. А. ТЕРТЕРЯН)	563
<i>Глава четвертая</i>	ЛИТЕРАТУРА И ОБЩЕСТВЕННАЯ МЫСЛЬ ИСПАНСКОЙ АМЕРИКИ В ПЕРИОД КРИЗИСА КОЛОНИАЛЬНОЙ СИ- СТЕМЫ (ПОСЛЕДНЯЯ ЧЕТВЕРТЬ XVIII В. — 1810 г.) (В. Н. КУТЕЙЩИКОВА)	570
<i>Глава пятая</i>	ЛИТЕРАТУРА БРАЗИЛИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII ВЕКА (И. А. ТЕРТЕРЯН)	590
<i>Глава шестая</i>	ТВОРЧЕСТВО ТОМАСА АНТОНИО ГОНЗАГИ (И. А. ТЕРТЕРЯН)	614
<i>Приложение</i>	ЛИТЕРАТУРНЫЕ СВЯЗИ ИБЕРИЙСКОЙ АМЕРИКИ И РОССИИ В XVI—XVIII ВЕКАХ (В. Н. КУТЕЙЩИКОВА)	632
	УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН (СОСТАВИТЕЛЬ Т. А. ТАРАТУТА).	658

ИСТОРИЯ От древнейших
ЛИТЕРАТУР времен
ЛАТИНСКОЙ до начала Войны
АМЕРИКИ за независимость

*Утверждено к печати
Институтом мировой литературы
им. А. М. Горького
Академии наук СССР*

Редактор Е. И. Володина
Художник С. А. Литвак
Технический редактор Л. Н. Золотухина
Корректор Л. Р. Мануильская

ИБ № 28445

Сдано в набор 02.07.84
Подписано к печати 26.11.84
А-13378. Формат 60×90^{1/16}
Бумага книжно-журнальная
Гарнитура обыкновенная
Печать высокая
Усл. печ. л. 42. Усл. кр. стр. 43. Уч.-изд. л. 47,7
Тираж 2000 экз. Тип. зак. 1687
Цена 6 руб.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
117864 ГСП-7, Москва, В-485
Профсоюзная ул., 90

Ордена Трудового Красного Знамени
Первая типография издательства «Наука»
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12

3 PY 5



THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS