

© 2025 г. И.Ю. ХРУЛЁВА

«УДИВИТЕЛЬНОЕ СХОЖДЕНИЕ СВЯТОГО ДУХА НА РАЗЛИЧНЫЕ ПЛЕМЕНА ИНДЕЙЦЕВ В ЭТОЙ ЧАСТИ СВЕТА»: УСПЕХИ МИССИОНЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ СРЕДИ ИНДЕЙСКИХ ПЛЕМЕН НОВОЙ АНГЛИИ ВО ВТОРОЙ ТРЕТИ XVIII века

Хрулёва Ирина Юрьевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры новой и новейшей истории исторического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (Москва, Россия).

E-mail: irinakhruleva@mail.ru

Scopus Author ID: 57224399651; ORCID: 0000-0001-8888-9091

Аннотация. История взаимодействия индейцев и колонистов в Новой Англии не раз подвергалась пересмотру в исследовательской литературе. Современная историография стремится уйти от однобокого освещения индейской проблемы как истории конфликта и изучить эволюцию сотрудничества и культурного взаимовлияния. Настоящий прорыв в миссионерской деятельности среди индейских племен Новой Англии пришелся на вторую треть XVIII в., когда число новообращенных исчислялось тысячами. Успехи в христианизации индейцев были связаны как с оживлением религиозной жизни новоанглийских колоний в результате событий Первого «Великого Пробуждения», так и с обострением англо-французского колониального соперничества. Устойчивый «образ врага», довольно рано сформировавшийся в новоанглийском обществе в отношении французов-«папистов», также служил дополнительным стимулом к обращению американских индейцев в протестантизм. Кажущиеся феноменальными успехи миссионеров эпохи Первого «Великого Пробуждения» по христианизации индейцев были результатом длительных процессов, разворачивающихся в Новой Англии. Работа миссионеров с коренными жителями региона на протяжении нескольких поколений, усвоение ими начальных знаний о христианстве способствовали этому. Исследователи отмечают эклектизм религиозных взглядов индейцев, обращение к разнообразным культурным источникам в их духовных поисках. На основе разнообразных источников (дневников, воспоминаний и переписки миссионеров, официальных документов, материалов колониальной прессы, теологических сочинений пуритан Новой Англии) в статье рассмотрен ряд успешных проектов, связанных с обращением индейцев в христианство, прежде всего создание на волне движения религиозного обновления Дартмутского колледжа в 1769 г. Вместе с тем нельзя переоценивать результаты миссионерской деятельности – было ли искренним, а главное, долговечным обращение представителей коренного населения Новой Англии к христианству. Активно пользуясь новыми возможностями, которые открывались перед коренными жителями Америки в результате менявшейся английской колониальной политики, индейцы по-прежнему с недоверием относились к английским колонистам и активно противостояли культурной и религиозной ассимиляции.

Ключевые слова: миссионерство, пуританизм, Северная Америка, Англия, Великобритания, индейцы, Новая Англия, христианизация, колонизация, колонисты.

I.Yu. Khruleva**“The Amazing Descent of the Holy Spirit Upon the Various Tribes of Indians in This Part of the World”: Missionary Success Among the Native American Tribes of New England in the Second Third of the Eighteenth Century***Irina Khruleva, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia).**E-mail: irinakhruleva@mail.ru**Scopus Author ID: 57224399651; ORCID: 0000-0001-8888-9091*

Abstract. The history of interaction between Native Americans and colonists in New England has been subject to repeated scrutiny in research literature. Contemporary historiography is seeking to shift its focus from a one-sided perspective on the Native American problem as a history of conflict. Instead, it is striving to explore the evolution of cooperation and mutual cultural influence between the indigenous and colonial populations. The second third of the 18th century marked a significant turning point in the missionary activity among the Native American tribes of New England, with a substantial number of converts being recorded. The success of the Christianisation of the indigenous population has been attributed to two key factors. Firstly, it coincided with a period of revitalisation of the religious life of the New England colonies, largely due to the impact of the First “Great Awakening”. Secondly, it occurred against the backdrop of intensified Anglo-French colonial rivalry, which played a crucial role in shaping the dynamics of missionary endeavours in the region. The notion of the “enemy image”, which took shape in New England society from an early stage and was directed towards the French “papists”, also served as an additional incentive for the conversion of Native Americans to Reformed Christianity. The apparent success of the missionaries of the First “Great Awakening” in Christianising the Native American population can be attributed to the long processes that took place in New England. Many indigenous residents of the region had been influenced by missionaries for several generations; they were well-versed in Christianity, as researchers have noted, and their religious views were eclectic, drawing upon various cultural sources for their spiritual quest. Drawing on a range of evidence from diverse sources including diaries, memoirs, and letters from missionaries, together with official documents, materials from the colonial press, and the theological writings of the New England Puritans, the article provides an examination of several notable projects relating to the successful conversion of the indigenous population to Christianity. Chief among these was the establishment of Dartmouth College in the aftermath of the religious revival movement of 1769. At the same time, however, the results of missionary activity cannot be overstated. The authenticity of the conversion of representatives of the indigenous population remains a moot point, as does the question of its durability. Native Americans, keen to exploit the new opportunities presented to them by the changing English colonial policies, nevertheless remained distrustful of the English colonists, actively resisting cultural and religious assimilation.

Keywords: missionary work, Puritanism, North America, England, Great Britain, Native Americans, New England, Christianization, colonization, colonists.

Обращение индейцев в христианство объявлялось приоритетной задачей европейской колонизации всех без исключения регионов Северной Америки. Однако английские колонисты долгое время не могли добиться заметных результатов миссионерской работы среди американских индейцев. Истово верующие пуритане, основатели колоний Новой Англии, на удивление «затратили очень мало сил на обращение язычников» в XVII – начале XVIII в., «практически не выполнив своего главного предназначения» в Новом Свете¹.

Настоящий прорыв в миссионерской деятельности среди индейских племен Новой Англии пришелся на вторую треть XVIII в., когда число новообращенных исчислялось сотнями,

¹ Stoddard S. Question: Whether God Is Not Angry with the Country for Doing so Little towards the Conversion of the Indians? Boston, 1723. P. 8–9.

если не тысячами. Успехи в христианизации индейцев были связаны как с оживлением религиозной жизни новоанглийских колоний в результате событий Первого «Великого Пробуждения»², так и с обострением англо-французского колониального соперничества: в эту борьбу «втягивалось все больше индейских племен, которые при этом также пытались (хотя весьма своеобразно и не всегда успешно) отстаивать свои интересы»³. Религия была еще одной сферой англо-французского противостояния – пуританские миссионеры отмечали опасное и вредоносное «влияние французов» на ряд индейских племен региона: «их религия настолько испорчена, что ее едва ли можно назвать христианством... по крайней мере, мы исповедуем христианство намного большей чистоты»⁴. Устойчивый «образ врага», довольно рано сформировавшийся в новоанглийском обществе в отношении французов-«папистов», также служил дополнительным стимулом к обращению американских индейцев в протестантизм. По мнению пуритан, активная миссионерская деятельность была во многом залогом безопасности колоний Новой Англии, граничившими с французскими владениями в Канаде.

История взаимодействия индейцев и колонистов в Новой Англии не раз подвергалась пересмотру⁵. Исследователи представляли ее то как процесс насаждения европейской цивилизации, то как борьбу местных народов за национальное самоопределение, то как историю истребления беспомощных племен. В современной историографии преобладает новый подход к исследованию колониальной политики в отношении индейцев в Новой Англии в XVII и особенно в XVIII в.: изучение не столько конфликта, сколько взаимного экономического, политического и культурного влияния колонистов и индейцев друг на друга. Переселенцы из Старого Света не только кардинально изменили культуру коренного населения, но в процессе контактов сами восприняли некоторые ее составляющие, а необходимость выстраивать отношения с аборигенами повлияла на развитие политической структуры общества и культуры колоний. Особенно часто об этом забывают именно применительно к Новой Англии. Согласно распространенной точке зрения, англичане, в отличие от французов, практически сразу вступили в конфликт с соседями-индейцами, однако в период становления колоний их отношения были гораздо более сложными и многоугранными. Индейцы не были просто «внешним фактором по отношению к колониальному обществу, а неотъемлемой его составляющей. С самого начала английские колонии включились, сами того не понимая, в политическую жизнь индейцев. Торговля не только определила экономическое развитие колоний, но и изменила существующую систему экономических связей внутри индейского общества. Между двумя культурами возникали многочисленные точки пересечения, они влияли друг на друга и в последующие несколько десятилетий оказались неразрывно связанны»⁶.

² Об эпохе Первого «Великого Пробуждения» подробнее см.: *Kidd T.S. The Great Awakening: The Roots of Evangelical Christianity in Colonial America. New Haven, 2007; Smith J. The First Great Awakening: Redefining Religion in British America, 1725–1775. Madison, 2015; Хрулёва И.Ю. Складывание новой религиозной ситуации в британских колониях Северной Америки в результате «Великого Пробуждения» 1730–1750-х гг. // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2018. Т. 65. № 1. URL: <https://history.jes.su/s207987840001987-4-1> (дата обращения: 01.03.2024) DOI: 10.18254/S0001987-4-1*

³ Акимов Ю.Г. От межколониальных конфликтов к битве империй: англо-французское соперничество в Северной Америке в XVII – начале XVIII в. СПб., 2005. С. 8.

⁴ *Hopkins S. Historical memoirs, relating to the Housatunnuk Indians. Boston, 1753. P. 3, 6.*

⁵ Более подробно см.: *Axtell J. The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America. Oxford, 1986; Bailyn B. Atlantic History: Concept and Contours. Cambridge (Mass.), 2005; Lepore J. The Name of War: King Philip's War and the Origins of American Identity. New York, 2009; Levy B. Town Born: The Political Economy of New England from its Founding to the Revolution. Philadelphia, 2009; Newell M.E. Brethren by Nature. New York, 2015.*

⁶ Александров Г.В. «Святые» и «дикари»: взаимоотношения колонистов и коренного населения Новой Англии в XVII в. М., 2021. С. 100.

Задача распространения Евангелия среди дикарей Нового Света обязательно упоминалась в королевских хартиях при основании колоний⁷, в Англии же с особым нетерпением ждали именно сообщений об успехах миссионерской деятельности пуритан в Америке – не случайно одним из самых популярных изданий в Лондоне в 1640-е годы был «Ключ к языкам Америки» Роджера Уильямса. Не получив подтверждения серьезности намерений плимутских пилигримов и массачусетских пуритан вести работу по обращению индейцев в христианство, многие английские «братья по вере» обрушились на колонистов с жесткой критикой. Во многом для того, чтобы оправдаться и восстановить собственную репутацию, в Англии был опубликован памфлет «Первые плоды Новой Англии»⁸, в котором успехи миссионерской работы среди индейцев священников-одиночек Роджера Уильямса, Томаса Мэйхью⁹ и Джона Элиота¹⁰ были представлены как настоящий прорыв в христианизации Америки. Финансовую поддержку деятельности Мэйхью и Элиота оказывала основанная Долгим парламентом в 1649 г. «Компания распространения Евангелия в Новой Англии» (или Новоанглийская компания).

Новый импульс миссионерской деятельности среди индейцев придало соперничество пуритан и англикан в Новой Англии, которое развернулось после дарования Массачусетсу королевской хартии 1691 г., вводившей веротерпимость для представителей всех направлений протестантизма на территории крупнейшей новоанглийской колонии. И без того непростые отношения англикан и пуритан еще более обострились после создания английского Общества по распространению Евангелия в 1701 г., одной из задач которого был подрыв влияния пуритан в американских колониях¹¹. Общество вело достаточно успешную миссионерскую деятельность среди индейцев Новой Англии¹², что ставило в невыгодное положение «богоизбранных» пуритан, чьи достижения по обращению индейцев в христианство были более чем скромными.

Наконец, на территории Новой Англии действовало организованное в 1709 г. Шотландское общество распространения христианского учения. В 1717 г. пресвитерианский священник Даниэль Уильямс пожертвовал на нужды общества крупную сумму, сопроводив это обещанием продолжить финансирование в случае, если деятельность общества распространится на «язычников Северной Америки»¹³. В 1730–1742 гг. деятельность Шотландского миссионерского общества в основном распространяется только на Новую Англию.

Деятельность двух известных миссионеров – Джеймса МакСпаррена и Джозефа Парка – является прекрасной иллюстрацией соперничества англикан и пуритан в борьбе за души индейцев. С 1721 г. на территории Род-Айленда успешно занимался миссионерской деятельностью представитель англиканского Общества по распространению Евангелия МакСпаррен, обративший в англиканство, по собственной оценке, сотни индейцев

⁷ Cressy D. Coming over: Migration and Communication between England and New England in the Seventeenth Century. Cambridge (Mass.), 1987. P. 88.

⁸ New England's First Fruits: with Divers Other Special Matters Concerning the Country. London, 1643.

⁹ Томас Мэйхью (1621–1657) – новоанглийский миссионер, сын первого владельца Мартас-Виньярд, сумел обратить в христианство около сотни индейцев в 1646–1650 гг. Его отец, тоже Томас Мэйхью (1592–1682), также имел дружеские отношения с индейцами. Его внук – Эксприэнс Мэйхью (1673–1758) – прославился миссионерской работой среди индейцев племени вомпаног.

¹⁰ Джон Элиот (1604–1690) – новоанглийский миссионер, известен деятельностью среди индейцев. Иногда его называют «апостолом индейцев».

¹¹ Proceedings and Debates of the British Parliaments Respecting North America / ed. L. Francis Stock. Vol. 3. Washington, 1930. P. 100.

¹² Johnson's Answers to Bishop Gibson's Querries (1723) // Lambeth Palace Library. Manuscript Collection. Fulham Papers. Vol. I. F. 209; Adherents of Church of England in New London to Bishop Gibson, February 8, 1726/1727 // Ibid. F. 221–222; Samuel Johnson to Bishop Gibson, Stratford, September 21, 1728 // Ibid. F. 235–236; Secker Papers. MS1123/1 // Ibid. F. 18, 19, 20.

¹³ An Account of the Society of Scotland for Propagating Christian Knowledge. Edinburgh, 1774. P. 68; Mills F.M. The Society in Scotland for Propagating Christian Knowledge in British North America, 1730–1775 // Church History. 1994. Vol. 63. № 1. P. 18.

племени наррагансеттов и местных жителей колонии, в которой «свобода совести доведена до крайности»¹⁴. В 1733 г. Новоанглийская компания отправила в Род-Айленд своего миссионера – Парка, чей молитвенный дом был построен всего в пяти милях от англиканской церкви, что породило открытое соперничество англиканского и пуританского миссионеров. Не называя имени своего оппонента, МакСпаррен критикует пуритан за «глупость»¹⁵, «порок», «величайшее лицемерие, флегматичную скованность и тираннию духовенства»¹⁶ и взыывает к «королевскому и национальному вниманию», чтобы помочь деятельности Общества по распространению Евангелия в пуританской Новой Англии, «которое творит чудеса» в этом регионе¹⁷. Отчет о проделанной работе и своих достижениях Парк отправил издателю The Christian History Томасу Принсу¹⁸, особо отметив, что поворотным моментом в его миссионерской деятельности стал приезд группы крещеных индейцев из соседнего поселения, которые оказали влияние на наррагансеттов. Несколько человек обратились в христианство, «позабыв о своих танцах и пьяных выходках». Если раньше «не более 10–12 индейцев посещали службы, да и те были небрежны» в своем религиозном рвении, то теперь «около сотни приходят постоянно и слушают внимательно»¹⁹.

Кажущиеся феноменальными успехи миссионеров эпохи Первого «Великого Пробуждения» по христианизации индейцев были результатом длительных процессов, разворачивающихся в Новой Англии. Коренные жители региона многое знали о христианстве, поскольку на протяжении уже нескольких поколений с ними работали миссионеры. Исследователи отмечают эклектизм религиозных взглядов индейцев, обращение к разнообразным культурным источникам в духовных поисках. К сожалению, по-прежнему за рамками исследовательского поля остается эволюция религиозных взглядов самих индейцев – их традиционно рассматривают в некой статичной вневременной плоскости. Однако «индейские религиозные традиции с течением времени развивались, адаптируясь к меняющимся обстоятельствам и обретая смысл в условиях социальных потрясений»²⁰.

Те миссионеры, что интересовались религиозными взглядами коренных жителей Новой Англии, отмечали разнообразие верований среди самих индейцев, они были не только язычниками, но и «атеистами, которые полагали, что все вещи начались, продолжались и прекращались в соответствии с несколькими законами их природы, без какой-либо причины или направления со стороны высшей руки. Другие считали солнце Богом или, по крайней мере, Телом или обителью Божества; но теперь они в основном верили в существование единого высшего невидимого Существа, Творца всех вещей». Собеседник Дж. Сарджента, миссионера Новоанглийской компании, «поведал также всякие детские и нелепые вещи, в которые они верили: например, что семь звезд были индейцами, перенесенными на небеса в танце; что звезды Большой Медведицы – это множество людей, охотящихся на медведя; что они начинают погоню весной и все лето продолжают ее; осенью они ранят его, и его кровь окрашивает листья в красный цвет; зимой они убивают его, и снег делается из его жира; который, расплываясь от летнего зноя, образует сок деревьев»²¹.

Сравнивая язычество индейцев и христианство колонистов Новой Англии, до недавнего времени «большинство этноисториков предполагало, что эти две группы людей обитают в совершенно разных концептуальных вселенных: первая группа представляла собой устную культуру мифов, ритуалов и временных циклов; в центре внимания второй группы – культура книги, сложная теология и провиденциальная история». Рассуждая о сложности

¹⁴ *MacSparren J. America dissected, being a full and true account of all the American colonies: ... In several letters, from a rev. divine of the Church of England. Dublin, 1753. P. 30–31.*

¹⁵ *Ibid.* P. 25.

¹⁶ *Ibid.* P. 37.

¹⁷ *The Christian History. 27.VIII.1743.*

¹⁸ *The Christian History. 3.IX.1743.*

¹⁹ *Winiarski D.L. Native American Popular Religion in New England's Old Colony, 1670–1770 // Religion and American Culture: A Journal of Interpretation. 2005. Vol. 15. № 2. P. 151.*

²⁰ *Hopkins S. Op. cit. P. 10–11.*

обращения индейцев в христианство, особенно в протестантизм, исследователи обращают внимание на огромные культурные различия. Принятие христианства, помимо смены веры, «требовало от индейцев усвоить целый ряд новых культурных практик, начиная от ограничительных сексуальных правил и патриархальных гендерных ролей и заканчивая рыночным образом жизни и европейским стилем одежды и поведения. Почти все эти исследования постулировали фундаментальное различие между индейской и пуританской системами ценностей, подчеркивали драматические столкновения между индейскими шаманами, опирающимися на ритуал, и представителями элитарной культуры – пуританскими миссионерами»²¹. Так, пуританские священнослужители приравнивали неумение индейцев читать и писать к нравственной распущенности и господству суеверий и считали, что только посредством грамотности можно добиться подлинного обращения к вере²².

Многие миссионеры учили индейские языки и диалекты, переводили на них молитвы и отрывки из Писания. Однако большое разнообразие индейских языков алgonкинской группы ставило перед миссионерами подчас трудно разрешимые задачи. Так, например, Д. Брейнард (1718–1747) выучил язык индейцев племени хаусатоник, но в работе с другими племенами эти знания оказались бесполезными²³. Незнание языков, конечно, сильно затрудняло работу, Брейнард не раз жаловался, что многое теряется в переводе.

Индейцы действительно начали проявлять интерес к общению с миссионерами, на встречах с ними «собирается значительное число людей», «индейцы, казалось, внимательно слушают», и даже сахемы²⁴ небольших поселений зачастую присутствуют на этих религиозных собраниях. Обращаясь к пекотам в 1713 г., пуританский миссионер Э. Мэйхью прочел пространную проповедь об основах христианской веры, в которой прежде всего «утвержал и доказывал существование единого великого Бога, сотворившего мир», однако пекоты сочли «упоминание об этом излишним, потому что они сказали, что знают это не хуже меня»²⁵.

В 1714 г. Э. Мэйхью присутствовал на совете племени мохеган, где обсуждались религиозные вопросы: «Некоторые из них говорили, что признавали, что Бог существует, и поклонялись ему, но как у разных народов были свои особые способы поклонения, так и у них были свои; и они думали, что их способ хорош и что у них нет причин его менять»²⁶. Индейцы оставались глухи к проповедям пуританских миссионеров, так как видели, что их слова расходятся с делом: руководство новоанглийских колоний постоянно посыпало на индейские территории для расширения своих земельных границ. Э. Мэйхью, общаясь с пекотами, отмечал: «Они видели, что люди не становились лучше, будучи христианами, потому что англичане, которые были христианами, обманывали индейцев с их землями и иным образом причиняли им вред». Очередной захват индейских земель в 1714 г. «оказался очень неприятным препятствием на моем пути и вызвал у индейцев большее отвращение к англичанам и их религии, чем было бы при иных обстоятельствах»²⁷. О том, что захват

²¹ Winiarski D.L. Op. cit. P. 150.

²² Wyss H.E. Writing Indians: Literacy, Christianity, and Native Community in Early America. Amherst, 2000. P. 4–9; Mifflin J. “Closing the Circle”: Native American Writings in Colonial New England, a Documentary Nexus between Acculturation and Cultural Preservation // The American Archivist. 2009. Vol. 72. № 2. P. 358.

²³ Brainerd D. Mirabilia Dei Inter Indios. Philadelphia, 1746. P. 199.

²⁴ Сахем – правитель среди индейцев, которого традиционного в отечественной литературе называют вождем. Поскольку функции и социальное положение индейского правителя сильно отличались от таковых у европейского военного вождя, корректнее использовать собственно индейский термин «сахем». Этот же термин используется и в современной американской историографии.

²⁵ Mayhew E. A Brief Journal of My Visitation of the Pequot and Mohegan Indians ... 1713 // Some Correspondence Between the Governors and Treasurers of the New England Company in London. London, 1897. P. 100–101, 110.

²⁶ Mayhew E. Journal of the Rev. Experience Mayhew during Part of September and October 1714 // Some Correspondence Between the Governors and Treasurers of the New England Company in London. London, 1897. P. 119.

²⁷ Ibid. P. 114.

индейских земель – главный фактор, препятствующий проведению работы по обращению в христианство индейцев Новой Англии, писал и Брейнард, призывавший власти новоанглийских колоний «позаботиться о том, чтобы упомянутые индейцы успокоились в своих справедливых правах на свои земли»²⁸.

Обнадеживало то, что индейцы проявляли очевидный интерес к образованию: «индейские общины активно искали контактов со священнослужителями и учителями, признавая в английской грамотности и религиозном обучении средство расширения прав и возможностей, хотя такие решения часто оспаривались внутри каждой индейской общины»²⁹. В 1720-е годы Новоанглийская компания инициировала и финансировала несколько образовательных проектов на землях мохеган, а впоследствии пекотов и ниантик³⁰. В индейские племена с проповедью христианства отправились и первые обращенные индейцы.

Как справедливо отмечает американский исследователь Л. Фишер, аргументы в пользу обучения индейцев грамоте были совершенно разными у руководителей новоанглийских колоний и у вождей соседних племен (да и у рядовых индейцев): для последних «интерес к английскому образованию был практическим и коренился в материальном и политическом мире, в котором они жили. Индейские лидеры часто рассматривали присутствие английского школьного учителя или миссионера на своих землях как средство повысить свою значимость в индейском сообществе и даже в регионе. В то время как английские миссионеры рассматривали интерес к образованию как первый шаг к христианству, многие индейцы, особенно их лидеры, стремились к таким ассоциациям с прицелом на создание союзов, а также сетей поддержки и практической помощи в быстро меняющемся мире. Кроме того, индейцы быстро поняли, что предложения об образовании сопровождались большим количеством материальных благ, таких как одежда, книги, еда и деньги для строительства новых построек на землях племен»³¹. Так, например, Самсон Окком, один из самых успешных примеров обращения американских индейцев в христианство, впоследствии вспоминал, что в детстве посещал религиозные службы пуританских священнослужителей вместе с другими индейскими детьми ради того, чтобы получить теплое одеяло, которые иногда раздавали³². Соглашаясь на присутствие миссионеров в своих племенах, индейцы также рассчитывали на помощь миссионеров в справедливом решении своих земельных проблем и возвращении им их исконных территорий³³.

Пьянство среди индейцев постепенно стало одним из главных препятствий на пути их обращения в христианство. Алкоголь, несмотря на многочисленные запреты колониальных властей, был легко доступен индейцам; особенно в этом преуспели английские и голландские торговцы. Смертность индейцев от употребления крепкого алкоголя была высокой; «когда они напиваются, то часто засыпают на открытом воздухе, иногда погребенные в снегу»³⁴. Сарджент писал об ухищрениях голландских торговцев, которые «очень усердно отговаривали индейцев от обращения в христианство, полагая, что это сократит их торговлю с ними или, по крайней мере, у них будет меньше возможностей, чтобы обманывать их и навязывать им свои товары»³⁵.

²⁸ Brainerd D. An Account of the Life of the Late Reverend Mr. David Brainerd / ed. J. Edwards. Boston, 1749. P. 65.

²⁹ Fisher L.D. The Indian Great Awakening: Religion and the Shaping of Native Cultures in Early America. New York, 2012. P. 44.

³⁰ Kellaway W. The New England Company, 1649–1776: Missionary Society for American Indians. London, 1961. P. 254; Love W.D. Samson Occom and the Christian Indians of New England. New York, 2000. P. 32; Kidd T.S. Op. cit. P. 62.

³¹ Fisher L.D. Op. cit. P. 55.

³² The Collected Writings of Samson Occom, Mohegan / ed. J. Brooks. New York, 2006. P. 52.

³³ Mayhew E. Journal of the Rev. Experience Mayhew during Part of September and October 1714. P. 116.

³⁴ Hopkins S. Op. cit. P. 23.

³⁵ Ibid. P. 15.

Законодательное собрание Коннектикута в октябре 1717 г. приняло специальное постановление, касавшееся миссионерской работы среди соседних индейских племен, в котором отдельно оговаривалось, что «пьянство и праздность вполне можно рассматривать как самые крепкие цепи, удерживающие их в невежестве и предубеждениях против евангельской религии». Главное, что предстояло сделать — «оторвать их от языческого образа жизни и поощрять селиться в удобных местах, в деревнях на английский манер». Было принято решение найти участок земли в Коннектикуте, неподалеку от племени мохеган, чтобы «создать там деревню из упомянутых индейцев и привести их к такому гражданскому порядку, совместному проживанию и трудолюбию, которые могут облегчить установление среди них евангельского служения»³⁶. Ничего подобного сделано не было, но показателен сам проект и его обсуждение, очевидно было, что эта тема давно назрела. Во многом похожий проект был реализован позднее, в 1737 г., уже на территории Массачусетса. Было создано специально поселение — Стокбридж — для обращенных в христианство индейцев и английских колонистов. В центре городка было построено большое школьное здание. К 1749 г. в Стокбридже проживало уже 218 семей индейцев. Руководитель проекта Сарджент планировал, что не только индейские мальчики, но и девочки будут получать образование; он считал, что наилучшим способом для них перенять «английский язык и манеры» было проживание в домах английских колонистов, но на это не соглашались сами индейцы. В 1738 г. он уговорил две индейские семьи отправить своих дочерей жить в английские семьи, но его план потерпел неудачу из-за их «детской привязанности к дому»³⁷. Проект Сарджента среди индейцев-хаусатоник в Стокбридже спонсировала Новоанглийская компания, наряду с миссиями Гидеона Хоули среди индейцев машпи в Кейп-коде и Джозефа Фиша среди наррагансеттов Род-Айленда³⁸.

Суть плана Сарджента состояла в том, чтобы «принять такой метод воспитания *наших* индейских детей (курсив мой. — И.Х.), который самым действенным образом изменит всю их привычную манеру мыслить и действовать и возвысит их, насколько это возможно, до состояния людей, обладающих гражданским трудолюбием и воспитанностью»; продолжать проповедовать христианство, учить английскому языку «вместо их собственного несовершенного и варварского наречия». Конечно, для таких масштабных планов нужно было серьезное финансирование, но и цель была более чем амбициозной — «искоренить их порочные привычки и полностью изменить их образ жизни»³⁹.

Однако индейцев вполне устраивал их привычный образ жизни. Кроме того, индейцы прониклись «глубокими и уже укоренившимися предубеждениями»⁴⁰ по отношению к жителям колоний. Они считали, что англичане — это эгоистичные люди, которые посягают на их законные земли в своих интересах⁴¹, и относились к колонистам с недоверием и опаской. Будущий основатель Дартмутского колледжа, авторитетный пуританский миссионер Элеазар Уилок (1711–1779) объяснил предубеждение индейцев по отношению к английским колонистам тем, что они, «возможно, были вызваны, подпитаны и подтверждены некоторыми из их соседей, получивших большие территории их земель за очень незначительную сумму от их настоящей цены»⁴². Под этими соседями, вероятнее всего, он подразумевал французских колонистов, которые — в отличие от жителей Новой Англии — поддерживали с индейцами гораздо более добрососедские отношения.

³⁶ Indian Papers. Manuscript Collection. Connecticut State Library. Hartford (Conn.). Vol. 1 (A). Doc. 87–88.

³⁷ Hopkins S. Op. cit. P. 59, 71.

³⁸ Stevens L. M. The Poor Indians: British Missionaries, Native Americans and Colonial Sensibilities. Philadelphia, 2004. P. 24.

³⁹ A letter from the Revd Mr. Sergeant of Stockbridge, to Dr. Colman of Boston. Boston, 1743. P. 3–5.

⁴⁰ Wheelock E. A Plain and Faithful Narrative of the Original Design, Rise, Progress and Present State of the Indian Charity-school at Lebanon, in Connecticut. Boston, 1763. P. 12.

⁴¹ Ibid. P. 15.

⁴² Ibid. P. 25.

Почему отношения индейцев и французов, основных соперников английских колонистов, складывались лучше? Французы, как и англичане, одной из главных целей колонизации объявляли христианизацию индейцев, обращение в католичество. Помимо того, они были заинтересованы в торговле, а для этого нужно было установить долгосрочные мирные отношения, в чем французы преуспели больше англичан. Одной из важных составляющих взаимоотношений колонизаторов и индейцев было то, что и англичане, и французы использовали их против своих соперников в многочисленных англо-французских конфликтах, которыми изобиловала американская колониальная история. Подтверждая это, Уилок в мемуарах указывал, что «мы живем безопасно благодаря им [индейцам]... Так много лет мы тратили на постройку крепостей»⁴³, в то время как индейцы являются лучшей защитой. Таким образом, Уилок видел в обучении и христианизации индейцев практическую пользу для обеспечения жизни и безопасности английских колонистов и снижения угрозы со стороны французов. Большая европейская политика оказала непосредственное влияние на активизацию миссионерских усилий в Новой Англии. Нельзя не согласиться с выводом Ю.Г. Акимова, что особенно сильное влияние «французского фактора» было на колонии Новой Англии, граничившие с французскими владениями в Канаде. Свою роль играли религиозные противоречия и территориальное и экономическое соперничество⁴⁴.

Уилок продвигал идею не только христианизации, но и обучения миссионерству индейцев, чтобы они проповедовали в своих племенах и распространяли протестантскую религию. Христианизированные, обученные и цивилизованные индейцы стали бы «гораздо лучшей защитой, чем все наши дорогие крепости». По его подсчетам, расходы на индейское миссионерство составляли бы вполовину меньше, чем расходы на английское, так как англичане «не смогут приспособиться к их [индейскому] образу жизни и войти к ним в доверие». Кроме того, английским миссионерам требуется переводчик, так как они не знают индейских языков, и это тоже предполагает дополнительные траты: «очень мало или вообще нет переводчиков, которые бы были хорошо обучены и подходили для дела». Уилок предполагал забрать нескольких индейских детей или подростков из их племен, чтобы они вышли из комфортной для них среды обитания и учились говорить на английском языке. Кроме того, в школе будут развиваться контакты индейцев из различных племен, что будет полезно для их дальнейшей миссионерской деятельности⁴⁵.

Свои замыслы по развитию миссионерства среди индейцев Уилок попытался претворить в жизнь, основав Латинскую школу. В 1743 г. в Латинскую школу Уилока поступил обращенный в христианство индеец из племени мохеган Самсон Окком, который впоследствии сыграет важную роль в основании Дартмутского колледжа: «и я был немало воодушевлен успехом в этом деле... в образовании Самсона Оккома... такой успех разумно можно было ожидать только от англичанина»⁴⁶.

Жизнь Самсона Оккома – один из самых ярких примеров обращения представителя коренного населения Америки в христианство, пришедшегося на период Первого «Великого Пробуждения». Он с раннего возраста посещал занятия в школе, которые проводили протестантские миссионеры, и иногда присутствовал на их проповедях, но – как он писал несколько десятилетий спустя – без особого интереса и результата. И только к 17 годам, наконец, произошло «обращение», о котором он впоследствии будет вспоминать так: «Господу было угодно, как я смиленно надеюсь, благословить и сопроводить божественными влияниями убеждение и спасительное обращение многих из нас». Окком «продолжал находиться в состоянии душевного расстройства около шести месяцев», пока не «открыл путь

⁴³ Ibid. P. 11.

⁴⁴ Акимов Ю.Г. Указ. соч. С. 531–532.

⁴⁵ Wheelock E. A Plain and Faithful Narrative... P. 11, 18, 20, 23.

⁴⁶ Ibid. P. 29, 33.

спасения через Иисуса и смог довериться Ему одному для жизни и спасения: боль и бремя моего разума были удалены, и я обрел спокойствие и радость души в служении Богу»⁴⁷.

Особое значение имело месторасположение индейской школы. Изначально Уилок хотел разместить ее в самом сердце индейских земель⁴⁸. Однако он пришел к выводу, что в этом случае план бы не увенчался успехом, так как у индейцев было бы большое количество искушений. В итоге здание школы построили около дома самого Уилока. В таких условиях индейские дети, по мнению основателя школы, не будут подвержены искушениям, а также будут постоянно видеть перед глазами пример добропорядочных колонистов, что, как предполагалось, должно стимулировать их принять «английский образ жизни»⁴⁹.

При жизни Уилока, согласно статистическим данным, в школе обучалось от 100 до 150 индейских подростков, из которых 13–15 человек в будущем служили в качестве миссионеров или учителей⁵⁰. Совместное обучение в школе индейских и английских детей предполагало, что будущие белые миссионеры «будут не только изучать языческие [индейские] языки, но, конечно, и получат представление об их характерах и привычках, что будет полезно для работы миссионера»⁵¹.

Однако индейцы крайне неохотно отправляли своих детей так далеко от дома, даже на короткий период времени⁵². Другой проблемой была постоянная нехватка финансовых средств, так как школа существовала только на благотворительные пожертвования. Это вынуждало Уилока постоянно просить помощи у частных лиц, церквей или представителей органов светской власти Коннектикута, Массачусетса и Нью-Гэмпшира. Для сбора средств, необходимых для развития образовательного проекта Э. Уилока, было принято решение попросить С. Оккома отправиться в путешествие по Англии вместе со священником Натаниелем Уитейкером⁵³ для проповеди. Уилок побоялся посыпать Оккома одного, так как был убежден, что индейцы опрометчивы в своих действиях. Окком был первым индейским миссионером, который посетил Британские острова, поэтому его личность привлекла большое внимание, и на проповеди собирались огромные толпы народа. Поеzdка оказалась чрезвычайно продуктивной: за время, проведенное в Англии и Шотландии (1765–1767), Окком прочитал более 300 проповедей и собрал примерно 12 тыс. ф. ст. Это была самая большая сумма, которая была собрана американским учреждением на нужды миссионерской деятельности в колониальную эпоху.

После возвращения Оккома в Америку его отношения с Уилоком стали ухудшаться. Уилок присвоил себе большую часть собранных средств. Разочарование Оккома достигло предела, когда Уилок сообщил, что большая часть денег пойдет на создание вместо индейской благотворительной школы колледжа в Нью-Гэмпшире.

Дартмутский колледж был основан 13 декабря 1769 г. в городке Гановер. Хартия колледжа была подписана губернатором Нью-Гэмпшира Дж. Уэйтвортом 18 декабря 1769 г. Она начинается с перечисления заслуг Э. Уилока в миссионерской деятельности. Основной целью новообразованного колледжа провозглашалось «обучение и воспитание молодых индейцев этих земель чтению, письму и всем частям образования, которые будут необходимы и целесообразны для цивилизации и христианизации детей язычников, так же как и всем гуманитарным и точным наукам, и в том числе английской молодежи и всех других»⁵⁴.

⁴⁷ *Occom S. Autobiographical Narrative, Second Draft (September 17, 1768) // The Collected Writings... P. 52–53.*

⁴⁸ *Ibid. P. 27.*

⁴⁹ *The Letters of Eleazar Wheelock's Indians / ed. J.D. McCallum. Hanover, 1932. P. 15.*

⁵⁰ *Ibid. P. 30.*

⁵¹ *Wheelock E. A Plain and Faithful Narrative... P. 28.*

⁵² *Fisher L.D. Op. cit. P. 275.*

⁵³ *Eleazar Wheelock, letter, Nathaniel Whitacker. December, 1766 // Wheelock E. A Continuation of the Narrative of the Indian Charity-school, in Lebanon in Connecticut. Hartford (Conn.), 1773.*

⁵⁴ *Dartmouth College Charter // URL: <https://www.dartmouth.edu/~library/rauner/dartmouth/dc-charter.html> (дата обращения: 01.03.2024).*

Основание Дартмутского колледжа – это пример одного из самых успешных проектов эпохи Первого «Великого Пробуждения», пришедшейся на вторую треть XVIII в. Сторонники «Великого Пробуждения» среди американского духовенства призывали прихожан восстановить личный контакт с Богом, подтолкнуть их к внутреннему обновлению через переживание личного религиозного опыта, обретения божественной благодати. Для этого они прибегали к более живой и эмоциональной манере чтения проповеди. Некоторые из священнослужителей не хотели быть пасторами в одном приходе, а «странствовали» с проповедями по всей Британской Америке, желая донести свои идеи и тем самым спасти как можно большее количество людей.

Следствием религиозного подъема «Великого Пробуждения» стали впечатляющие результаты миссионерской деятельности среди индейцев. Вероятно, индейцами, как и большинством белых колонистов, сначала двигало любопытство, когда они впервые попадали на проповеди «странствующих проповедников», продвигавших идеи религиозного обновления. У индейцев впервые появляется возможность, не покидая надолго свои дома, услышать проповедь знаменитых ораторов своего времени – Джорджа Уитфилда, Гилберта Теннента, Джеймса Давенпорта, Эндрю Кросвелла и др. – кстати, не лишенных известной доли тщеславия и горевших желанием уязвить «невозрожденных» приходских священников своими успехами в обращении коренного населения Америки. Особая эмоциональность проповедей, читавшихся на открытом воздухе, стеченье огромных толп людей самого разного возраста и социального происхождения на закате или восходе солнца, театрализованность проповедей оказывали на многих индейцев сильное психологическое воздействие⁵⁵. Наконец, индейцы (пусть и очень немногие, обученные грамоте и получившие возможность опубликовать свои впечатления) сами в середине XVIII в. смогли рассказать о своей духовной эволюции и влиянии проповедей протестантских миссионеров на уклад жизни представителей индейских племен Северной Америки – до этого о результатах миссионерской деятельности пуританских священнослужителей мы могли судить только с их собственных слов.

Многочисленные свидетельства активного участия индейцев различных племен в религиозной жизни эпохи Первого «Великого Пробуждения» – какими бы впечатляющими они не казались – не были доказательством спонтанного, внезапного обращения индейцев в христианство, «скорее, это было довольно естественным продолжением двух десятилетий взаимоотношений коренных жителей и общин с христианскими служителями, педагогами, идеями и практиками. Образовательные возможности шли рука об руку с религиозными службами во время “Пробуждения”, что было лишь одним из признаков этой преемственности»⁵⁶.

Индейцев, очевидно, привлекала эмоциональность «странствующих проповедников» из числа активных проводников «Великого Пробуждения». Анализируя крайние проявления этой эмоциональной манеры проповедования, вызывавшие среди слушателей приступы паники, истерические выкрики, припадки, исследователи приходят к выводу, что они, вероятно, были схожи с реакцией на действия индейских шаманов⁵⁷.

⁵⁵ Подробнее о работе протестантских миссионеров среди индейцев во время Первого «Великого Пробуждения» см.: *Simmons W.S. Conversion from Indian to Puritan // New England Quarterly*. 1979. № 52. P. 197–218; *Brooks J. American Lazarus: Religion and the Rise of African-American and Native American Literature*. New York, 2003; *Sweet J. W. Bodies Politic: Negotiating Race in the American North, 1730–1830*. Baltimore, 2003; *Stevens L. Op. cit.*; *Fisher L.D. Op. cit.*

⁵⁶ *Fisher L.D. Op. cit.* P. 83.

⁵⁷ *Sweet J. W. Op. cit.*; *Fisher L.D. Op. cit.* P. 101.

Даже среди невероятно яркой когорты «странствующих проповедников», безусловно, выделялся Джеймс Давенпорт⁵⁸, для которого был характерен чрезмерно эмоциональный, а порой и откровенно экстравагантный, стиль проповедования с пением ночью религиозных гимнов на улицах спящих новоанглийских городков, жестким обличением колониального духовенства, обвинением в безразличии и черствости, сжиганием «неправильных» религиозных книг⁵⁹ и любых атрибутов роскоши.

Его «яростный зычный голос», «неистовые движения тела», яркая внешность привлекали много сторонников, которые были уверены в его особом предназначении и миссии: среди них «сложилось такое необычайное мнение о его святости и успехе, что они, кажется, предполагают, что у него было какое-то необычное единение с Богом или поручение сделать то, что не мог бы сделать ни один другой человек»⁶⁰. Давенпорт собирал толпы людей под открытым небом, его проповеди слушали люди всех возрастов, различного социального и имущественного положения, этнической и расовой принадлежности. Добиваясь порой истерической реакции от своих слушателей, Давенпорт был сторонником активного неформального участия аудитории в религиозном процессе, порой и сам рассуждал о неких «откровениях», а его взгляды представляли собой «запутанную смесь»⁶¹, в которой непросто было разобраться даже представителям колониального духовенства. Его «странные воззрения, обманчивые и полные нездорового энтузиазма», а главное, его неадекватное поведение со временем оттолкнули от Давенпорта многих его последователей⁶², особенно после скандальной истории с сожжением книг. Впоследствии Давенпорт извинится перед коллегами, многих из которых он оскорбил публично, и покается в своих заблуждениях, ставших следствием необдуманных «порывов и впечатлений», нанесших «огромный вред» духовной жизни колоний⁶³.

Однако именно такая яркая эмоциональная манера проповедования и начала приносить ощутимые результаты в миссионерской работе. Даже критически настроенные в отношении Давенпорта представители новоанглийского духовенства были вынуждены признать успех его проповеди среди индейцев: «несмотря на все усилия, которые прикладывались ранее, чтобы обратить их в евангельскую веру, ничто не имело серьезного эффекта, пока м-р Давенпорт не посетил их»⁶⁴. Даже Парк был поражен произведенным эффектом проповеди Давенпорта: в самой проповеди, казалось бы, не было «ничего особенного», однако потрясла эмоциональная реакция аудитории. Отовсюду раздавались крики людей, переживших «глубокое осознание греха»; результатом ярких проповедей Давенпорта стало обращение нескольких десятков индейцев⁶⁵. Если до приезда Давенпорта летом 1743 г. не более 10–12 наррагансеттов регулярно посещали службы Парка, то к сентябрю 1743 г.

⁵⁸ Джеймс Давенпорт (1716–1757) происходил из влиятельной семьи пуританских священников. Его знаменитый прадедушка Джон Давенпорт, основатель новоанглийской колонии Нью-Хейвен, известен строгостью своих кальвинистских воззрений и бескомпромиссным подходом к целому ряду вопросов пуританской теологии, этики и церковных принципов. Лучший выпускник Йельского колледжа 1732 г., Джеймс Давенпорт с энтузиазмом присоединился к движению религиозного обновления и, вдохновившись примером Джорджа Уитфилда, предпочел карьере приходского священнослужителя жизненный путь «странствующего проповедника».

⁵⁹ Boston Evening Post. 14.III.1743.

⁶⁰ Boston News Letter. 24.VI.1742; Boston Post Boy. 23.IX.1741.

⁶¹ *Hempstead J. Diary of Joshua Hempstead of New London, Connecticut. New London (Conn.), 1901. P. 406–407.*

⁶² Boston Post Boy. 28.III.1743; Boston Evening Post. 28.III.1743; 11.IV.1743; Boston Weekly News Letter. 31.III.1743; *Chauncy Ch. Seasonable Thoughts on the State of Religion in New England. Boston, 1743. P. 220–223.*

⁶³ *A Letter from the Reverend James Davenport to Jonathan Barber. Philadelphia, 1744; Two Letters from the Reverend Mr. Williams and Wheelock of Lebanon to the Reverend Davenport. Boston, 1744; Davenport J. The Reverend Mr. James Davenport Confession. Boston, 1744; An Impartial Examination of Mr. Davenport's Retractions. Boston, 1744; The Christian History. Vol. 2. Boston, 1745. P. 236.*

⁶⁴ *The Christian History. 14.VII.1744.*

⁶⁵ *The Christian History. 27.VIII.1743; Hempstead J. Op. cit. P. 380.*

на службы миссионера собирались около сотни индейцев, которые не только внимательно слушали слова проповедника, но и разительно изменили свой образ жизни: «оставили свои танцы и пьяные шалости, кажутся трезвыми и серьезными», «очень усердно посещают проповедь Слова Божьего и молитвы». В кругу семьи такие индейцы молились, обсуждали богословские вопросы и пытались убедить своих соплеменников принять христианство, «объясняли ошибочность их взглядов, которые и они сами когда-то разделяли, обращали внимание на утешение и сладость божественной жизни», «умоляли своих братьев перейти на сторону Господа». Парк был счастлив заметить, что новообращенные индейцы-наррагансетты «становятся более приличными и чистыми в своей одежде и лучше обеспечивают свои семьи и избавляются от долгов», но главное – отказываются от «греха пьянства», «не испытывая больше тяги к крепким напиткам». Оптимистичный отчет Дж. Парка о проделанной среди наррагансеттов работе, отправленный издателю *The Christian History* Т. Принсу, заканчивается панегириком в адрес новообращенных индейцев, которые «являются примерами веры, терпения, любви, смирения и всякой благодати Духа Божьего»⁶⁶.

Среди исследователей дебатируется степень участия индейцев в религиозной жизни – насколько искренним, а главное, долговечным было обращение представителей коренного населения Новой Англии к христианству. Зачастую миссионеры принимали желаемое за действительное – интерес индейцев к христианству воспринимали как их полноценное обращение. Даже посещая протестантские религиозные службы и принимая крещение, большинство индейцев не порывали с индейской культурой, сохраняли приверженность традиционному образу жизни. Несмотря на множество примеров обращения индейцев в христианство, которые миссионеры фиксировали на пике Первого «Великого Пробуждения» в Новой Англии в первой половине 1740-х годов, впоследствии наметилась обратная тенденция – «обращенные» индейцы отказывались от христианства, особенно после отъезда ярких харизматичных «странствующих проповедников». Сарджент был вынужден признать в 1747 г., что «некоторые из тех, кто казался мне наиболее многообещающим новообращенным, к моему величайшему огорчению, а иногда даже к удивлению, странным образом отпали, что почти заставило меня отказаться от дальнейших усилий»⁶⁷. После десятка лет работы среди племени монтакеттов Самсон Окком сожалением констатировал в 1761 г., что «они сейчас не настолько ревностны в религии по сравнению с тем, что было еще несколько лет назад»⁶⁸. Похожие впечатления от работы среди племен наррагансеттов и ниантик были и у других миссионеров после отъезда ярких «странствующих проповедников»: «великое чувство божественного, по-видимому, в значительной степени притупилось как у этих индейцев, так и у англичан», многие индейцы «вновь вернулись к своей старой привычке злоупотребления алкоголем»⁶⁹.

Да и отношение, с которым сталкивались индейцы-христиане в пуританских общинах, мало напоминало равноправие: в молитвенном доме они должны были занимать места на задних скамьях или с краю и практически не имели голоса при принятии решений, касавшихся конгрегаций, к которым они принадлежали. Индейцы жаловались на предубеждение против них, их постоянно заставляли каяться в грехе пьянства⁷⁰. Несмотря на то что миссионеры продолжали писать редактору *The Christian History* о многочисленных случаях обращения, сложно судить, насколько полновесным и качественным было участие индейцев в жизни пуританских общин⁷¹. Даже, казалось бы, в образцовом Стокбридже далеко не все обращенные индейцы обладали полными правами церковного членства, позволявшего активно участвовать в жизни конгрегации⁷².

⁶⁶ *The Christian History*. 3.IX.1743; 24.III.1744.

⁶⁷ *Hopkins S.* Op. cit. P. 128.

⁶⁸ *Occom S. Account of the Montauk Indians // The Collected Writings...* P. 50.

⁶⁹ *The Christian History*. 9.VI.1744.

⁷⁰ *Wheelock E. A Plain and Faithful Narrative...* P. 36; *Hempstead J.* Op. cit. P. 400.

⁷¹ *The Christian History*. 15.I.1744; 5.II.1744; 2.VI.1744; 9.VI.1744.

⁷² *Hopkins S.* Op. cit. P. 42, 128, 143.

Таким образом, представители новоанглийского духовенства, светских властей колоний Новой Англии, разнообразных миссионерских организаций заметно активизировали свою работу по обращению индейских племен региона в протестантскую веру во второй трети XVIII в., что было следствием как движения религиозного обновления, охватившего британские колонии в Северной Америке в 1730–1760-е годы, так и очередного витка англо-французского соперничества. Активно пользуясь новыми возможностями, которые открывались перед коренными жителями Америки в результате менявшейся английской колониальной политики, индейцы по-прежнему с недоверием относились к английским колонистам и активно противостояли культурной и религиозной ассимиляции.

Библиография

Akimov Ю.Г. От межколониальных конфликтов к битве империй: англо-французское соперничество в Северной Америке в XVII – начале XVIII в. СПб., 2005.

Aleksandrov Г.В. «Святые» и «дикари»: взаимоотношения колонистов и коренного населения Новой Англии в XVII в. М., 2021.

Xрулёва И.Ю. Складывание новой религиозной ситуации в британских колониях Северной Америки в результате «Великого Пробуждения» 1730–1750-х гг. // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2018. Т. 65. № 1. URL: <https://history.jes.su/s207987840001987-4-1> (дата обращения: 01.03.2024). DOI: 10.18254/S0001987-4-1

Axtell J. The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America. Oxford, 1986.

Bailyn B. Atlantic History: Concept and Contours. Cambridge (Mass.), 2005.

Brooks J. American Lazarus: Religion and the Rise of African-American and Native American Literature. New York, 2003.

Calloway C.G. The Indian History of an American Institution: Native Americans and Dartmouth. Hanover, 2010.

Cressy D. Coming over: Migration and Communication between England and New England in the Seventeenth Century. Cambridge (Mass.), 1987.

Fisher L.D. The Indian Great Awakening: Religion and the Shaping of Native Cultures in Early America. New York, 2012.

Kellaway W. The New England Company, 1649–1776: Missionary Society for American Indians. London, 1961.

Kidd T.S. The Great Awakening: The Roots of Evangelical Christianity in Colonial America. New Haven, 2007.

Lepore J. The Name of War: King Philip's War and the Origins of American Identity. New York, 2009.

Levy B. Town Born: The Political Economy of New England from its Founding to the Revolution. Philadelphia, 2009.

Love W.D. Samson Occom and the Christian Indians of New England. New York, 2000.

Mifflin J. “Closing the Circle”: Native American Writings in Colonial New England, a Documentary Nexus between Acculturation and Cultural Preservation // The American Archivist. 2009. Vol. 72. № 2. P. 344–382.

Mills F.M. The Society in Scotland for Propagating Christian Knowledge in British North America, 1730–1775 // Church History. 1994. Vol. 63. № 1. P. 15–30.

Newell M.E. Brethren by Nature. New York, 2015.

Simmons W.S. Conversion from Indian to Puritan // New England Quarterly. 1979. № 52. P. 197–218.

Smith J. The First Great Awakening: Redefining Religion in British America, 1725–1775. Madison, 2015.

Stevens L. The Poor Indians: British Missionaries, Native Americans, and Colonial Sensibility. Philadelphia, 2004.

Sweet J.W. Bodies Politic: Negotiating Race in the American North, 1730–1830. Baltimore, 2003.

Winiarski D.L. Native American Popular Religion in New England's Old Colony, 1670–1770 // Religion and American Culture: A Journal of Interpretation. 2005. Vol. 15. № 2. P. 147–186.

References

Akimov Iu.G. Ot mezhkolonial'nykh konfliktov k bitve imperii: anglo-frantsuzskoe soperничество v Severnoi Amerike v XVII – nachale XVIII v. [From inter-colonial conflicts to the Battle of Empires: Anglo-French rivalry in North America in the 17th – early 18th centuries]. Sank-Peterburg, 2005. (In Russ.)

Aleksandrov G.V. «Sviatyie» i «dikari»: vzaimootnosheniia kolonistov i korennoi naselenii Novoi Anglii v XVII v. [«Saints» and «Savages»: the relationship between colonists and the indigenous population of New England in the 17th century]. Moskva, 2021. (In Russ.)

Khruleva I.Iu. Skladyanie novoi religioznoi situatsii v britanskikh koloniakh Severoi Ameriki v rezul'tate "Velikogo Probuzhdeniya" 1730–1750-kh gg. [Shaping of a New Religious Situation in British North America as the Result of the First Great Awakening of 1730s–1750s] // Elektronnij nauchno-obrazovatel'nyj zhurnal "Istoriya" [Electronic scientific and educational Journal "History"]. 2018. T. 65. № 1. URL: <https://history.jes.su/s207987840001987-4-1> (access date: 01.03.2024). DOI: 10.18254/S0001987-4-1 (In Russ.)

Axtell J. The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America. Oxford, 1986.

Bailyn B. Atlantic History: Concept and Contours. Cambridge (Mass.), 2005.

Brooks J. American Lazarus: Religion and the Rise of African-American and Native American Literature. New York, 2003.

Calloway C.G. The Indian History of an American Institution: Native Americans and Dartmouth. Hanover, 2010.

Cressy D. Coming over: Migration and Communication between England and New England in the Seventeenth Century. Cambridge (Mass.), 1987.

Fisher L.D. The Indian Great Awakening: Religion and the Shaping of Native Cultures in Early America. New York, 2012.

Kellaway W. The New England Company, 1649–1776: Missionary Society for American Indians. London, 1961.

Kidd T.S. The Great Awakening: The Roots of Evangelical Christianity in Colonial America. New Haven, 2007.

Lepore J. The Name of War: King Philip's War and the Origins of American Identity. New York, 2009.

Levy B. Town Born: The Political Economy of New England from its Founding to the Revolution. Philadelphia, 2009.

Love W.D. Samson Occom and the Christian Indians of New England. New York, 2000.

Mifflin J. "Closing the Circle": Native American Writings in Colonial New England, a Documentary Nexus between Acculturation and Cultural Preservation // The American Archivist. 2009. Vol. 72. № 2. P. 344–382.

Mills F.M. The Society in Scotland for Propagating Christian Knowledge in British North America, 1730–1775 // Church History. 1994. Vol. 63. № 1. P. 15–30.

Newell M.E. Brethren by Nature. New York, 2015.

Simmons W.S. Conversion from Indian to Puritan // New England Quarterly. 1979. № 52. P. 197–218.

Smith J. The First Great Awakening: Redefining Religion in British America, 1725–1775. Madison, 2015.

Stevens L. The Poor Indians: British Missionaries, Native Americans, and Colonial Sensibility. Philadelphia, 2004.

Sweet J.W. Bodies Politic: Negotiating Race in the American North, 1730–1830. Baltimore, 2003.

Winiarski D.L. Native American Popular Religion in New England's Old Colony, 1670–1770 // Religion and American Culture: A Journal of Interpretation. 2005. Vol. 15. № 2. P. 147–186.