

**РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ
В РОССИИ И ЕВРОПЕ**

Istituto di storia universale dell'Accademia russa delle scienze
Pontificia Università Gregoriana (Roma)
Accademia «Ignatianum» (Cracovia)
Accademia russa cristiana umanistica

**L'EDUCAZIONE RELIGIOSA
IN RUSSIA E EUROPA
XVIII SECOLO**

A cura di E. Tokareva e M. Ingot

Casa editrice dell' Accademia russa
cristiana umanistica

San-Pietroburgo
2013

Институт всеобщей истории РАН
Папский Григорианский университет (Рим)
Академия «Игнатианум» (Краков)
Русская христианская гуманитарная академия

РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РОССИИ И ЕВРОПЕ В XVIII ВЕКЕ

Под ред. Е. Токаревой, М. Инглота

Издательство Русской христианской
гуманитарной академии

Санкт-Петербург
2013

УДК 37.01
ББК 63.3
Р36

*Издание осуществлено при поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), проект № 13-01-00217а*

РЕДКОЛЛЕГИЯ:

**А. А. Беглов, С. Негруццо, М. А. Петрова (отв. секретарь),
П. Ю. Уваров, Д. В. Шмонин, А. В. Юдин**

Утверждено к печати Институтом всеобщей истории РАН 9 ноября 2012 года

Рецензенты:

д.и.н. П. П. Черкасов, Г. А. Космолинская

На обложке:

1. Церковь иезуитской коллегии в Мольмсхайме
2. Студент Страсбургского университета
3. Дворик Коллегии Брера, Милан

**Р 36 Религиозное образование в России и в Европе в XVIII в. – СПб.: Изд-во
Русской христианской гуманитарной академии, 2013. – 290 с.**

ISBN 978-5-88812-589-2

Сборник включает в себя статьи участников международной научной конференции «Религиозное образование в России и Европе в XVIII в.» (Краков, 9–10 июня 2011 г.). Опубликованные в нем работы продолжают линию исследований, представленных на аналогичных конференциях в Москве (2008), Риме (2009) и Санкт-Петербурге (2010). Задача исследовательского проекта – охватить развитие религиозного образования в России и Европе в Новое и Новейшее время. XVIII век (сеттеченто, век Просвещения), пришедший на смену Реформации и Контрреформации, может рассматриваться как эпоха религиозного равновесия, основанного на признании окончательного разделения христианской Европы, и одновременно как эпоха нарастающей секуляризации. Наиболее заметно секуляризационные тенденции проявились в сфере образования, был сделан еще один важный шаг в процессе отделения светского образования от религиозного, начатом еще в предыдущем и завершившемся в следующем столетии. Представленные в сборнике материалы дают возможность выявить специфику исторических процессов и проблематизировать проект просвещения в «Век Просвещения». Такая историческая реконструкция приобретает особую значимость в контексте современных дискуссий о месте и роли религии и церкви в сфере среднего и высшего образования.

Сборник предназначен для специалистов, преподавателей, студентов вузов.

**УДК 37.01
ББК 63.3**

ISBN 978-5-88812-589-2

© Коллектив авторов, 2013
© Ин-т всеобщей истории РАН, 2013
© Изд-во РХГА, 2013

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемый читателю сборник составлен по итогам международной научной конференции, проводившейся в Кракове 9–10 июня 2011 г., и является продолжением исследовательского проекта, посвященного религиозному образованию в России и Европе в XVI–XIX вв., в рамках которого уже были опубликованы три сборника¹.

XVIII век (сеттеченто, век Просвещения), пришедший на смену Реформации и Контрреформации, может рассматриваться как эпоха религиозного равновесия, основанного на признании окончательного разделения христианской Европы, и одновременно как эпоха нарастающей секуляризации. Несмотря на то что среди просветителей были не только атеисты или деисты, но и ревностные католики и протестанты, «Европа Просвещения — Европа просвещенного разума — возникла из краха религий. Она явилась ответом на этот крах. Разум и веротерпимость стали символами веры века Просвещения — веры, нацеленной на прогресс и всеобщее счастье»².

Наиболее заметно секуляризационные тенденции проявились в сфере образования. В прошлом споры о его содержании и методах велись главным образом служителями церкви и преимущественно в религиозной плоскости, поскольку основной целью школы было воспитание истинного христианина. Просветители придали этим спорам светский характер, выдвинув на первый план вопросы социального и экономического порядка: организация общества на разумных началах, рост благосостояния государства требовали от каждого человека определенного набора знаний и умений, необходимых в повседневной земной жизни.

В результате был сделан еще один важный шаг в процессе отделения светского образования от религиозного, начатом еще в предыдущем и завершившемся в следующем столетии (в учебных программах второй половины XVIII в. метафизика и теология уступили место естественным наукам; философия, веками неразрывно связанная с теологией, отделилась от нее), а также существенно ограничена монополия церкви на образование.

Немалую роль в формулировании новых образовательных инициатив сыграла ликвидация мощной сети иезуитских школ, которая в течение двух предшествующих столетий охватила всю католическую Европу. Роспуск ордена иезуитов начался с Португалии в 1759 г.; в 1764 г. та же участь постигла французских иезуитов, в 1767 г. иезуиты были изгнаны из Испании и ее заморских колоний. Под давлением бурбонских дворов 21 июля 1773 г. Климент XIV был вынужден подписать апостольское бреве *Dominus ac Redemptor* об упразднении Общества Иисуса во всем мире. Структуры ордена уцелели лишь на бывших польских территориях, вошедших в 1772 г. в состав Российской империи, и на короткое время во владениях Фридриха II, который изгнал их в 1776 г. из Силезии и в 1780 г. из Пруссии.

Ущерб, нанесенный образованию клириков и мирян закрытием около 800 высших и средних учебных заведений (коллегий, семинарий, конвиктов) был весьма ощутим. Образовавшийся вакуум в каждой стране заполнялся по-своему. Многие члены ордена остались в сфере образования, перестав называться иезуитами, наработанный ими опыт и материальная база активно использовались другими монашескими орденами, а главное — государством.

Именно в XVIII в. необходимость распространения науки и знания — иными словами просвещения — была признана на государственном уровне — не только в католической или протестантской Европе, но и в православной России. Кроме того, в ряде европейских государств был впервые поставлен вопрос о введении всеобщего начального образования. Как говорила императрица Мария Терезия, школа есть и остается государственным делом (*ein Politicum*).

В развитии образования для простого народа первое место принадлежало Франции, где с 1698 г. каждый приход обязан был иметь свою школу. В Пруссии начала народного образования были заложены в 1717 г. королем Фридрихом Вильгельмом I, дело которого продолжил Фридрих II, издавший в 1763 г. «Прусский королевский генеральный регламент сельских школ». Этот документ декларировал введение обязательного всеобщего начального образования во всех владениях Гогенцоллернов, а не только в отдельных регионах Прусского королевства, как это было прежде. В 1773 г. после упразднения Общества Иисуса Комиссия народного образования была создана в Речи Посполитой. Многие историки называют это учреждение

едва ли не первым министерством образования в Европе и даже во всем мире. В 1774 г. Иоганн Игнац Фельбигер осуществил реформу католической народной школы в наследственных землях Монархии Габсбургов. В 1782 г. австрийский опыт был перенесен на российскую почву сербским просветителем Теодором Янковичем де Мириево, приехавшим по приглашению Екатерины II. Однако школьное образование в России не стало обязательным, а духовенство было отстранено от процесса обучения: религиозные предметы преподавались светскими учителями, что существенно отличало школьную реформу в России от реформ в других странах Европы.

Очерченный выше круг проблем нашел отражение в представленных в сборнике статьях. Об идейных основах религиозного образования в XVIII в. размышляет А. Посацкий. Среди прочего он анализирует философские и политические дискуссии эпохи Просвещения, которую считает эпохой победившего эмпиризма, неизбежно ставшего предтечей материализма и атеизма.

Более половины статей так или иначе затрагивают проблему народного образования. Как показала Л.А. Пименова, проекты его реформирования, обсуждавшиеся во Франции в 1760-е годы и получившие широкую европейскую известность (в частности трактат генерального прокурора Реннского парламента Луи-Рене де Карадэка де Ла Шалоте), возникли в ходе общественных дискуссий вокруг учебных заведений Общества Иисуса и его методов преподавания. Поэтому одним из главных обсуждавшихся тогда вопросов стал вопрос о том, кто будет учить молодое поколение: светский учитель или священник.

По мнению Л. Гжебеня, возможности системы образования иезуитов в середине XVIII в. были далеко не исчерпаны, о чем свидетельствует успех их педагогической деятельности в России. Изгнание ордена из Австрийской Ломбардии, Савойского королевства и Эльзаса, как отмечает С. Негруццо, вовсе не означало, что его преподавательский опыт был потерян, напротив, по прошествии ряда лет разрабатывавшиеся в течение двух столетий принципы игнатианской духовности удалось совместить с требованиями эпохи Просвещения.

Содержанию метода Фельбигера и его распространению на территории Австрийской Ломбардии посвящена статья М. Пизери, по мнению которого школьная реформа в Монархии Габсбургов должна была не только

сформировать «доброго христианина» и «честного гражданина», но и дать ему возможность общаться на родном языке, постепенно терявшим свои сословные коннотации и становившимся всеобщим, единым для всех общественных классов. Проблема преподавания и создания учебных пособий на родном языке поднимается и в статье А. Круликовски и Б. Топий-Стемпински, предложивших периодизацию деятельности Комиссии народного образования в Речи Посполитой. Различным формам адаптации австрийских и сербских учебных пособий в России для создания аналогичных изданий, предназначенных для главных и малых народных училищ, посвящена статья М.А. Петровой.

Серьезное внимание в представленных статьях уделено изучению учебных религиозных материалов (катехизисов, букварей и др.) для начальных школ, принятых в разных странах Европы, их национальной адаптации применительно к условиям той или иной страны, сравнению их содержания, наконец, влияния религиозного материала на светскую учебно-воспитательную литературу. Так, М.А. Корзо сравнивает религиозный материал, помещенный на страницах элементарных школьных учебников России и Речи Посполитой, и приходит к выводу, что польские образцы отличались гораздо бóльшим разнообразием как по содержанию, так и по способам изложения христианского вероучения. О.Е. Кошелева показывает, каким образом религиозный материал был представлен в светской учебно-воспитательной литературе, циркулировавшей в России XVIII в., — как переводной, так и оригинальной, составленной на русском языке (например, «Юности честное зерцало»).

Второй комплекс статей сборника посвящен проблеме образования духовенства, которое до конца XVIII в., как отмечает в обобщающей, затрагивающей общеевропейский контекст статье У. Довере, было разнородным и отрывочным. Эта разнородность, полагает Б. Ногес, была обусловлена среди прочего тем, что на протяжении всего в XVIII в. духовенство получало образование как в епархиальных семинариях, так и в конкурирующих с ними коллегиях и университетах (на факультетах богословия). Однако главной целью для всех этих учебных заведений было воспитание «хорошего священника». Его идеальный образ к концу столетия претерпел существенные изменения, особенно в том, что касается такой важной составляющей этого образа, как интеллектуальный уровень, в повышении

которого начала нуждаться сама паства. Оба историка сходятся во мнении, что образование духовенства не могло остаться в стороне от влияний эпохи Просвещения и зачастую бессознательно впитывало его идеи. Кроме того, во всех странах европейского континента духовенство испытывало определенное, пусть и разное по интенсивности, давление со стороны государства, стремившегося поставить под контроль не только школы для мирян, но и семинарии.

Большой интерес вызывает и опыт конкретных учебных заведений. Так, о. Родион (Ларионов) показывает, как под влиянием государственной политики в области образования Славяно-греко-латинская академия, задумывавшаяся как всесловный университет, постепенно становилась высшей школой исключительно для духовного сословия. Основные вехи истории Смоленской духовной семинарии в XVIII в. и эволюция методов преподавания, заимствованных из светских учебных заведений, анализирует о. Серафим (Амельченков). Целям религиозного воспитания служили и так называемые Марианские содалии — особый тип студенческих конгрегаций, создаваемый как особое объединение мирян и одновременно являвшийся неотъемлемой частью учебных заведений ордена иезуитов. Деятельность Гродненской содалии исследует в своей статье В. Лявшук.

Церковной историографической традиции XVII–XVIII вв. посвящена статья С. Гавинелли, которая реконструирует концепцию истории, отразившуюся в трудах известных итальянских ученых своего времени Бенедетто Баккини, Лудовико Муратори, Сципионе Маффеи и др., собиравших и систематически изучавших средневековые рукописи.

Представленные в сборнике материалы дают возможность выявить специфику исторических процессов и проблематизировать проект просвещения в «Век Просвещения». Такая историческая реконструкция приобретает особую значимость в контексте современных дискуссий о месте и роли религии и церкви в сфере среднего и высшего образования. Нынешняя активизация религии в публичной сфере может быть рассмотрена как преодоление классической для европейского Нового времени модели секулярной культуры. В то же время механизмы этой культуры продолжают играть лидирующую роль в тех тенденциях современного развития европейской цивилизации, которые уже получили название «постсекулярных». Аналитический разбор этих проблем современности неизбежно приводит

к необходимости более глубокого постижения исторической специфики XVIII века – времени, когда сформировались основные интеллектуальные практики и узловые проблемы секулярной культуры. Совершенно логично, что с исторической точки зрения сфера образования должна закономерно привлекать повышенное внимание исследователей как тот экспериментальный полигон, на котором зарождаются, отрабатываются и совершенствуются культурные стратегии.

М. Инглот, М. Петрова, А. Юдин

¹ *Религиозное образование в России и Европе в конце XVIII – начале XIX в.*, под ред. Е. Токаревой, М. Инглота, Санкт-Петербург, 2009; *Религиозное образование в России и Европе в XVI в.*, под ред. Е. Токаревой, М. Инглота, Санкт-Петербург, 2010; *Религиозное образование в России и Европе в XVII в.*, под ред. Е. Токаревой, М. Инглота, Санкт-Петербург, 2011.

² М.Э. Фрешле-Шопан, *Религия*, в *Мир Просвещения. Исторический словарь*, под ред. В. Ферроне, Д. Роша, Москва, 2003, с. 237.

**Идеи–политика–образование:
тесная и динамичная взаимосвязь**

Свою статью мне хотелось бы начать с утверждения, что для каждой эпохи характерны некие целостные парадигмы, мировоззренческие матрицы и идеологические ключи, которые, образуя стройную идеологическую целостность, оказывают влияние на культуру, науку и политику данной эпохи. Они формируют в значительной степени и сферу образования, которое не только подвержено идейным и политическим влияниям, но также испытывает определенного рода внешнее принуждение и контроль. *Идеи–политика–образование* извечно выступали в тесной и динамичной взаимосвязи, образуя иерархическую структуру, порождающую постоянное напряжение между этими элементами¹. Потому как в каждую эпоху существуют *политическая философия, политика в области истории и политкорректность*. И все это в более или менее очевидной форме отражается на отношении к всегда столь важной как для государства, так и для Церкви, сфере образования.

При этом идеи живут собственной жизнью и не всегда являются исключительным порождением психосоциальных или политических механизмов. Как раз наоборот – именно идеи воздействуют на человека, общество и политику. Долговечность и эволюция идей зависит порой от того, в какой степени они отражают истину. Общественно-политические устройства сменяют друг друга, а идеи остаются, поскольку они порождаются потребностью объяснить мир и имеют под собой рациональные основания. Идеи глубоко укоренены в природе и духовности человека².

Отдельные идеи уже в XVI в. как-то слишком быстро исчезают из общественного сознания. Это наблюдение справедливо и по отношению

к идеям, связанным с христианским теизмом и христианским видением человека и бывшим, казалось бы, объективным и подлинным методологическим требованием, обязывающим в рассуждении об истине. Создается впечатление, что устранение христианского образа мира произошло слишком поспешно и не без элемента принуждения. Решающей была не интеллектуальная сила аргумента, но политический аргумент силы... Не стоит скрывать, что подобный способ мышления продемонстрировала в конце XVIII в. французская революция³.

Способ презентации идей XVIII века

В первую очередь меня будут интересовать идеи, имеющие отношение к религии; а поскольку они связаны с целостным образом мира (не стоит забывать, что, например, энциклопедисты ставили перед собой цель «переформулировать» образ мира), необходимо говорить не только о самой религии, но применять этот способ рассуждения и к другим аспектам описываемой действительности.

А потому для начала стоит обратиться к анализу *целостной парадигмы*, хотя и делая при этом акцент на религиозные вопросы. Тем более что различные идейные аспекты (такие, как эмпиризм и материализм) имели опосредованное влияние на интерпретацию явлений религиозной жизни.

Во-вторых, изучая религиозное образование в XVIII в., мы должны с необходимостью принимать во внимание предшествующую эпоху: основы дискурса эпохи Просвещения складываются уже в XVII в., а в XVIII в. они получают свое продолжение и развитие⁴. Обращение же к некоторым идеям последующего — XIX столетия сделает очевидным, каковы были последствия выработанного Просвещением способа мышления.

В-третьих, мне хотелось бы охарактеризовать мир религиозных идей XVIII и частично XVII столетий в его, если можно так выразиться, чистом и целостном виде, оставляя в стороне вопрос о том, каким образом данные идеи получали конкретное выражение в реалиях религиозного образования.

Обращение к миру идей важно и по другим основаниям. Даже если они и не принимались во внимание в системе религиозного образования во всей своей полноте и не подвергались какой-либо критической оценке,

то это не означает, что эти идеи не могли присутствовать в некой неявной или по разным основаниям скрываемой форме, воздействуя, таким образом, на сферу образования. Но эти процессы нуждаются в дополнительном исследовании. Изучение же реального влияния этих идей на систему религиозного образования в Европе и России с необходимостью требует весьма обширных знаний.

Философские и политические дискуссии XVIII века

Философские и политические дискуссии XVIII в. были содержательны и многоплановы, но всем им был присущ общий лейтмотив, а именно:

1) критика институтов монархии и Католической Церкви со светских позиций и разработка новой дефиниции «религии» как в области философии, так и в этнологии (так, среди прочего, формируется представление о происхождении религии от магии или фетишизма, что существенно понижало ее статус);

2) аргументация в пользу радикального пересмотра картины мира, апеллирующая к идее прогресса и к историческим, социологическим и научным предпосылкам, но не к авторитету богословия или хотя бы философии. Авторитет последней постепенно падает, так же как радикально падает и значение основанного на Откровении богословия;

3) оптимистичная оценка способности человеческого разума постигать естественный мир. Данный оптимизм был основан на вере в математику и в науку, опирающуюся на идеи эмпиризма. Эмпиризм же, в свою очередь, был все более укоренен в материализме и атеизме и отрицал постепенно также рационализм;

4) отстаивание свободного развития идеи и ничем не ограниченной, самодовлеющей личности и ее прав; иными словами — прославление свободомыслия и либерализма⁵.

Остановимся подробнее на этих идейных программах, которые, хотя и выделены нами как самостоятельные, тесно связаны между собой и в конечном итоге образуют своего рода целостную парадигму⁶. Начнем с последнего вопроса, с проблемы зарождающейся *автономии человека*, которая парадоксальным образом является самой важной, поскольку связана с целеполаганием и мотивацией человеческой деятельности.

Перечисленные выше изменения в образе мира (как постулируемые, так и воплощенные на практике) ставили под сомнение нормы какой бы то ни было философской и богословской традиции. По сути дела они означали, что когда речь шла о ценностях и убеждениях, каждый человек мог рассчитывать в своих решениях только на самого себя. При этом создается впечатление, что человеку это начинает нравиться и даже превращается со временем в своего рода не лишнее корысти пристрастие. Данные тенденции получили свое выражение в *натуралистической психологии*, начало которой было положено английским эмпиристом и которая в XX в. будет основательно раскритикована родоначальником феноменологии Эдмундом Гуссерлем (т.н. критика «натуралистического психологизма»)⁷.

Постепенно главный акцент переносится на индивида и его личную свободу, но при этом возникает необходимость выработать методы, которые бы позволили отдельно взятому человеку в моменты сомнений обрести уверенность и принимать ответственные решения. Рождается потребность в *автономной этике*, то есть такой этике, которая апеллирует к внутреннему опыту, но при этом отрицает какую бы то ни было метафизику и религию, поскольку они навязывают человеку нормы извне⁸.

Таким образом, стремление к переменам исходит не только сверху, но и снизу. Подобное видение освобожденного (или поработанного, но уже на иной манер) человека вступает в противоречие с традиционными нормами и традиционными авторитетами. Нарастает стремление к автономии. Новому пониманию человека препятствует не только вызывающая все большее неприятие теология (и здесь хотелось бы особо акцентировать эмоциональную составляющую этого негативного отношения), но также и рационалистическая философия.

Метафизику уже ранее развенчал номинализм и волюнтаризм; но все еще постулируется авторитет критического разума как условие зрелости нового человека. Это ясно сформулировал Иммануил Кант, идеи которого способствовали в итоге падению метафизики, образуя новую разновидность критической, эпистемологической философии. На смену *трансцендентному* приходит *трансцендентальное*; или, говоря языком Канта — зависимое исключительно от познавательных способностей человека. Так формируются философские основы антропоцентризма⁹.

В действительности же как теология, так и философия (хотя и независимо друг от друга!), открывая универсальные и вечные истины — в том

числе и моральные, — принуждали индивида к своего рода послушанию, «конструируя» категорию обязанности или, по крайней мере, ответственности. Это со всей очевидностью продемонстрировал Кант¹⁰.

Но вот новый человек вырвался на свободу, развиваются идеи либерализма. И в этой ситуации наиболее неудобными оказались христианское Откровение и Церковь. А потому с ними ожесточенно боролись и относились к ним с презрением. Религию свели до уровня этики, место же Откровения заняли рационализм и эмпиризм, которые Кант попытался объединить в одной системе. В этой ситуации можно говорить о существовании только естественной религии; язык религиозной Трансцендентности оказывается все более под запретом.

Эмпиризм выступает своего рода противоположностью рационализма. Кант положил начало эпохе философского мышления, которое стремится к критичному преодолению и к достижению синтеза двух господствовавших в XVII и XVIII вв. направлений мысли — рационализма и эмпиризма. Критично-философское мышление после Канта будет уже невозможно без учета его идейного наследия¹¹.

Победа эмпиризма и ее последствия для понимания религии

В общем и целом в интересующую нас эпоху господствуют рационализм и эмпиризм. Однако в конечном итоге победу одерживает эмпиризм, опирающийся на материалистические и атеистические основания. Речь идет уже не просто о науке, но об *идеологизации науки*, когда знание в форме *материалистического монизма* приобретает тотальный характер и сводит на нет авторитет и значение других форм познания. Мы имеем дело со скрытым догматизмом, одним из проявлений которого выступает догматичное отрицание трансцендентности. *Имманентизм, натурализм и материализм* — вот, по крайней мере, три доминирующие идеи или догмы, которые стоят за авторитетом науки и с присущим им произволом отрицают трансцендентное и религиозное призвание человека¹².

Эмпиризм получает все большее значение, постепенно и неотвратимо вступая в союз с зарождающимися во Франции атеизмом и материализмом. Последний со временем приобретает форму скрытой онтологии эмпиризма.

Эта динамика станет в XIX в. еще более очевидной и выразительной. Сначала на смену теологии приходит философия (как это произошло у Гегеля); в последствии обе они будут рассматриваться исключительно в качестве доначинных и малоценных стадий в развитии науки, которая возобладает в сциентизме или позитивизме Огюста Конта уже в середине XIX в.

На смену всем разновидностям идеализма, а также спекулятивному знанию как таковому постепенно приходит материализм. Выдающийся русский мыслитель Владимир Соловьев, философия которого в XIX в. стала реакцией на гегемонию материализма, метко заметил о лежащей в основе позитивизма «материалистической метафизике»¹³. Материалистические тенденции, в которых заложено стремление к *обоготворению материи*, сочетаются с отрицанием теистической религии, а позднее — и религии как таковой. На смену теизму в эпоху Возрождения (а позднее и в системе Гегеля) приходит пантеизм. Впоследствии Просвещение подменяет теизм деизмом, а уже в XVIII в. последний вырождается в атеизм, который достигает своего апогея в XIX, а потом и в XX столетиях. Подобное сочетание атеизма с прославлением материализма породит прагматизм и технократию, которые окончательно победят в XX в. А основой этого атеизма станет *материализм*, с самого начала скрытый за английским эмпиризмом. У его основ стояли Локк и Юм, который оказал столь большое влияние на Канта в том числе и в понимании последней религии¹⁴.

Деизму присущ скрытый религиозный универсализм, что получает свое выражение в культе Разума в эпоху французской революции. В области религии на смену деизму постепенно приходит атеизм, а в учении масонов и немецкого идеализма — пантеизм. При этом необходимо принимать во внимание, что всем атеистическим концепциям был присущ скрытый пантеизм, в основе которого лежали идеи материалистического монизма и всемогущества Материи, возведенной до уровня Божества¹⁵.

Иррационализм и эзотерика XVIII века как своего рода антирелигия

Полную оптимизма и догматичную по своему характеру *идею прогресса* нельзя в полной мере считать рациональной. Несмотря на это она нераздельно господствует в XVIII в. и вплоть до середины XIX столетия практически

не ставится под сомнение не только либерализмом, но также и немецким идеализмом. Эта по своей сути иррациональная идея, своеобразный мирской суррогат христианской эсхатологии, получит свое дальнейшее развитие в учении о трех стадиях развития общества Конта, в идеологии марксизма и в теории эволюции Чарльза Дарвина¹⁶.

Ослабление рационализма в силу его одностороннего эпистемологизма способствует распространению иррационализма. И в религиозной сфере XVIII в. мы встречаем различные течения иррационального гностицизма и эзотерики. Они не представляют опасности для концепции автономии личности, но придают ей дополнительных сил. Упадок религии сопровождается упадком метафизики, упадок теологии — ослаблением значения философии, которой, правда, удастся частично и на какой-то срок сохранить свой авторитет. Эти явления были связаны между собой, а потому не только религия и теология, но и метафизика и философия воспринимались как то, что мешает свободе мысли, ограничивает вольномыслие.

Именно здесь зарождается *новая антропология* образованного человека-эрудита, что находит свое отражение и в сфере воспитания. Возрастает значение индивида и его свободы, в том числе и свободы мышления. При этом *либерализм* перерождается порой в *либертинизм*, а натурализм — в гностическое презрение к законам природы. XVIII в. был также веком маркиза де Сада¹⁷, а у Просвещения была своя мрачная и эзотерическая сторона. Именно в эту эпоху зарождаются масонство и чёрные мессы как пародия на католическое богослужение; возникает Антицерковь и Анти-религия. Критика Церкви перерождается в борьбу с Церковью.

С мифом о безграничной силе Разума в идеологии Просвещения перекликается культивирующий «божественное» познание Гностицизм зарождающегося масонства (в данном случае имеется в виду не только 1717 г. как дата возникновения масонства в Лондоне: значительно раньше была создана Ложка в Эдинбурге)¹⁸. Материалистическому эмпиризму отнюдь не противоречат оккультизм и магия, которые верят в таинственную силу материи¹⁹. Атеизм исключает теизм, но не пантеизм. Доведенный до логического конца, но при этом ослабший в своем реализме рационализм диалектически соответствует отчасти скрываемому иррационализму и символизму тайных обществ. В качестве примера можно сослаться на деятельность иллюминатов — основанного в 1776 г. тайного общества оккультно-философского толка, официальной сферой деятельности которого было распространение образования и пропаганда

идей Просвещения, но также и противодействие иезуитам²⁰. Просвещение существовало как бы на двух разных уровнях, у него было два лика.

Не только в эту эпоху, но уже и ранее зарождается своеобразная *конспирология*, призванная скрывать «лаборатории» по созданию нового человечества и нового человека, наделенного ничем не ограниченной разумностью и свободой²¹. Хочется задать вопрос, а не перекликается ли этот образ свободы, выкованный на идейной основе детерминизма монистического материализма, с пантеистическим и опирающимся на идеологию реинкарнации фатализмом масонского гностицизма? Картезианско-кантовский антропоцентризм взаимодействует в данном случае с гностическим антропотезизмом. Церковь и ее катехетическая и образовательная миссии оказываются перед лицом нового вызова. Справится ли она с этим испытанием?

Перевод с польского М. А. Корзо

¹ См.: V. POSSENTI, *Religia a życie publiczne*. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej, тл. z włoskiego T. Żeleźniak, Warszawa, 2005, s. 82.

² Там же, ss. 60–70.

³ См.: J.S. PELCZAR, *Rewolucja francuska wobec religii katolickiej i jej duchowieństwa*, Krzeszowice, 2005.

⁴ E. CORETH, H. SCHÖNDORF, *Filozofia XVII i XVIII wieku*, тл. z niemieckiego P. Gwiazdecki, Kęty, 2006.

⁵ Там же, ss. 2–13.

⁶ N. POSTMAN, *W stronę XVIII stulecia*, тл. z angielskiego R. Frąć, Warszawa, 2001, s. 28.

⁷ E. HUSSERL, *Filozofia jako nauka ścisła*, Warszawa, 1992, s. 32.

⁸ CORETH, SCHÖNDORF, *Filozofia XVII i XVIII wieku*, s. 211.

⁹ Там же, s. 189.

¹⁰ Там же, s. 208.

¹¹ Там же, ss. 229–230.

¹² E. CASSIRER, *Filozofia Oświecenia*, тл. z angielskiego T. Zatorski, Warszawa, 2010, s. 12.

¹³ L. KIEJZIK, *Włodzimierz Sołowjow*, Zielona Góra, 1997, s. 98.

¹⁴ CORETH, SCHÖNDORF, *Filozofia XVII i XVIII wieku*, s. 224.

¹⁵ H. KIEREŚ, *Trzy socjalizmy*, Lublin, 2000, s. 31.

¹⁶ POSTMAN, *W stronę XVIII stulecia*, s. 28.

¹⁷ B. BANASIAK, *Filozofia integralnej suwerenności. Zarys systemu Markiza de Sade*, Łódź, 2006.

¹⁸ J. РОСИЕJ, *Masonizm*, Krzeszowice, 2002, s. 9.

¹⁹ Там же, s. 46.

²⁰ См.: A. GOLDWAG, *Cults, Conspiracies and Secret Societies*, New York, 2009, s. 267.

²¹ Там же, s. 251.

**ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ:
ПРАВОСЛАВНАЯ КОМПОНЕНТА
В СВЕТСКОЙ ВОСПИТАТЕЛЬНОЙ
И УЧЕБНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ
В РОССИИ XVIII ВЕКА**

*Я жил дурно, жил и благоправно, берите с меня пример.
Вот в чем искусство: вкусить мира — и все же не утратить небес.
Ст. Любомирский*

Состояние культуры и общества, с которым Россия подошла к XVIII в., оказалось иным, чем в Западной Европе: здесь были сильны средневековые традиции и мало развита светская письменная культура. Реформы Петра Великого дали толчок быстрому процессу вестернизации страны. Восприятие культуры Просвещения на русской почве оказалось своеобразным. Россия XVIII в. в основном изучается или «с нуля», или «в борьбе нового со старым». Однако особенности средневековой культуры, ее ориентацию на православную догматику и ценности невозможно просто исключить из поля зрения при изучении этого периода: они оказали существенное влияние на формирование российского просвещения в целом и учебную литературу в частности.

Обучение чтению на церковнославянском языке в русской средневековой православной традиции предполагало чтение определенных религиозных текстов. Азбуки и Буквари начиная с первой печатной Азбуки Ивана Федорова (XVI в.) имели учебную и хрестоматийную часть¹. Если учебная часть в них была относительно стабильна, то хрестоматийная несколько изменялась. В первую очередь в ней присутствовали молитвы и псалмы. Начиная с издания Букваря 1637 г. московской печати в хрестоматийной части Букварей появились катехитические тексты². Принципиальное отличие хрестоматийной части от допетровских азбук и букварей имел Букварь,

составленный при Петре I Феофаном Прокоповичем «Первое учение отрокам» (1720 г.). Прокопович ограничился всего двумя молитвами, другие же тексты: Десять Заповедей Господних, Символ веры и Девять блаженств явились для учителей весьма неожиданными — они имели толкования и были направлены не на заучивание, а на сознательное восприятие (вероятно, с помощью учителя). Такими толкованиями владели или, по крайней мере, должны были владеть священнослужители, но не отроки. Петр, по указанию которого действовал Феофан Прокопович, полагал в дальнейшем развивать начальное образование через создание подобных православных катехизисов. Однако такое новшество возбуждало недовольство потому, что детей «неспелых разумом» учили слишком мудрым для них вещам³.

Возросшему желанию части населения знать основы православной догматики и богословия, а не только Псалтыри и Часослова, чрезвычайно способствовали внешние обстоятельства жизни, сложившиеся в России при Петре: 1) демонстративная терпимость к западным конфессиям со стороны царской власти; 2) многократно участвовавшие личные контакты россиян с иностранцами разных стран, как в своей стране, так и за границей, куда стало возможно выезжать; 3) знакомство с иностранной литературой, авторы которой были и католиками, и протестантами. Теперь миряне хотели больше знать и о своей вере, и о конфессиональных различиях в христианстве⁴, чем это было ранее, когда их в основном интересовали обрядовые стороны православия. В то же время народная религиозность, несмотря на всю свою искренность, была, по мнению духовных просветителей XVIII в., засорена «суевериями» и требовала постоянного обучения паствы основам вероучения.

Таким образом, проблема катехизации и создания соответствующей учебной литературы оказалась одной из наиболее значимых для образования в России XVIII в. Она достаточно подробно рассмотрена в литературе⁵, поэтому здесь я ее только обозначаю как наиважнейшую.

Наряду с катехитическим и молитвенным разделом азбук и букварей XVII в. следовала нравоучительная часть, разъяснявшая благое поведение, призванное привести к спасению души, что и являлось целью воспитания человека. Обычно это были ветхозаветные и евангельские изречения. Но в XVIII в. российскому юношеству оказались необходимы и наставления

другого рода — в цивилизованном поведении в обществе. «Русское дворянство, — писал Ю.М. Лотман, — после Петра I пережило изменение, значительно более глубокое, чем простая смена бытового уклада: та область, которая обычно отводится бессознательному, «естественному» поведению, сделалась сферой обучения. Возникли постановления, касающиеся норм бытового поведения, поскольку весь сложившийся в этой области уклад был отвергнут как неправильный и заменен «правильным» — «европейским»⁶. Правила светского поведения не совпадали, а иногда и противоречили нормам, принятым в православном благочестии. Однако эти противоречия часто не казались таковыми авторам, и находилось множество возможностей их сочетать.

Так, в православной традиции личное достоинство (*point d'honneur*), которое было весьма значимо для европейского дворянина, воспринималось как гордыня. Если человека оскорбляли, то он в идеале должен был простить обидчика. Человек, озабоченный своей честью и достоинством, именовался спесивым. Защита личного достоинства долго оставалась непривычным образом действий, а отношение к нему — противоречивым. Это проявлялось и в поучениях юношеству как церковных, так и светских.

Равенство людей в православной традиции также представлялось иначе, чем в просвещенческой. В православной — все люди одинаково от рождения греховны, но не все равны по своему фамильному происхождению. В новой просвещенческой парадигме все новорожденные были «чистым листом», место врожденных «грехов», с которыми человек боролся с Божьей помощью, заняли «пороки», которые искоренялись образованием. Страх Божий — главное средство борьбы с греховностью, контролировавшее нравственное поведение человека, в культуре высших слоев XVIII–XIX вв. был заменен страхом утраты чести, своего «честного имени».

В качестве примеров вышесказанному кратко остановлюсь на двух наиболее известных Азбуках начала и конца XVIII в. века и покажу, как в них входили и сочетались церковные и светские компоненты.

«Юности честное зеркало или показание к житейскому обхождению» — учебное пособие, составленное по распоряжению Петра Великого, вероятно, Яковом Брюсом. Оно было напечатано в 1717 г. в Петербурге и выдержало множество изданий. Даже в 1796 г. его продолжали рекомендовать для начального обучения⁷. Обычно в исследовательской литературе,

особенно учебной, «Зерцало» представлено как новаторское для русской литературы пособие правил светского поведения для детей⁸. Однако это не так, на самом деле эта книга — Азбука, а «Зерцало» — ее хрестоматийная часть, причем — не единственная.

Книга начинается перепечаткой Азбуки 1710 г., азбуки — впервые напечатанной гражданским шрифтом. Ее хрестоматийная часть названа «Нравоучения от Священного писания, по алфавиту избранные». Нравоучения даны в пересказе современным литературным языком, что уже было принято в учебной литературе конце XVII в. Они однострочные, краткие и весьма разнообразные. Например, «Иконам поклоняясь, не боготвори, но мысль к первообразному возводи» (с. 16). В заключение раздела высказана цель запоминания этих нравоучений — «от кто сохранит сия, и спасется» (с. 23).

Далее следует собственно «Зерцало житейского обхождения» (т.е. цивилизованного поведения), его текст составлен «от разных авторов». В предшествующем разделе — «Нравоучения от Священного писания» — речь также шла о поведении с другими людьми, но это не было центральной темой, она подчинялась теме спасения души. Главный адресат «Зерцала» — не просто «отрок», а придворный человек, поэтому и поведение его особо. Благопристойное светское поведение имеет божественное одобрение: «Когда ты верно обходишься, то и Богу благоприятно, и так благополучно тебе будет. А ежели ты неверно поступаешь, то наказания Божия не минуешь, ибо он видит все твои дела» (с. 45). Сколь прилежно обращается «Зерцало» к принятым в православной церковной литературе добродетелям? С отсылкой к неким «старым честным людям» говорится, что они «искони» сохраняли три добродетели — приветливость, смирение и учтивость (с. 12). Такая добродетель как смирение, особенно, в юном возрасте, действительно считалась первой. Что же касается приветливости и учтивости, то эти совершенно «внешние», светские формы поведения невозможно найти в древнерусской литературе.

Упоминается в «Зерцале» и о поведении в церкви: должно «с таким вниманием молитца, яко бы перед вышшим сего света монархом стоять довлело» (с. 39) (Примечательно, что тут Бог сравнивается с монархом, а не наоборот).

Заключительная, и особенно объемная, часть «Зерцала» обращена к «отроковицам», поскольку их «житейское обхождение», как и положе-

ние в обществе, весьма отличалось от мужского. Это — первое письменное нравоучение девицам в российской учебной литературе. Именно здесь отчетливо представлена церковно-православная компонента воспитания, а светское поведение не прописано совсем. Оно было еще у истоков своего становления.

Вначале речь идет о 20 добродетелях, которыми должны обладать девицы (с. 47-88) и которые вкуче составляют девичью «честь». Каждая из «добродетелей»⁹ не только называется, но и содержит подробное раскрытие своей сути, часто с помощью цитирования Священного писания.

Эти добродетели восходили к церковной литературе и очерчивали свод требований, предъявлявшихся в Древней Руси к благочестивой девице. В двух случаях новая светская культура вторглась в этот «канон». Так, девицы должны были охотно посещать не только церкви, но и школы (с. 48), а девичье трудолюбие направлено не только «Богу в честь», но и «во всенародную пользу» (с. 55).

Далее следовал раздел «Девическое целомудрие» (с. 63). Это собрание различных примеров (небольших рассказов и притч) о девическом поведении. Их авторы — и отцы церкви, и античные писатели.

Последний раздел — «Девическое смирение» (с. 73). Всю мощь своих книжных познаний составитель бросил на то, чтобы собрать все мыслимое цитирование вокруг понятия «смирение» — центрального понятия древнерусской, христианской «теории воспитания»¹⁰.

Таким образом, «Юности честное зеркало» было учебной книгой, собранной достаточно небрежно из разных произведений: как из западноевропейских руководств к светскому поведению, так и из церковных канонических сочинений и православной учительной литературы, которая в этой книге и преобладает. Такое смешение авторов и жанров, церковных и светских, будет и в дальнейшем сопровождать детские книги для чтения XVIII в.

Через полвека после появления «Зеркала», также по воле и при участии просвещенной монаршей персоны, была создана «Российская Азбука для обучения юношества чтению, напечатанная для общественных школ...» (1782 г.). В нее вошло «Гражданское начальное учение» (1780 г.), выполнявшее роль назидательной части Азбуки, которую составляла сама Екатерина Великая. В ней содержалось 138 изречений, каждое из которых

написано четырьмя способами. Два первых — по-русски разбитыми на слоги словами и слитно, и точно так же — по-гречески.

Среди изречений, приводимых в книге, наряду с библейскими изречениями, многие другие отражают просвещенческую мысль (например, «Человек имеет природу, одарованную благом» — из Ж.Ж. Руссо) (с. 44). Однако все эти изречения помещены без отсылки к источникам и в форме упрощенного пересказа не на церковно-славянском, а на литературном русском языке. Например, евангельское: «Не судите, да не судимы будете» преподано здесь в такой форме: «Буде увидишь пороки ближнего, не оказывай ему своим осуждением» (с. 56). В таком же ключе следуют изречения «21. Закон предписывает человеку любить ближнего как самого себя», «22. Не делай другому, чего не хочешь, чтобы тебе сделано было» (с. 50) и многие др. Изречения, в основном, очень краткие, афористичные и представляют собой житейскую мудрость. Например: «26. Кто не обучился в юности, того старость бывает скучна», «27. Лениость есть дурной учитель», «28. Праздность есть мать скуки и многих пороков» (с. 52). Детям также сообщались конкретные знания в вопросно-ответной форме: Много ли дней в неделе? Много ли месяцев в году? Много ли чувств у человека? (с. 56). Только на 58 странице, между сообщением о негодности бранных слов и о добрых и злых сердцах, сообщается нечто о Боге, а именно: «49. Един Бог совершен. 50. В свете ничего совершенного нет» (перифраз Екклесиаста). Впрочем, заглавие книги изначально нацеливало читателя на то, что перед ним «гражданское», т.е. светское учение, и религиозные познания остаются за его пределами. Тем не менее, евангельская мораль, принимая форму общечеловеческих христианских истин, заняла значимое место в букварном чтении. Как и в «Зерцале», весь набор сентенций, также взятых из самых разных источников (от античных философов до народных пословиц), выстроен в один «ровный ряд» и нивелирован под моральную философию. Здесь нет ушедших в прошлое наставлений в цивилизованном поведении, в том, как следует сморкаться в платок и прилично держать себя за столом, все изречения носят морализаторский или познавательный характер.

Поток изречений екатерининской Азбуки вдруг прерывается особой вставкой, имеющей название: «Китайские мысли о совести». Китайское вообще и мысли Конфуция в частности, были модной темой в этот период.

Для нас важно то, что тема совести здесь выделена особо, так же как в «Зерцале» была выделена тема смирения. Это обстоятельство имеет непосредственное отношение к проблеме конфессионального фактора в учебной литературе. Темой «смирения», как уже говорилось, изобиловала учительная литература Древней Руси, именно смирение являлось главным качеством ученика, который безоговорочно подчинялся учителю. В Азбуке Екатерины тема смирения вообще не поднимается. Зато тема совести, которая по своей внутренней сущности противоположна смирению, вышла на первый план. Не учитель, а совесть, как внутреннее, личное свойство человека должна руководить поведением ученика. Совесть по сути дела заменяла главный регулятор добронравного поведения: «Страха Божия». Сравним: в Зерцале говорилось: «...страх к Богу, когда человек размышляя гнев Божий за грехи своя от сердца убоится, и гнева Божия, и Страшного его суда устрашится, греха убегнет, Богу и родителем с должным почтением и послушностью покорится, а наипаче по воли Божией, и по слову Его, все свое намерение управлять будет» (с. 48). В екатерининской воспитательной версии человек в первую очередь должен бояться собственной совести: «Совесть есть светило внутреннее, закрытое, которое освещает единственно самого человека, и речет ему гласом тихим без звука; трогая нежно душу, приводит ее в чувство, и следуя за человеком везде, не дает ему пощады ни в каком случае» (с. 80).

Таким образом, «букварное» чтение к концу XVIII в. значительно изменилось: катехитический раздел модифицировался, нравоучения стали носить преимущественно светский характер, евангельская мудрость воспринималась наряду с мудростью античных и новых философов и никак не акцентировалась православная конфессия. Однако это не означало, что во все более усложняющемся компендиуме знаний для малолетних детей знание православной культуры отошло на второй план, напротив, оно поощрялось в первую очередь.

Екатерина Великая, лично занимавшаяся детской литературой, как и многие другие наставники, «видела основные добродетели в христианском учении» и с него считала нужным начинать учение детей¹¹. В Наказе воспитателю своих внуков она подчеркивала, что закон Божий должен стоять в обучении на первом месте. Также и наследнику Павлу уже в детстве была внушена необходимость того, чтобы обучению детей наукам «предшествовало основатель-

ное наставление в православном нашем законе. Сие единое действительное средство произвести добрых граждан и достойных сынов отечества»¹². Это соответствовало высказываниям главного авторитета того времени в вопросах воспитания англичанина Дж. Локка. Одно из них в качестве эпиграфа поставил русский переводчик к книге, предназначенной для наставления учителей: «К начальному основанию добродетели, кои в сердце дитяти возбудить должно, надобно ему заблаговременно сделать истинное понятие о Боге, как о вышнем и независящем Существе, которой все создал, от коего мы все благополучие свое имеем, который нас любит, и дарует нам все, чем мы обладаем»¹³. В самой книге представлены в виде глав уроки о душе, о человеке, о Боге, о Христе, о молитве, о церкви и ее начальниках, о слове Божию. Последний урок — о долге христианского отрока.

Как справедливо отметил немецкий исследователь И. Клейн: «В отличие от Франции XVIII столетия, христианская вера и Просвещение в России не исключают друг друга». Христианские основы русского Просвещения объясняют, по его мнению, «почему в новой культурной парадигме Просвещения и научного прогресса, даже просвещенные россияне твердо держались религии своих предков»¹⁴. Приверженность своей православной вере как основе благочестия проявлял как простой народ, так и сами просвещенные монархи XVIII в.

Учебная литература XVIII в. подтверждает соображение И. Клейна. Она представляла собой особое интеллектуальное пространство, образованное скрещиванием самых разных интересов — государства и общества, российских и западноевропейских ученых, рядовых читателей из разных сословных групп, педагогов, родителей, переводчиков, издателей и книгопродавцев. Тем не менее все они уделяли внимание религиозной компоненте в учебной книге, хотя формально вся религиозная литература (в самом широком понимании) находилась под цензурой Синода. Насыщение учебной литературы разного профиля и литературы для детского чтения морально-нравственными наставлениями в результате создало массив текстов, содержащих самые различные и противоречивые идеи. В каждую учебную книгу, будь то букварь, учебник математики или географический атлас, переводчики, авторы и издатели старались поместить основы христианской нравственности и наставления о воспитании различных добродетелей. Приведем примеры.

В первом детском журнале «Детское чтение для сердца и разума» библейские тексты неукоснительно присутствовали в качестве эпиграфов статей. Так, в журнале за 1785 г. даны эпиграфы на церковнославянском языке, взятые из Евангелия от Матфея. Мало связанные с последующими рассказами, они должны были в первую очередь познакомить детей с евангельским текстом. Так, к рассказу, призванному избавить детей от предрассудка верить во сны («Разговор между отцом и детьми о снах») предпослан эпиграф: «И не введи нас во искушение, но избави нас от лукавого» (Матф. Гл. 6. Ст. 13); разговоры «о воздухе» сопровождаются текстом «Аще око твое лукаво будет, все тело твое темно будет. Аще убо свет, иже в тебе, тма есть, то тма кольми?» (Матф. Гл. 6. Ст. 23)¹⁵. Дети, прочитавшие журнал за 1785 г., почти незаметным для себя образом, оказывались знакомы с 6-ой главой Евангелия от Матфея, представленной в изречениях из нее.

В пособиях по изучению языков, как правило, в разных формах использовались религиозные тексты. Так, в Российской универсальной грамматике или всеобщем письмословии Н.Г. Курганова (СПб., 1769.) все упражнения построены на грамматическом разборе молитвы «*Отче наш*». Например, первый вопрос к ней такой: «сколько содержит (молитва — *О.К.*) в себе частей речи по чину или по порядку грамматическому?» (с. 50). Таким образом, молитва многократно повторялась одновременно с получением грамматических знаний.

Учебник немецкого языка (Москва, Унив. тип., 1768, изд. 3-е) в качестве первых текстов для чтения предлагал напечатанные параллельно на немецком и на русском языках Десять заповедей, Исповедание веры и Псалом 50. «Азбука итальянская ...» (Москва, Унив. тип, 1773 г.) включала в себя также на двух языках «Отче наш», Богородичен, Символ веры, Псалом 50, Десять заповедей, дневные молитвы.

Законоучитель Московского университета П.А. Алексеев составил (правда, так и не напечатанную), полиглоту «Православного исповедания веры» — греко-латино-немецко-русское издание с разъяснительными примечаниями¹⁶, что показывало учащимся общую основу всех христианских конфессий.

Как полиглота на пяти языках (русском, греческом, французском, немецком латыни) была издана в 1778 г. Священная история, адресованная «малолетним детям». Она построена в легко усваивающейся вопросно-ответной

форме: «Вопрос: Кто создал мир? Ответ: Бог. Вопрос: Из чего? Ответ: Из ничего. Вопрос: Как он его создал? Ответ: Словом своим» и т.д.¹⁷ Этот же текст дан в параллельных колонках на указанных языках.

Священную историю дополняла церковная история, являвшаяся частью истории всеобщей. Так, в Хронологических таблицах, изданных в 1782 г., были представлены «ясно и кратко все достопамятные в политическом, *церковном* и ученом состоянии от начала мира до нынешних времен бывшия происшествия»¹⁸. «Сокращенная универсальная история» Гилмара Кураса (СПб., 1762) во введении разъясняла, что историю нужно изучать «для познания чудного божия Провидения».

Проблема популяризации западной учебно-воспитательной литературы для детей, авторами которой были представители иных конфессии, иногда смущала переводчиков и вызывала разъяснения. Так, В. Наумов — переводчик учебного издания Универсальной истории Ж.Б. Боссюэ в своем предисловии писал: «Здесь за необходимо нужное почтено положить предуведомление Читателю для сей причины: Сочинитель книги сея был Француз ...и следовательно Римской церкви, которая с Восточною церковью Греческого исповедания в некоторых учениях не сходствует». Далее Наумов разъяснял те пункты, в которых имеются несходства религий, представляя их весьма малозначительным. «В прочем же во всем согласно писал он (Боссюэ — *О.К.*) с нашею церковью, приводя в довод Священное писание надлежащим образом»¹⁹.

Переводчик Академии наук С.С. Волчков переводил и печатал сочинения французского иезуита аббата Ж.Б. Морван де Беллегарда (J.-B. Morvan de Bellegarde) «Истинный христианин и честной человек, то есть соединение должностей христианских с должностями жития гражданского» (1770) и «Совершенное воспитание детей» (1759)²⁰. Последнее типологически схоже с «Юности честным зеркалом» — это правила (вернее — стратегии) светского поведения. Волчкова волновал вопрос соединения светской жизни с православным добродетелью. Хорошие советы в этом он находил именно у иезуита Беллегарда, которого в своем предисловии восхвалял как человека опытного и разумного. Сам аббат Беллегард осознавал противоречие тех советов, которые он давал юношам, с христианскими заповедями. Он прямо говорил: «Ведаю, что такие советы с заповедьми Христа Спасителя нашего не сходны. К тому ж и то знаю, что повеления святые веры с светскими, а особливо с придворными правилами соединить

весьма трудно» (с. 39). В другом месте книги эта же тема звучала уже иначе: «Ежели прямо и здраво рассудить, то набожность житию придворного человека нимало не мешает; только нужно оную с немалым рассуждением употреблять» (сс. 52-53). Заканчивается это сочинение советом, под которым подписался бы каждый христианин любой конфессии: божественная правда «до временного человеку счастья и до нескончаемого блаженства касающееся правило в двух словах заключила: *Ищите прежде царствия Божия и правды его, и сия вся приложится вам*» (с. 139).

Не только светские переводчики, но и лица духовного звания легко обращались к зарубежной воспитательной литературе. Так, популярнейшая в XVIII в. французская книга «Детское училище, или разговоры благоразумной наставницы... ле Пренс де Бомонт» (Jeanne Marie Lerpince de Beaumont), в которой с детьми ведутся разговоры и на религиозные темы, была переведена на русский язык протоиереем московского Покровского собора Иоанном Харламовым (Москва, Унив. тип., 1787).

Одни лица, размышлявшие о правильном воспитании детей, искали связь наставлений христианского учения и идей нового гражданского поведения в переводной литературе, другие — пытались написать собственные наставления детям, стремясь к этому же совмещению. Так, А. Болотов написал книгу «Детская философия или нравоучительные разговоры между одною госпожою и ее детьми...», по форме напоминающую «разговоры» ле Пренс де Бомонт. Свои задачи автор видел, *во-первых*, в том, чтобы незаметным и нескучным образом «вперить в детей лучшия и совершеннейшия понятия о Боге и о его бесконечных свойствах и совершенствах... и тем неприметно приучить сердца благонравных детей к лучшему сего великого существа почтению, и к нему любви и страху; и чрез то положить твержейшее основание к дальнейшим учениям». *Во-вторых*, в том, чтобы дети «научились примечать из учреждения всех вещей бесконечную премудрость Божескую и его попечение о созданиях;...и через то узнать далее натуру...»; *в третьих*, познакомить их, «колик можно, с собственным своим существом»; *в-четвертых*, — «подать им правильные понятия о нашей жизни, о должностях, которыми мы к Богу, к самим себе и к другим людям обязаны», и научить их иметь правильные понятия о благополучии и о тех средствах, «которыми они оному с своей стороны поспешествовать могут: и всем тем, колико можно, руководствовать и к исправлению разума и сердец их»²¹.

В заключении отметим следующие черты светской учебно-воспитательной литературы в России XVIII в.

— Внимание к основам христианского вероучения, они мыслятся фундаментом для постижения любой науки и добродетели. Как говорил студентам настоятель церкви Московского университета Ф.А. Малиновский в 1798 г: «истинное просвещение присоединено к благочестию, яко к начальной добродетели всех верующих в Господа нашего Иисуса Христа»²².

— Сочетание текстов церковных с текстами светского содержания: познавательного, этикетного и развлекательного. Светская, в том числе придворная, культура не противостояла церковной, а старалась с ней сочетаться.

— Отсутствие выраженного негативного отношения к другим конфессиям, что было свойственно древнерусской литературе. В детскую учебную литературу вошли тексты разного характера, написанные и католиками, и протестантами, их имена стали известны и уважаемы. Нашлось место и высказываниям Конфуция. Предвзятость, казалось бы, исчезла: московский протоиерей переводил сочинения французской светской дамы; в Сухопутном шляхетском корпусе на уроке Закона Божьего вместе с катехизисом иеродиакон читал «Задига» Вольтера в переводе Смирнова, находя в них много общих идей²³; печатанье вышеупомянутой полиглоты «Православного исповедания веры» законоучителя Московского университета П.А. Алексеева Синод приостановил потому, что посчитал его пояснения о разнице в христианских конфессиях, которые были «вполне ортодоксальными текстами о филиокве, предестинации и т.п.» как «поношения других религий»²⁴. Как мне представляется, конфессиональные различия негласно стали расцениваться в среде образованных людей как различия, основанные на суевериях, на незначительных обрядовых расхождениях, а общехристианские моральные ценности рассматривались как общечеловеческие, с которых надо изначально начинать детское обучение.

¹ Исключение составляют азбуки-восьмилистки, имевшие только алфавит и слоги. См.: Л.В. Мошкова, *Азбука-восьмилистка – «гадкий утенок» русского просвещения, в Древняя Русь. Вопросы медиевистики*, вып. 3, Москва, 2011, сс. 87–88.

² М.А. Корзо, *О структуре и содержании букварных катехизисов московской печати XVII – начале XVIII вв.*, в «Славяноведение», 2 (2005), сс. 74–84.

³ П. ПЕКАРСКИЙ, *Наука и литература в России при Петре Великом*, т. 1, Санкт-Петербург, 1862, с. 180.

⁴ Об этом писал в самом начале XVIII в. Иван Посошков митрополиту Стефану Яворскому (см. В.И. СРЕЗНЕВСКИЙ, *Сборник писем И.Т. Посошкова митрополиту Стефану Яворскому*, Санкт-Петербург, 1900), а писатель Ф.А. Эмин отмечал, что светским людям нужны богословские знания для того, чтобы не терпеть от иноземцев «укора в том, что не знают, чему верят». См.: Ф.А. ЭМИН, *Путь к спасению или Разные набожные размышления, в которых заключается нужнейшая к общему знанию часть*, Санкт-Петербург, 1780, с. XXVIII.

⁵ См.: КОРЗО, *О структуре и содержании букварных катехизисов*, сс. 74-84; Е.Б. СМЛЯНСКАЯ, *Воспитание благочестия: стратегии светской и духовной власти России XVIII в., в Человек в культуре русского барокко*, Москва, 2007, сс. 452-470.

⁶ Ю.М. ЛОТМАН, *Поэтика бытового поведения в русской культуре XVIII век*, в Ю.М. ЛОТМАН, *Избранные статьи*, т. I, Таллинн, 1992, с. 249.

⁷ И. ЛЯЛИКОВ, *Городской и деревенский эконо́м или книга домашней пользы, содержащая в себе: наставление городским и деревенским жителям, домоправителям,...учителям...* Москва, Тип. И. Зеленникова, 1796, с. 138.

⁸ До него появился в 1671 г. рукописный перевод с польского языка сочинения Эразма Роттердамского «*Argi mores puerilium*».

⁹ Это: охота к правой вере, познание Бога, Страх Божий, смирение, молитва и призывание Бога, благодарение к Богу и к «благодетельным людям», исповедание веры, почтение родителей, трудолюбие, обуздание страстей, приветливость, милосердие, стыдливость, чистота телесная, воздержание и трезвость, «девичье целомудрие», «бережливость и довольство», благотворение, правдивость, молчаливость.

¹⁰ См. О.Е. КОШЕЛЕВА, *Антропологические основания педагогики христианского Средневековья*, в «Труды Кафедры педагогики, истории образования и педагогической антропологии», вып. 2, Москва, 2001, сс. 78-93.

¹¹ *Екатерина II о воспитании и образовании внуков*, Санкт-Петербург, 1994, сс. 8-9.

¹² ПЛАТОН (ЛЕВШИН), *Православное учение, или Сокращенная христианская богословия для употребления его императорского величества преставлейшего всероссийского наследника...Павла Петровича*, в ПЛАТОН (ЛЕВШИН), *Поучительные слова*, т. 7, Москва, 1780, сс. 250-251.

¹³ *Детская книга или общия мнения и изъяснение вещей, коим детей обучать должно. Весьма полезное дело для тех, коим воспитание детей вверено*, Москва, Печ. при Имп. Моск. Ун-те, 1770, с. 1.

¹⁴ И. КЛЕЙН, *Пути культурного импорта. Труды по русской литературе XVIII в.*, Москва, 2005, с. 300.

¹⁵ *Детское чтение для сердца и разума*, часть IV, Москва, 1785, сс. 50, 65, 129, 145 и др.

¹⁶ О.А. ЦАПИНА, *Война за Просвещение? Московский университет и духовная цензура в конце 50-х – начале 70-х гг. XVIII в.*, в *Eighteenth-Century Russia: Society, Culture, Economy. Papers from the VII International Conference of the Study Group on Eighteenth-Century Russia*, Wittenberg, 2004, pp. 456-457.

¹⁷ *Священная история для малолетних детей на российском языке, сочиненная иждивением Е. Вильковского*, Санкт-Петербург, 1778, с. 1.

¹⁸ Это перевод таблиц геттингенского проф. Иоганна Христофора Гаттера, изданные в 1782 г. Григорием Баженовым.

¹⁹ *Всеобщая история для наследника французской короны сочиненная епископом Иаковом Бенигном Боссюетом с французского на российский язык переведенная капитаном Василием Наумовым*, Москва, 1774, сс. 1–2.

²⁰ Далее ссылки на страницы этого издания аббата Беллегарда даются в тексте.

²¹ А. БОЛОТОВ, *Детская философия или нравоучительные разговоры между одною госпожою и ее детьми...* Москва, Унив. тип., 1776, сс. XII–XIV.

²² *Речь настоятеля Московского Университета Малиновского*, Москва, 1798, с. 4.

²³ С.Н. ГЛИНКА, *Записки, в Золотой век Екатерины Великой*, сост. В.М. БОКОВА, Н.М. ЦИМБАЕВ, Москва, 1991.

²⁴ ЦАПИНА, *Война за Просвещение? Московский университет и духовная цензура*, с. 457.

А. А. Ларионов
(иеродиакон Родион)

**МОСКОВСКАЯ
СЛАВЯНО-ГРЕКО-ЛАТИНСКАЯ
АКАДЕМИЯ В КОНТЕКСТЕ
ЕВРОПЕЙСКОЙ УНИВЕРСИТЕТСКОЙ
ИДЕИ В XVIII ВЕКЕ**

Приезд в Москву 6 марта 1685 г. монахов Софрония и Иоанникия Лихудов фактически знаменовал собой начало в России эпохи систематического высшего образования. Однако Лихудовская школа, существовавшая сначала в Богоявленском, а затем в Заиконоспасском монастыре, хотя и серьезно выходила за рамки средней специальной школы, полноценным университетом не была. Серьезно ослабленная после ухода своих отцов основателей в 1694 г. она фактически несколько лет находилась на грани исчезновения, несмотря на теплившиеся очаги образовательной деятельности и даже научной работы¹.

Так или иначе, но в самом начале XVIII в. в Москве одновременно произошло несколько событий, имевших решающее значение для дальнейшего развития высшего образования в России и связанных с Московской академией. С одной стороны, после возвращения из Великого посольства Петр I уже сформировал у себя определенное представление о становлении высшей школы в России и после смерти патриарха Адриана и подчинения высшего духовенства царской власти решил действовать. С другой стороны, европейская университетская идея, активно распространявшаяся с запада на восток весь XVII век, наконец достигла столицы Российской империи. Новый этап жизни Академии был связан с именами первого ректора иеромонаха Палладия (Роговского), Местоблюстителя патриаршего престола и протектора Академии митрополита Стефана (Яворского) и ректора архимандрита Феофилакta (Лопатинского). Все эти исторические деятели получили образование в университетах Западной Европы и принесли идеи высшего образования, чтобы привить их на российской почве. В 1701 г.

выходит указ Петра I «завесть в Академии Латинския учения», явившийся по сути для Академии университетской привилегией². Академические права, выражавшиеся прежде всего в судебной автономии для студенческо-преподавательской корпорации, были закреплены в указе-«памяти» в 1706 г.³. Более подробно университетский статус реформированной Московской Славяно-греко-латинской академии был рассмотрен нами в ряде работ⁴, в которых было показано, что в целом она соответствует так называемым «доклассическим» университетам Западной и Восточной Европы. Существовал набор «академических» свобод, разный и по-разному реализуемый в последующее время. Она обладала привилегией, дополненной отдельными указами, где ее права были закреплены, т.е. имело место признание статуса государством. Также она находилась в непосредственном ведении патриаршего местоблюстителя, а с учреждением Святейшего Синода Академия переходит в его подчинение⁵. Обладая *de facto* университетским статусом, Академия объединяла в себе высшее светское и духовное образование. Она оставалась единственной всесословной⁶ высшей школой в России всю первую половину XVIII в., когда, наконец, передала эстафету Московскому университету, и стала основоположницей обновленной системы духовного образования. Как же это произошло? Ответ на этот вопрос и является главным предметом настоящего исследования.

Первая половина XVIII в., особенно после смерти Петра I в 1725 г., явилась настоящим испытанием для Академии. Дворцовые перевороты и интриги, борьба временщиков и фаворитов создали не самые лучшие условия для развития пока единственной высшей школы в России. Ректоры вели изнурительную борьбу за выживание Академии в условиях постоянного давления со стороны бюрократического государственного аппарата. А к середине XVIII в. в Европе уже набирает обороты модернизация «доклассических» университетов, и под ее влиянием в России один за другим появляются различные университетские проекты. В итоге взаимодействие этих сложных процессов привело в России к размежеванию светского и духовного образования и появлению самостоятельных систем в начале XIX в.

Справедливости ради следует отметить, что кроме Московской академии в первой половине XVIII в. существовал еще один проект высшей школы, однако он оказался бесплодным и потерпел полный крах. Речь

идет об открытом в самом конце царствования Петра (28 января 1724 г.) университете при Петербургской Академии⁷ наук⁸. Это учебное заведение функционировало в духе петровского государственного утилитаризма и ставило задачу пополнения кадров самой Академии наук, поэтому его внутреннее устройство находилось совершенно вне контекста европейской университетской идеи. Еще одной негативной чертой Академического университета было отсутствие у него университетской автономии⁹. Кроме того, как было показано, студенты в университет рекрутировались практически исключительно за счет Славяно-греко-латинской академии. В современной историографии самой обоснованной точкой зрения является мнение, что историю университета Академии наук вообще следует отсчитывать от времени деятельности М.В. Ломоносова и устава 1747 г.¹⁰.

Тяжелое положение высшего образования того времени можно выразить словами современника. В. Н. Татищев в 1733 г. писал, что Петербургская Академия наук является исключительно собранием ученых, каждый из которых занимается своей наукой, и «к научению академия не способна и высоких наук не преподает». Единственным источником университетского образования была Славяно-греко-латинская академия: «... понеже Спасская школа особливо для высших сих наук реторики, философии и богословии учреждены и слышу, что ежегодно по несколько философии окончив, во услуги определяются, то мне мнится сие есть лучшее училище», но и она находится в крайне тяжелом положении: «Подлинно, что сие училище в том намерении основано, но не в том содержится». Далее он описывает упадок учебного процесса: «Первое, что язык латинской у них не совершен, для того, что многих книг нужных и первое лексикона и грамматики совершенных не имеет; латинских необходимо нужных именуемых авторов классических, яко Ливия, Цицерона, Тацита, Флора и пр. не читают, и когда им дать, разуметь не могут, следственно и в философии не более успевают. Второе, что их реторики пренадлежит, то более вряями, нежели реторами именоваться могут, зане, от недостатка вышеобъявленного, часто все их слоги реторические пустыми словами более, нежели сущим делом наполняют. Да еще того дивнее, что мне довольно оных реторов видеть случалось, которые правил грамматических в правописании и в праворечии не разумеют. Третье, философы их никуда лучше, как в лекарские, а по нужде в аптекарские ученики, но и учителя сами мафематики, которое

основание есть философии, не знают, и по их разделению за часть философии не считают. Физика их состоит в одних званиях или именах; новой же и довольной, как Картезий, Малебранж и другие преизрядно изъяснили, не знают. Не лучше их логика в пустых и не всегда правильных силлогисмах состоит. Равно тому юриспруденция или законоучение, в ней же и нравоучение свое основание имеет, не только правильно и порядочно с основания права естественного не учат, но и книг Гроциевых, Пуффендорфовых, и тому подобных, которых за лучших во всей Европе почитаются, не имеют. О гистории же с хронологиєю и географией, врачевстве и проч., что философии принадлежит, про то и не слышали. И тако в сем училище не только шляхтичу, но и подлomu научиться нечему; паче же что во оной более подлости, то шляхетству и учиться не безвредно. А затем о народных училищах более вам сказать что не имею, ибо кроме киевской в епархиях ни одной не знаю; но и она не много лучше Московской»¹¹. Парадоксально, но переломить ситуацию смогли учившиеся тогда в Академии М. В. Ломоносов и чуть позже — Петр Левшин, будущий митрополит Московский Платон.

Начало изменений было положено с восшествием на престол императрицы Елизаветы Петровны, среди ее приближенных сформировался круг просвещенных деятелей, и российское государство вновь стало уделять проблеме высшего образования должное внимание. Но даже при наличии доброго намерения приходилось идти длинным путем проб и ошибок. Значительным препятствием оставалась государственная сословная политика.

Именно эта политика, начавшаяся с Петра I, постепенно превратила Московскую академию в сословную школу для духовенства. А с учетом европейских идей модернизации «доклассических» университетов, стало ясно, что реформировать Академию в новом университетском русле нет возможности. В России должны были появиться университеты нового поколения, сама же Академия университетом быть переставала. Оставался лишь вопрос, в каком отношении будут находиться старая традиция высшей школы и новые университетские проекты? Станет ли Московская академия просто богословским факультетом университета или возникнет параллельно система духовных академий и богословских факультетов при университетах? Как будет выглядеть система образования в масштабах всей Российской империи?

Развитие событий показало, что реформированная «старая» традиция образования, связанная с Московской академией, трансформировалась в систему духовного образования в ведении Святейшего Синода и подчиненную нуждам Русской Православной Церкви, а новые университетские проекты после долгих дискуссий превратились в светскую систему образования под контролем Министерства народного просвещения. Однако из того, что богословские факультеты не вошли в состав российских университетов, нелогично делать вывод, что «богословская подготовка осталась исключительно в руках Православной Церкви ... таким образом, с самого начала, влияние Церкви на российские университеты было крайне ограничено»¹². Складывание структуры российского высшего образования происходило в условиях тесного контакта церковных иерархов, государственных деятелей и ученой профессуры. Уже существовавшая традиция высшего образования не могла не влиять на готовящиеся реформы, поскольку являлась для них фундаментом.

Попытки реанимировать университет Академии наук с помощью ресурсов Славяно-греко-латинской академии успехов не имели. В 1747 г. вышел новый Регламент Академического университета. Тогда же впервые была учреждена должность ректора университета, которую занял академик Г. Ф. Миллер, а впоследствии — два выдающихся выпускника Славяно-греко-латинской академии С.П. Крашенинников (ректор в 1750–1758 гг.) и М. В. Ломоносов (ректор в 1758–1765 гг.). Однако, несмотря на стремление сделать образовательный процесс одним из своих приоритетов, Регламент вводил существенное ограничение: в университет не допускались лица податных сословий. Даже с учетом всех преобразований университет не мог полноценно функционировать, и новая редакция Регламента 1749 г. была отвергнута президентом Академии наук К. Г. Разумовским. Фактически, к 1764 г. университет прекратил свое существование. Но именно эта неудача подтолкнула И.И. Шувалова и М. В. Ломоносова к созданию нового университетского проекта, что привело к открытию в 1755 г. Московского университета¹³.

Уже к тому времени за Славяно-греко-латинской академией стал закрепляться статус церковного учебного заведения, и даже в документах она иногда именуется духовной академией. Согласно идее М.В. Ломоносова университет не имел богословского факультета, хотя собственно богосло-

вие было включено в университетскую программу среди других предметов. Такое положение вещей устраивало и И. И. Шувалова с его утилитаристскими взглядами, и М. В. Ломоносова, который исходил из принципа корпоративности, заимствованного из немецкой практики. Тем не менее утверждение детальной регламентации деятельности Московского университета, которая должна была быть отражена в его Уставе или Регламенте, затягивалось. И. И. Шувалов, который должен был принять на себя многие заботы об управлении государством в связи с болезнью Елизаветы Петровны, неотлучно находился в Петербурге. По его поручению составлением проекта Регламента занимался второй куратор университета В. П. Веселовский, привлечший к работе большинство профессоров и директора университета И. И. Мелиссино. Работа над документом была закончена уже после смерти Елизаветы Петровны. И. И. Шувалов надеялся подписать его у нового императора Петра III, однако, как известно, 28 июня 1762 г. в результате переворота на престол взошла Екатерина II. Вскоре бывший фаворит Елизаветы Петровны оказался в опале и вынужден был бежать за границу, а текст Регламента был утерян. Университет потерял своего покровителя, и в условиях отсутствия Устава начались бесконечные конфликты между кураторами, профессорской Конференцией и возглавляемой директором канцелярией.

Славяно-греко-латинская академия находилась в схожем положении: у нее не было влиятельного покровителя, не решались хозяйственные нужды, на нее оказывалось бюрократическое давление. В условиях развития университета и появления новых университетских проектов была в целом неясна ее дальнейшая судьба, направление развития, даже цели существования. И с самого начала екатерининского царствования развернулась оживленная, порой доходившая до острых конфликтов дискуссия относительно дальнейшего развития университета и Академии и возникавших на их основе систем высшего светского и духовного образования. Интересно, что хотя обсуждение светской и богословской образовательных систем велось отдельно, в их разработке нередко принимали участие одни и те же люди, например, митрополит Платон (Левшин), директор университета и впоследствии обер-прокурор Святейшего Синода И. И. Мелиссино, действительный статский советник Г. Н. Теплов, М. М. Сперанский, представители нового поколения отечественной профессуры, ученики М. В. Ломоносова

и выпускники Славяно-греко-латинской академии Н. Н. Поповский и А. А. Барсов. Кроме того, дискуссии по некоторым вопросам пересекались, как, например, по вопросу о богословских факультетах, и в них участвовали как представители университетской профессуры, так и церковные иерархи из числа членов Святейшего Синода. Общим фоном для дебатов являлся конфликт интересов самих учебных заведений и их корпораций с одной стороны и потребностей государства — с другой. Тем не менее, когда позиции были прояснены, конфликт завершился конструктивно. Таким образом, царствование Екатерины II оказалось чрезвычайно богатым на образовательные проекты. Главной их целью было создание сети университетов в России с учетом западного опыта реформ того времени (т.н. «модернизации» доклассических университетов) и формирование системы духовных учебных заведений на базе опыта Славяно-греко-латинской академии.

В начале своего правления Екатерина II была сторонницей университетской автономии и открыто демонстрировала свое уважение и расположение к профессорской корпорации. Она хотела быть преемницей Петра I и Елизаветы Петровны и стремилась продолжить многие их начинания, в том числе в образовательной сфере. Перед Россией во второй половине XVIII в., несмотря на малый возраст высшей школы, встали те же проблемы, что и перед древними университетами Европы. Самым успешным оказался опыт немецких университетов в русле упоминавшейся «модернизации», которая осуществлялась путем постановки университетов под государственный контроль, однако совсем не в духе утилитаризма. Эта позиция также получила поддержку просвещенной российской императрицы. В этой двойственности, вероятно, кроется причина незавершенности всех грандиозных образовательных проектов (как светских, так и богословских), ни один из которых не был воплощен в жизнь за все ее многолетнее царствование.

Первый раунд консультаций начался уже в 1762 г. Сохранилась записка о рассмотрении вопроса об организации духовных учебных заведений в Комиссии о церковных имениях в 1762 г. В ее состав входили: митрополит Новгородский Дмитрий (Сеченов), архиепископ Санкт-Петербургский Гавриил (Кременецкий), епископ Переславский Сильвестр, сенатор граф Иван Воронцов, гофмейстер князь Борис Куракин, шталмейстер князь Сергей Гагарин, обер-прокурор Святейшего Синода князь Алексей Коз-

ловский (вскоре был уволен с должности обер-прокурора 17 июня 1763 г., на его место определен И. И. Мелессино) и действительный статский советник Григорий Николаевич Теплов. Своими инструкциями Екатерина II вменяла «всеприлежнейше подумать» об организации духовно-учебных заведений¹⁴.

Г. Теплов подал специальную записку по вопросу училищ, по рассмотрении которой 2 декабря 1763 г. Комиссия постановила потребовать из синодальной канцелярии сведения, какое число монастырей и церквей в каждой епархии, где есть семинарии, и сколько в каждой студентов. 26 января 1764 г. эти сведения были получены, но рассмотрены Комиссией только 20 марта¹⁵. Последовавшие летние каникулы опять отложили дело, члены комиссии вернулись к рассмотрению повестки только 15 сентября. Далее последовали более регулярные заседания (до 26 июля 1765 г.), которые привели к формулированию основных пунктов предполагаемой реформы. Однако вскоре Комиссия была расформирована, а ее материалы перешли к другой Комиссии, в состав которой вошли: епископ Псковский Иннокентий, епископ Тверской Гавриил (Петров) и иеромонах Платон (законоучитель наследника, будущий митрополит Московский). Все материалы после окончания деятельности Комиссии перешли к митрополиту Евгению (Болховитинову), который в бытность свою на Киевской кафедре передал все бумаги в библиотеку Киево-Софийского собора¹⁶. Кроме всего прочего, материалы содержат записку епископа Вятского Варфоломея, предлагавшего разрешить собирать с монастырей деньги вместо хлеба на содержание учеников семинарии¹⁷, а также мнения членов Комиссии и примерные штаты проектируемых семинарий¹⁸. И. И. Мелессино разработал семинарский регламент, который представил на рассмотрение Комиссии, однако материал был возвращен «для сокращения»¹⁹.

24 июня 1766 г. всего за четыре месяца работы Комиссия разработала и представила на утверждение императрицы обстоятельный проект, состоящий из трех частей (Учреждения, Устава и Штатов) с присоединением «Установления к большему учащимся ободрению и к лучшему ученого духовенства содержанию и ко отвращению тех злоупотреблений, которые постановлению лучшего для духовенства содержания и благополучия препятствуют», а также «Примерного каталога книг, каковым надлежит быть в библиотеках семинарий духовных»²⁰. Однако проект императрицей рас-

смотрен не был, и дело было отложено на неопределенное время. Копия проекта попала к митрополиту Евгению (Болховитинову) и также была передана им на хранение в библиотеку Софийского собора.

На университетском направлении также работа активизировалась. Вместо И. И. Шувалова новым куратором Московского университета Екатерина II поставила В. Е. Адодурова и предписала ему «заготовить для университета план и штат к апробации»²¹. Под его контролем Конференция университета приступила к разработке нового Регламента, однако в ходе острых дискуссий и даже стычек результатом явился компромиссный вариант, мало отличавшийся от шуваловского «Проекта об учреждении» 1755 г. Единственным серьезным отличием нового Регламента являлось предложение куратора В. Е. Адодурова о замене должности директора на пост выбираемого из среды профессоров ректора. Однако очередной конфликт Конференции и куратора затормозил принятие окончательной редакции: своей властью В. Е. Адодуров предписал профессорам буквально исполнять «Проект» 1755 г. Параллельно появились два проекта университетского устава, разработанные профессорами Ф. Г. Дильтеем и Г. Ф. Миллером. Эти проекты предусматривали сохранение корпоративной традиции, включавшую академическое самоуправление и обширные привилегии. Сам факт внимания Екатерины II к этим идеям говорит о ее симпатиях к традиционному университетскому укладу. Итогом всех дискуссий явился Устав Московского университета 1765–1766 гг. разработанный и подписанный профессорами университета и представленный на утверждение императрице. Там в полной мере звучало требование создать автономную корпорацию в духе «доклассических» университетов. Однако и этот документ появился не без скандала. Действуя через статс-секретаря А. В. Олсуфьева, профессора фактически обошли куратора В. Е. Адодурова, а затем отстранили от работы и директора М. М. Хераскова, которого профессор И. Г. Рейхель презрительно именовал «библиотекарем». После отчаянных пререканий на заседаниях Конференции через год появился окончательный текст под названием «Мнение об учреждении и содержании Императорского университета и гимназии в Москве», который и был отослан в Сенат на утверждение. Однако императрица положила его под сукно, и на поверхность этот документ всплыл только через десять лет в 1776 г. во время очередного раунда дискуссий²².

Последний проект университетского устава интересен нам тем, что предусматривал в университете четыре факультета, т.е. один из них должен был быть богословским. Очевидно, что такая система приходила в противоречие с проектами упоминавшихся Комиссий Святейшего Синода, предусматривавшими сеть духовных учебных заведений, во всяком случае, необоснованно дублировала их.

Результаты первого раунда консультаций как по университетским уставам, так и по основанным на опыте Славяно-греко-латинской академии духовным учебным заведениям не удовлетворили Екатерину II. Более того, она сама проявила инициативу и осуществила под своим личным контролем отправку на стажировку в немецкие университеты русских юношей в надежде получить просвещенных чиновников и образованных священников. Только в 1766 г. на учебу в Лейденский, Гёттингенский и Лейпцигский университеты были отправлены более двух десятков стажеров²³.

В этот момент начинает все громче звучать критика университетов как пережитков средневековья, не способных решать актуальные задачи науки и образования. Подобная критика постепенно оформилась в виде тенденции, которую наметил и отстаивал еще И. И. Шувалов, поставить университеты под строгий контроль со стороны государства, но не в утилитарном ключе, а в духе просвещенной модернизации, которую проводили образованные высокопоставленные чиновники. Эта идея повлияла и на реформу Славяно-греко-латинской академии, которая хоть и превратилась в сословную школу для духовенства, однако обрела в лице архиепископа, впоследствии митрополита Платона (Левшина), талантливого администратора и могущественного покровителя. Таким образом, к началу 1770-х годов в дальнейшем развитии высшей школы в России, как и в Европе, четко обозначились два пути: «корпоративно-доклассический» и «просвещенной модернизации». Отметим, что Европа пошла по второму пути, что привело в XIX в. к появлению классических университетов. Как же развивались события в России?

После перерыва в образовательных реформах, вызванного русско-турецкой войной 1768–1774 гг. и пугачевским восстанием, Екатерина II инициировала «второй тур» консультаций по выбору оптимального пути. Как и прежде, обсуждение шло параллельно в плоскости светского и духовного образования.

18 ноября 1775 г. вышел синодальный указ о бытии Московской академии в ведении синодального члена преосвященного Платона, архиепископа Московского: «Отныне оной Московской Академии быть в полной дирекции синодального члена преосвященного Платона архиепископа Московского, с тем чтоб о всех до Академии принадлежащих обстоятельствах представляемо было Его Преосвященству, по которым представлениям ему преосвященному снабдевать надлежащими резолюциями»²⁴. 15 июля 1782 г. Синод приказал Платону, что «отныне определение в Московскую Академию вновь и переводе из одной школы в другую или из других ведения Вашего Преосвященства училищ способных и протчих низших школ учителей в рассуждении том что знание тех учителей в науках и их состояние и способность Вашему Преосвященству более известны и Святейшим Синодом определяются они не иначе, как по Вашей рекомендации предоставить собственному Вашему благоизобретению и рассмотрению, не представляя Святейшему Синоду, а что касается до определения вновь или перемене ректора, префекта и проповедников об оных представлять Святейшему Синоду по прежнему»²⁵.

Князь Г. А. Потемкин в Синоде 17 февраля 1775 г. передал словесное повеление императрицы «о переведении Московской академии в лучшее место и о учинении о всем оной содержания учреждения»²⁶. В протоколе заседания Синода отмечено, что указанное дело поручается исследовать преосвященным Гавриилу Новгородскому, Платону Московскому, Иннокентию Псковскому, а потом Синоду представить доклады на апробацию. За два года было представлено три проекта, и после рассмотрения на Синоде был сделан доклад императрице через обер-прокурора Сергея Васильевича Акчурина 25 октября 1777 г. Однако до самой смерти Екатерины II ответа не последовало, в итоге было решено исключить дело из реестра нерешенных дел и отправить в архив.

Точку в вопросе о богословском факультете Московского университета поставила сама Екатерина II. В 1786 г. вышел ее указ²⁷, где прямо говорилось, что «богословский факультет не должен входить в университеты; ибо по правилам, от Предков наших принятым и от нас свято соблюдаемым учение Богословии присвоено училищам духовным, из коих не токмо две Духовные Академии, Московская, Заиконоспасская и Киевская тем факультетом снабдены, но и всякая Семинария может завести сие учение».

А после появления разработанного О. П. Козодавлевым «Плана по учреждению в России университетов» 1787 г. в рамках работы Комиссии об учреждении народных училищ под председательством графа П. Ф. Заводовского стало окончательно ясно, что духовное и светское образование в России окончательно разделяются. Несмотря на то, что идея богословского факультета нашла поддержку даже некоторых членов Синода, она не была реализована, вместо этого начался процесс образовательной реформы в самой Московской академии.

Приведенные факты из истории Славяно-греко-латинской академии в XVIII в. свидетельствуют о той высокой роли, которую играла сама Академия и ее питомцы в общественной, церковной и общегосударственной жизни России. Мы можем наблюдать очевидное влияние европейских университетских идей на организацию самого учебного процесса и на формирование внутреннего строя. Задумывавшаяся как всесословный университет, Академия выполняла эту функцию большую часть XVIII в., однако в силу утилитарной политики государства и в связи с учреждением Московского университета, она постепенно становилась высшей школой лишь для духовного сословия. Хотя митрополит Платон (Левшин) ввел преподавание широкого круга наук, включая естествознание, и учебные программы значительно приблизились к университетским, Академия к концу XVIII в. перестала быть университетом в полном смысле этого слова. Проекты образовательных реформ, составлявшиеся многочисленными комиссиями при Екатерине II, так и не нашли своего воплощения, однако опыт, который был накоплен в результате этой деятельности, был востребован уже в начале XIX в. в царствование императора Александра I. После учреждения Министерства народного просвещения и возобновления деятельности по реформированию духовного образования в Святейшем Синоде появилось несколько проектов относительно Московской академии. В конечном итоге она была переведена из Заиконоспасского монастыря в Троице-Сергиеву Лавру и за ней окончательно закрепилось новое название — Московская духовная академия.

¹ Подробнее об этом драматическом периоде жизни будущей Московской академии см.: РОДИОН (ЛАРИОНОВ), ИЕРОДИАКОН, *Московская Академия на перепутье: от Лихудовской школы к "заведению латинских учений" (1694–1701)*, в *Религиозное образование в России и Европе в XVII в.*, Санкт-Петербург, 2010, сс. 142–158.

² См.: С.К. Смирнов, *История Московской Славяно-Греко-Латинской Академии*, Москва, в типографии В.Готье, 1855, с. 80.; К.В. Харлампович, *Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь*, Казань, 1914, т. 1, с. 644. Фрагмент текста указа см.: Российский государственный исторический архив (далее: РГИА), ф. 796, оп. 68, № 530, л. 5.

³ Российский государственный архив древних актов (далее: РГАДА), ф. 158, оп. 1, № 124, л. 1-1об.

⁴ А.А. Ларионов, 'Университетская автономия' в Московской Славяно-греко-латинской академии (XVIII – начало XIX в.), в «Вестник Московского университета», № 3, Москва, 2010, сс. 27-39; Родион (Ларионов), иеродиакон, *Материальная база Славяно-греко-латинской академии в первой половине XVIII в. как важный фактор развития высшего образования в России*, в «Богословский вестник», № 11-12, 2010, сс. 178–222.

⁵ РГАДА, ф. 248, оп. 14, кн. 764, № 16, л. 286. Указ был неоднократно опубликован, см.: *Полное собрание законов Российской Империи* (далее: ПСЗРИ), Собрание I, т. 6, № 3742, с. 358, а также *Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания*, т. I, 1721, 1879, № 5, с. 35.

⁶ А.И. Рогов, *Новые данные о составе учеников Славяно-греко-латинской академии*, в «История СССР», № 3, 1959, сс. 140–147.

⁷ Здесь следует отметить, что термин «Академия» в словосочетании «Академия наук» следует понимать на итальянский и французский манер как собрание ученого сообщества, в то время как «Академия» в словосочетании «Славяно-греко-латинская академия» – в русле немецкой и восточноевропейской традиции как синоним университета.

⁸ ПСЗРИ, т. 7, № 4443.

⁹ Ф.А. Петров, *Формирование системы университетского образования в России*, т. 1: Российские университеты и Устав 1804 г., Москва, издательство Московского университета, 2002, с. 109.

¹⁰ См. итоги дискуссии на эту тему: А.Ю. Андреев, *Российские университеты XVIII – первой половины XIX в. в контексте университетской истории Европы*, Москва, Знак, 2009, с. 204.

¹¹ В.Н. Татищев, *Разговор о пользе наук и училищ*, в «Чтения в Императорском Обществе Истории и древностей Российских при Московском Университете», кн. 1, Москва, 1887, сс. 112, 116–117.

¹² *A history of the University in Europe*, general editor W. RUEGG, vol. II: Universities in early modern Europe (1500-1800), Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 35–36.

¹³ Андреев, *Российские университеты XVIII – первой половины XIX в.*, с. 253.

¹⁴ РГИА, ф. 1037, оп. 1, № 30, л. 1.

¹⁵ Там же, л. 3.

¹⁶ Там же, л. 4–5.

¹⁷ Там же, л. 6.

¹⁸ Там же, л. 7.

¹⁹ Там же, л. 8.

²⁰ Там же, л. 10.

²¹ С.В. Рождественский, *Очерки по истории систем народного просвещения в России в XVIII–XIX веках*, т. 1, Санкт-Петербург, типография М.А. Александрова, 1912, с. 252.

²² Подробнее о проектах университетского устава 1760-х гг. см.: АНДРЕЕВ, *Российские университеты XVIII – первой половины XIX в.*, сс. 265–285.

²³ Подробнее об этом см.: Там же, сс. 182–253.

²⁴ РГИА, ф. 796, оп 56, №540, л. 2.

²⁵ Там же, л. 10–10об.

²⁶ Там же, № 80, л. 1.

²⁷ *ПСЗРИ*, т. 22, № 16315.

В. А. Амельченков
(иеромонах Серафим)

**БОГОСЛОВСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ
В ЗАПАДНОЙ ЧАСТИ РОССИИ
В XVIII ВЕКЕ:
СМОЛЕНСКАЯ ДУХОВНАЯ
СЕМИНАРИЯ**

Смоленск — один из древнейших и уникальных городов исторической Руси, насчитывающий уже более тысячи с лишним лет. С первых столетий своего существования Смоленск стал видным древнерусским культурным, духовным, экономическим и образовательным центром. Заложенные здесь традиции сформировали не только уклад Смоленщины, но и оказали существенное влияние на все стороны государственной и социально-общественной жизни России в целом.

Издавна существующие в Смоленске традиции духовного образования уходят своими корнями в глубокую древность. Вполне определенно можно говорить, что в XII в. здесь уже существовали центры грамотности и просвещения. Достаточно вспомнить имя митрополита Киевского Климента Смолятича, происхождение которого, как известно, связано со Смоленщиной, где он получил первоначальное образование и воспитание¹.

Во второй половине XII в. особую заботу о духовном просвещении проявлял смоленский князь Роман Ростиславич († 1180), сын и преемник известного князя Ростислава Мстиславича Набожного, занявшего в конце 1150-х годов великокняжеский киевский престол. Не желая иметь в своем княжестве необразованных священников, Роман Ростиславич создавал училища, где обучались дети духовенства. В данных школах преподавали греческие и латинские учителя, которых князь содержал за собственный счет. Одно из таких училищ Роман Ростиславич организовал при построенной им придворной церкви в честь святого апостола Иоанна Богослова².

Конец XII — начало XIII в. ознаменованы для Смоленской земли трудами и подвигами преподобного Авраамия, выдающегося проповедника,

просветителя и учителя. Будучи одним из образованнейших людей своего времени, святой Авраамий занимался переписыванием книг, толкованием и разъяснением Священного Писания. Кроме того, он проявил себя также и как талантливый иконописец. Пройдя через большие трудности и испытания, преподобный Авраамий стал первым настоятелем монастыря в честь Положения ризы Богородицы, названного затем по его имени Авраамиевским. После взятия Смоленска в 1611 г. королем Речи Посполитой Сигизмундом III Авраамиевский монастырь отошел в ведение монахов доминиканского ордена, которые открыли при нем училище, просуществовавшее до присоединения города к Московскому государству в 1654 г.³. Позже, в 1728 г., именно в этом монастыре будет основана Смоленская духовная семинария.

Немаловажную роль в становлении богословского образования в России, в том числе и на Смоленщине, сыграл Большой Московский Собор 1666–1667 гг., предписавший священникам заниматься домашним обучением своих детей⁴. Позднее вышло еще немало постановлений, направленных на развитие духовного образования. Так в 1708 г. император Петр I издал указ, которым повелевалось детям духовенства учиться в греческих и латинских школах, а тех, кто откажется — запрещалось посвящать в сан⁵.

Смоленской епархией в это время управлял митрополит Сильвестр III (Крайский, 1707–1712), получивший образование в Киево-Могилянской коллегии, а также обучавшийся во многих учебных заведениях Европы, в частности, Римской академии, где он прослушал полные курсы философии и богословия⁶. В прошлом ректор Московской славяно-греко-латинской академии Сильвестр III, как никто другой, понимал необходимость повышения образовательного уровня духовенства. В Смоленске потребность в хорошо образованных священнослужителях ощущалась тогда особенно остро. Доминиканское училище при Авраамиевском монастыре и иезуитская школа при Вознесенском монастыре, действовавшие в Смоленске в период пребывания его в составе Польши, к тому моменту уже прекратили свое существование⁷. Предполагается, что митрополит Смоленский Сильвестр III около 1711 г. открыл при своем доме школу для подготовки духовенства. Из-за недостатка материальных средств и нехватки высококвалифицированных преподавателей, на первых порах учащиеся проходили здесь лишь элементарный курс обучения⁸.

Дальнейшее становление Смоленской духовной школы связано с именем приемника митрополита Сильвестра III — митрополита Дорофея (Короткевича, 1713–1718)⁹. Будучи также выпускником Киево-Могилянской академии, преосвященный Дорофей приложил много усилий и стараний для надлежащей деятельности духовной школы в Смоленске. Митрополит Дорофей преобразовал данную школу по латинскому образцу¹⁰. По его вызову в 1714–1715 гг. из Киева в Смоленск приехал инок Иоасаф (Маевский), получивший образование в Киево-Могилянской академии до класса риторики. При Иоасафе (Маевском) для Смоленской духовной школы начался период расцвета. Кроме грамматики, церковно-славянского языка, письма, арифметики, церковного пения, логики, истории и географии здесь стали изучать латинский язык, а затем проходили все предметы до риторики¹¹.

Весьма значимым для развития российского богословского образования стал Духовный Регламент, принятый императором Петром I в 1721 г. Данный законодательный акт обязывал епископов открывать при своих домах училища для обучения детей священно- и церковнослужителей, в которых бы их готовили к принятию сана. С этого момента в России при многих архиерейских домах начали появляться духовные школы, получавшие название «*seminarium*»¹². Однако, как видно, в некоторых местах, в том числе Смоленске, такие училища были открыты еще задолго до издания Духовного Регламента¹³. Позднее, 31 января 1724 г., вышел специальный императорский указ об учреждении духовных семинарий как средних учебно-воспитательных заведений для подготовки церковно- и священнослужителей. Статус семинарий как средних учебных заведений закрепил указ от 31 октября 1797 г., определивший, что лучшие воспитанники семинарий должны продолжать образование в духовных академиях¹⁴.

Система школьного духовного образования в Смоленске, начатая митрополитами Сильвестром III (Крайским) и Дорофеем (Короткевичем), окончательно оформилась при епископе Смоленском Гедеоне (Вишневском, 1728–1761) созданием здесь семинарии в 1728 г. Преосвя-



Епископ Смоленский и Дорогобужский Гедеон (Вишневский) (1728–1761)

щенный Гедеон, являвшийся ранее ректором Московской славяно-греко-латинской академии, с первых же дней своего пребывания на Смоленской кафедре занялся активной просветительской деятельностью.

Ввиду того, что Духовный Регламент предписывал создавать училища при монастырях, преосвященный Гедеон решает открыть семинарию в



Император Петр II

Авраамиевском монастыре, в котором в период вхождения Смоленска в состав Польши, как уже говорилось, существовала созданная доминиканцами школа. Для этого в 1728 г. епископ Гедеон обращается с прошением к императору, где вместе с разрешением на создание семинарии просит также содействия данному проекту из государственной казны. В том же 1728 г. 25 августа в ответ на просьбу епископа Гедеона последовал именной указ императора Петра II об учреждении в Смоленске семинарии и о ежегодном выделении на ее содержание 500 рублей¹⁵.

Получив императорский указ, преосвященный Гедеон сразу же приступил к реализации своих планов. Он заложил в Авраамиевском монастыре два каменных двухэтажных здания — библиотеку и корпус для учителей, вне монастырских стен купил довольно просторный участок земли, на котором построил еще три каменных двухэтажных здания — учебные классы и корпус для учеников¹⁶.

При епископе Гедеоне Смоленская семинария, в подражание Киевской духовной академии, зачастую неофициально называлась академией или коллегіумом. Кроме этого по западной традиции от фамилии епископа Гедеона семинария в его честь получила наименование — Collegium Wisznovianum¹⁷.

Помимо внешнего устройства Смоленской семинарии преосвященный Гедеон приложил немало усилий и к должной организации ее внутренней жизни. Им были составлены уникальные правила — «Regulae tum communes, tum particulares collegii Smolencensis», ставшие своеобразным уставом семинарии, регулирующим весь ее распорядок. Данные правила, написанные епископом Гедеоном на латинском языке, свидетельствуют о его широкой начитанности и педагогическом опыте. В них отразилось знакомство епископа Гедеона с внутренним устройством не только Киево-



Старый дом смоленских епископов.
Вторая половина XVII в., перестроен в 1907 г.

Могилянской и Московской славяно-греко-латинской академий, но и европейских учебных заведений, знание тогдашней методики преподавания, учебных пособий, классической литературы и мн. др.¹⁸.

Согласно этим правилам во главе семинарии стоит ректор, являющийся также настоятелем Авраамиевского монастыря¹⁹. Помимо ректора руководящими лицами в семинарии были префект и иногда еще и вице-префект или супер-интендант²⁰.

Ректору предписывалось иметь при себе трех советников из числа преподавателей, например, учителей богословия, философии и префекта или консионатора (проповедника)²¹. Принимать и увольнять преподавателей без донесения епископу ректор не мог. Для наблюдения за методами преподавания и успеваемостью учащихся ректор и префект ежемесячно должны были посещать все классы, за исключением богословия и философии²².

Правилами епископа Гедеона в Смоленской семинарии в течение определенного времени было установлено преподавание следующих дисциплин: богословие — четыре года, философия — два года, риторика и пистика — по одному году каждая и грамматика — в трех низших школах — синтаксиса, грамматики и фары. При этом изучались греческий, еврейский,



Смоленский Спасо-Преображенский
Авраамиев монастырь.

Фото С.М. Прокудина-Горского, 1912 г.

крестьянские дети в семинарию поступить не могли. Прием учащихся осуществлялся префектом²⁴. Все ученики семинарии, особенно высших школ, на занятиях и в свободное время обязаны были говорить на латыни²⁵.

В соответствии с регулами в Смоленской семинарии летом, зимой, перед Великим постом, а также до и после Пасхи устанавливались каникулы²⁶.

Преосвященный Гедеон в своих регулах давал подробные указания о том, что и как должно быть изучено по богословию, философии, риторике, пиитике и в школах синтаксиса, грамматики и фары. Там же содержались и определенные методические предписания преподавателям²⁷. Например, учителя богословия и философии должны были иметь обязательные субботние, месячные и третные диспуты, а также, по желанию, и в конце года, на которых присутствовал ректор и прочие преподаватели²⁸.

В курсе риторики и пиитики все внимание практически полностью было сконцентрировано на составлении и произнесении похвальных, приветственных и благодарственных речей на латыни²⁹.

Первыми руководителями и преподавателями Смоленской духовной семинарии были воспитанники Киевской духовной академии и, преимущественно, из монахов. По просьбе епископа Гедеона уже к 25 марта 1729 г. из Киева в Смоленск прибыли три учителя для работы в семинарии³⁰. При возникновении потребности в преподавателях епископ Гедеон всегда обращался с соответствующей просьбой в Киевскую академию³¹.

французский и немецкий языки. Продолжительность курса обучения в трех последних (низших) классах регулами не оговорена. Видимо, это связано с тем, что, по существовавшей тогда практике, учащиеся низших школ семинарий в соответствии со своей успеваемостью могли быть переведены в высший класс не только по окончании полного учебного года, но и в его середине и даже по истечении одной четверти²³.

Принимались в семинарию только дети клириков, шляхтичей, офицеров и купцов. Солдатские и

Ректор Смоленской семинарии преподавал богословие, а префект, являвшийся также настоятелем Троицкого монастыря в Смоленске, вел курс философии.

Первые сохранившиеся сведения о количестве учащихся Смоленской семинарии относятся к 1741 г. На тот момент в ней обучалось 515 человек. Впоследствии число воспитанников с каждым годом увеличивалось. Так, в 1747 г. оно доходило до 667 человек³².

Возраст учеников, необходимый для их принятия в духовное учебное заведение, строго установлен не был. Количество учащихся в классе также не было определено, а потому любое их число считалось нормальным. На способности и прилежание воспитанников особого внимания не обращалось. Например, в период с 1728 по 1761 г. нет ни одного случая исключения из семинарии за низкую успеваемость. Вследствие этого одни ученики проходили весь семинарский курс за 10–12 лет, а другие за 18 и более, некоторые завершали свое обучение в богословском классе в 21–24 года, а иные — в 30–32 года³³.

После смерти преосвященного Гедеоны в 1761 г. на Смоленскую кафедру был назначен епископ Парфений (Сопковский, 1761–1795), хорошо знавший жизнь и устройство тогдашних духовных учебных заведений. По окончании Киевской академии он был преподавателем, а затем в течение девяти лет (1750–1759) ректором Новгородской семинарии³⁴. Епископ Парфений известен как автор книги «О должностях пресвитеров приходских», написанной им вместе с архиепископом Могилевским Георгием (Конисским). Данный труд стал первым в России руководством по пастырскому богословию³⁵.

По прибытии в Смоленскую епархию преосвященный Парфений сразу же ознакомился с состоянием местной духовной школы. Прежде всего, он обратил внимание на излишнее количество воспитанников в низших классах семинарии. Среди этих учащихся, помимо способных и прилежных, было также много великовозрастных, ленивых и бездарных учеников, из-за которых затруд-



Епископ Смоленский и Дорогобужский
Парфений (Сопковский)
(1761–1795)



Учительский корпус Смоленской
духовной семинарии.
1770-е гг. Современный вид

нялся успешный учебный процесс в высших классах семинарии. В связи с этим епископ Парфений удаляет из низших классов неспособных воспитанников, а саму семинарию берет под свое непосредственное наблюдение и руководство³⁶.

Преосвященный Парфений любил лично проверять, насколько его заботы об учащих оправдываются их надлежащей учебной и поведенческой. Так, часто ранним утром епископ Парфений отправлялся пешком

в семинарию, слушал вместе с воспитанниками утренние молитвы; или приходил в аудиторию, опрашивал учеников и лучших из них хвалил и даже награждал тут же недорогими подарками³⁷.

В 1768 г. преосвященный Парфений издал специальный указ, которым устанавливались обязательные чередные богослужения для учеников трех высших классов, вводилось обучение нотному пению и преподавание в высших классах священной, церковной и гражданской истории³⁸.

Со временем четырехлетнее преподавание богословия в Смоленской семинарии, установленное регулами епископа Гедеона, было сокращено до двух лет. Заботясь о должном уровне богословских знаний учащихся, преосвященный Парфений указом от 28 октября 1778 г. вновь возобновляет преподавание богословия в течение четырех лет³⁹.

Вообще же для повышения уровня семинарского образования епископом Парфением были введены новые методы преподавания, заимствованные из светских учебных заведений. Он значительно расширил круг семинарских дисциплин, углубил изучение исторических и математических наук, а также лингвистики. С 1763 г. в семинарии вновь стал преподаваться греческий язык. Для увеличения числа преподавателей богословских дисциплин преосвященный Парфений вызвал в Смоленск несколько воспитанников Киевской академии. А чтобы иметь наставников по гуманитарным и точным наукам некоторых лучших учеников семинарии епископ Парфений отправил в Московский университет, где они обучались на его

личные средства. По возвращении в Смоленскую семинарию они стали преподавателями истории, математики, географии, греческого и французского языков⁴⁰.

При епископе Парфении, в связи с проведенным им исключением неспособных учеников, число воспитанников семинарии было сокращено до 160 человек. Однако затем количество учащихся практически вновь достигло прежних показателей. Так, в 1787 г. в семинарии обучалось 629 человек⁴¹.

Воспитанники семинарии всегда принимали активное участие в общественной и культурной жизни Смоленска. В XVIII в. при семинарии существовал театр, в котором ставились пьесы на библейские, исторические и нравоучительные темы⁴².

В 1795 г. Смоленскую епархию возглавил епископ Димитрий (Устимович, 1795–1805), являвшийся до этого епископом Переяславским, коадьютором Киевской митрополии, а еще ранее — ректором Киевской духовной академии⁴³.

Прибыв в Смоленск, преосвященный Димитрий сразу же вошел в курс епархиальных дел, в том числе и касательно семинарии. Усилиями епископа Димитрия, обладавшего богатым опытом преподавателя и руководителя духовной школы, в Смоленской семинарии был улучшен процесс обучения, введены новые дисциплины и учебные пособия⁴⁴.

Помимо этого с 19 октября 1802 г. в Смоленской семинарии было введено преподавание медицины в богословском и философском классах⁴⁵. Лучших воспитанников семинарии направляли для обучения в медицинские институты за казенный счет, чтобы по окончании они могли вести данный курс⁴⁶.

К этому времени в семинарии имелась хорошая библиотека, состоявшая из 2157 томов на латинском, русском, греческом, еврейском, польском, немецком, французском, итальянском, голландском, чешском, шведском, английском, турецком, китайском и грузинском языках⁴⁷.



Епископ Смоленский и Дорогобужский Димитрий (Устимович) (1795–1805)

По состоянию на 1798 г. в Смоленской духовной семинарии обучалось 638 воспитанников⁴⁸.

Экзамены студентов богословского и философского классов проходили публично, в присутствии епископа, всех преподавателей и других лиц. В остальных классах экзамены проводились учителями попеременно во главе с префектом. Такой общий для всех экзамен устраивался ежегодно 15 июля. Студенты, отличившиеся на экзамене, награждались книгами⁴⁹. По окончании Смоленской семинарии некоторые воспитанники продолжали обучение в Московской славяно-греко-латинской академии и других, большей частью медицинских учебных заведениях⁵⁰.

Рассмотренные вехи истории Смоленской семинарии в XVIII в. позволяют сделать вывод, что данная школа успешно осуществляла возложенную на нее миссию по развитию религиозного образования в западном крае Российского государства. Деятельность Смоленской духовной семинарии наряду с принципами, общими для всех отечественных и европейских духовных учебных заведений того времени, имела также и собственные оригинальные черты и особенности, оказавшие воздействие на дальнейшее становление богословской науки в России.

¹ В.Н. ТАТИЩЕВ, *История Российская*, Собр. соч. в 7 т., т. 3., Москва – Ленинград, Наука, 1964, с. 171.

² Н.А. АНДРЕЕВ, *Материалы по изучению Смоленской области*, Смоленск, Смолгиз, 1952, с. 183; И.П. СПЕРАНСКИЙ, *Деятели Смоленского края на пользу Церкви, общественной благотворительности и народного образования*, в «Смоленские епархиальные ведомости», 1899, сс. 965–966; Ф.Ф. ШПЕРК, *Краткий исторический очерк народного образования в Смоленской губернии*, Смоленск, Изд-во типографии П. Силина, 1899, сс. 35–36.

³ И. СПЕРАНСКИЙ, *Очерк истории Смоленской духовной семинарии и подведомых ей училищ со времени основания семинарии до ее преобразования по уставу 1867 года (1728–1868 г.)*, Смоленск, 1892, с. 1.

⁴ МАКАРИЙ (БУЛГАКОВ), МИТРОПОЛИТ, *История Русской Церкви*, в 9-ти кн., кн. 7, Москва, 1997, с. 390; СПЕРАНСКИЙ 1892, сс. 1–2.

⁵ «Смоленские епархиальные ведомости», № 9, 1–15 мая 1899, отдел неофициальный, с. 491; ШПЕРК, *Краткий исторический очерк народного образования в Смоленской губернии*, с. 37.

⁶ Смоленские епархиальные ведомости, № 7, 1–15 апреля 1899, отдел неофициальный, сс. 388–389; СПЕРАНСКИЙ, *Деятели Смоленского края*, в «Смоленские епархиальные ведомости», 1900, с. 448.

⁷ Н.А. Мурзакевич, *История губернского города Смоленска: юбилейное издание Смоленского губернского статистического комитета*, под ред. И.И. Орловского, Н.А. Мурзакевич, Смоленск, 1903, с. 102.

⁸ ШПЕРК, *Краткий исторический очерк народного образования в Смоленской губернии*, с. 38; Смоленские епархиальные ведомости, № 9, 1-15 мая 1899, отдел неофициальный, с. 491.

⁹ Там же, сс. 493–494.

¹⁰ Там же, с. 495; СПЕРАНСКИЙ, *Деятели Смоленского края*, в «Смоленские епархиальные ведомости», 1900, сс. 448–449.

¹¹ ШПЕРК, *Краткий исторический очерк народного образования в Смоленской губернии*, с. 38.

¹² И.К. Смолич, *История Русской Церкви. 1700–1917*, в 2-х ч.; пер. с нем., Москва, Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996–1997, с. 390.

¹³ СПЕРАНСКИЙ, *Очерк истории Смоленской духовной семинарии*, с. 2; ШПЕРК, *Краткий исторический очерк народного образования в Смоленской губернии*, с. 38; Н.В. Трофимовский, *Историко-статистическое описание Смоленской епархии*, Санкт-Петербург, 1864, с. 180.

¹⁴ Государственный архив Смоленской области (далее: ГАСО), предисловие к описи фонда № 49.

¹⁵ СПЕРАНСКИЙ, *Очерк истории Смоленской духовной семинарии*, сс. 6-7; СПЕРАНСКИЙ, *Деятели Смоленского края*, в «Смоленские епархиальные ведомости», 1900, сс. 449–452; ТРОФИМОВСКИЙ, *Историко-статистическое описание Смоленской епархии*, с. 186.

¹⁶ СПЕРАНСКИЙ, *Очерк истории Смоленской духовной семинарии*, сс. 7–8; СПЕРАНСКИЙ, *Деятели Смоленского края*, в «Смоленские епархиальные ведомости», 1900, сс. 449–452.

¹⁷ ШПЕРК, *Краткий исторический очерк народного образования в Смоленской губернии*, с. 38; ТРОФИМОВСКИЙ, *Историко-статистическое описание Смоленской епархии*, с. 185.

¹⁸ СПЕРАНСКИЙ, *Очерк истории Смоленской духовной семинарии*, сс. 9–10; СПЕРАНСКИЙ, *Деятели Смоленского края*, в «Смоленские епархиальные ведомости», 1900, сс. 449–452.

¹⁹ СПЕРАНСКИЙ, *Очерк истории Смоленской духовной семинарии*, сс. 10–11; ТРОФИМОВСКИЙ, *Историко-статистическое описание Смоленской епархии*, с. 185.

²⁰ СПЕРАНСКИЙ, *Очерк истории Смоленской духовной семинарии*, сс. 10, 14; ТРОФИМОВСКИЙ, *Историко-статистическое описание Смоленской епархии*, с. 85.

²¹ СПЕРАНСКИЙ, *Очерк истории Смоленской духовной семинарии*, с. 11.

²² Там же.

²³ Там же, с. 20.

²⁴ Там же, с. 13.

²⁵ Там же, с. 19.

²⁶ Там же, с. 12.

²⁷ Там же, с. 17.

²⁸ Там же, с. 17.

²⁹ Там же, с. 25; ТРОФИМОВСКИЙ, *Историко-статистическое описание Смоленской епархии*, с. 184.

³⁰ ШПЕРК, *Краткий исторический очерк народного образования в Смоленской губернии*, с. 39.

³¹ СПЕРАНСКИЙ, *Очерк истории Смоленской духовной семинарии*, сс. 26–27.

³² Там же, с. 30.

³³ Там же, с. 30.

³⁴ Там же, с. 61; СПЕРАНСКИЙ, *Деятели Смоленского края*, в «Смоленские епархиальные ведомости», 1900, сс. 452–457, 501–503.

³⁵ *О должностях пресвитеров приходских*, Москва, Сретенский монастырь, 2004, с. 4.

³⁶ СПЕРАНСКИЙ, *Очерк истории Смоленской духовной семинарии*, сс. 61–62; СПЕРАНСКИЙ, *Деятели Смоленского края*, в «Смоленские епархиальные ведомости», 1900, сс. 452–457, 501–503.

³⁷ СПЕРАНСКИЙ, *Очерк истории Смоленской духовной семинарии*, с. 62.

³⁸ Там же, сс. 62–63.

³⁹ Там же, с. 64; ТРОФИМОВСКИЙ, *Историко-статистическое описание Смоленской епархии*, с. 197.

⁴⁰ СПЕРАНСКИЙ, *Очерк истории Смоленской духовной семинарии*, сс. 64–65; СПЕРАНСКИЙ, *Деятели Смоленского края*, в «Смоленские епархиальные ведомости», 1900, сс. 452–457, 501–503; ШПЕРК, *Краткий исторический очерк народного образования в Смоленской губернии*, с. 39.

⁴¹ ТРОФИМОВСКИЙ, *Историко-статистическое описание Смоленской епархии*, с. 195; СПЕРАНСКИЙ, *Очерк истории Смоленской духовной семинарии*, с. 71; ШПЕРК, *Краткий исторический очерк народного образования в Смоленской губернии*, с. 40.

⁴² И. ВИШНЕВСКИЙ, *Драматическое произведение XVIII в., найденное в рукописях Смоленской духовной семинарии*, в «Смоленские епархиальные ведомости», №3, 1-15 февраля 1897, отдел неофициальный, сс. 161-168.

⁴³ СПЕРАНСКИЙ, *Очерк истории Смоленской духовной семинарии*, сс. 104-105; СПЕРАНСКИЙ, *Деятели Смоленского края*, в «Смоленские епархиальные ведомости», 1900, сс. 503–507.

⁴⁴ СПЕРАНСКИЙ, *Очерк истории Смоленской духовной семинарии*, с. 105; СПЕРАНСКИЙ, *Деятели Смоленского края*, в «Смоленские епархиальные ведомости», 1900, сс. 503-507.

⁴⁵ *Сборник распоряжений по Министерству народного просвещения*, т. I: 1802-1834, Санкт-Петербург, 1866, с. 112.

⁴⁶ СПЕРАНСКИЙ, *Очерк истории Смоленской духовной семинарии*, сс. 105–112; ШПЕРК, *Краткий исторический очерк народного образования в Смоленской губернии*, сс. 43–44.

⁴⁷ СПЕРАНСКИЙ, *Очерк истории Смоленской духовной семинарии*, сс. 113–114; СПЕРАНСКИЙ, *Деятели Смоленского края*, в «Смоленские епархиальные ведомости», 1900, сс. 503–507.

⁴⁸ ТРОФИМОВСКИЙ, *Историко-статистическое описание Смоленской епархии*, с. 196.

⁴⁹ СПЕРАНСКИЙ, *Очерк истории Смоленской духовной семинарии*, с. 116.

⁵⁰ Там же, с. 117.

**ОБЩЕСТВО БЛАГОРОДНЫХ ДЕВИЦ
И НАРОДНЫЕ УЧИЛИЩА:
К ПРОБЛЕМЕ АДАПТАЦИИ
НЕМЕЦКОГО ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО
ОПЫТА В ЕКАТЕРИНИНСКОЙ РОССИИ**

Интерес к новейшим достижениям европейских стран в различных областях общественной жизни, готовность воспринимать, переосмысливать и прививать иностранный опыт на российской почве являлись существенными чертами правления Екатерины II. Не случайно, уже 16 (27) июля 1762 г., спустя две недели после восшествия на престол, императрица предписала всем российским дипломатам при иностранных дворах «усугубить старание в разведывании в вашем месте, не производятся ли какие новые тамо негоциации и не чинятся ли иногда какие новые ж до економики и до прочего касающиеся учреждения»¹. Настоящая статья посвящена адаптации образовательного опыта немецкоязычного пространства² в Российской империи. Эта тема имеет долгую традицию изучения, но, на наш взгляд, в ней есть некоторые сюжеты, требующие уточнения.

Одной из первых законодательных инициатив Екатерины II в сфере образования стала публикация важнейшего документа от 12 (23) марта 1764 г. — «Генерального учреждения о воспитании обоего пола юношества», в котором было закреплено решение правительства о создании во всех губерниях Российской империи воспитательных училищ, а также училища при Академии художеств и училища для 200 благородных девиц в Санкт-Петербурге. Вдохновителем и проводником этой инициативы был президент Академии художеств и директор Комиссии строений Иван Иванович Бецкой, поклонник идей Джона Локка и Яна Амоса Коменского. Именно Бецкой сформулировал задачи, которые должны были решать новые для Российской империи учебные заведения: «прилагать старание, чтоб вселять в юношество страх божий, утверждать сердце в похвальных

склонностях и приучать их к основательным и приличествующим состоянию их правилам; возбуждать в них охоту к трудолюбию, и чтоб страшились праздности как источника всякого зла и заблуждения», научить их «всем тем добродетелям и качествам, кои принадлежат к доброму воспитанию и которыми в свое время могут они быть прямыми гражданами, полезными общества членами и служить оному украшением»³.

Результатом деятельности Бецкого, как известно, стало создание училищ при Академии художеств (1764) и Академии наук (1765), Коммерческого училища (1772). Публикации 2 (13) мая 1764 г. «Устава воспитания двухсот благородных девиц, учрежденного Ея Величеством Государынею Императрицею Екатериною Второю, Самодержицею Всероссийскою, Материю Отечества...» предшествовал циркулярный рескрипт от 1 (12) ноября 1763 г., адресованный всем дипломатическим представителями России в европейских странах. В нем Екатерина II продекларировала свое намерение сделать в пользу дворянства «новое учреждение как для воспитания благородных девиц, так и для пристанища бедным дворянским вдовам собственного пропитания не имеющих» и повелела своим дипломатам достать подробные описания всем или лучшим женским штифтам (монастырям) или домам, «дабы оные здесь некоторым образом в пример и за основание по выбору служить могли»⁴.

Полученные материалы Екатерина II просматривала лично: на листах реляций (донесений на имя императрицы) имеются канцелярские пометы секретарей Коллегии иностранных дел (КИД), что те или иные приложения отправлены во дворец, но оттуда не возвращены; с некоторых из них были сделаны копии, сохранившиеся в Архиве КИД. Частично в научный оборот были введены лишь материалы, присланные послом в Вене князем Дмитрием Михайловичем Голицыным в качестве приложений к реляциям от 13 (24) и 20 (31) декабря 1763 г. О них упоминает отечественный историк П. Майков, составивший первую биографию И.И. Бецкого. Исследователь считал, что в основу устава Общества благородных девиц лег устав знаменитой французской закрытой школы Сен-Сир (Saint-Cyr), или Королевского дома Св. Людовика (Maison Royale de Saint-Louis), основанной в 1686 г. Франсуазой Д'Обинье, маркизой де Ментенон, морганатической женой Людовика XIV. По-видимому, Бецкой посещал это учебное заведение, находясь в Париже. Однако и материалы российских дипломатов представляли ценность⁵. Рассмотрим их подробнее.

Наиболее полное описание посвящено монастырю визитанток в предместье Вены. Орден посещения Пресвятой Девы Марии (*Ordre de la Visitation de Notre Dame*) был основан в 1610 г. Св. Франциском Сальским, отсюда другое название монахинь ордена — салезианки. В Вене монастырь салезианок, существующий по сей день⁶, был открыт в 1717 г. императрицей Амалией, вдовой императора Иосифа I, с условием, что в нем будут обучаться девочки от 5 до 17 лет. Воспитание пансионеров было важной статьей дохода монастыря и стоило в середине XVIII в. 300 флоринов в год. Голицыну удалось узнать распорядок дня, расписание занятий, распределение обязанностей между монахинями, ответственными за наставление в вере, воспитание и обучение. Для них был разработан специальный регламент⁷. Российский дипломат собрал также сведения о монастырях ордена урсулинок⁸ и Св. Агнессы в Вене⁹, женском монастыре в Санкт-Пельтене (близ Вены)¹⁰, монастыре Конгрегации Богоматери в Пресбурге¹¹ (совр. Братислава, *Ordre des Chanoinesses de Saint-Augustin de la Congrégation Notre-Dame*) и Праге¹².

Посланник в Пруссии князь Владимир Сергеевич Долгоруков со своей стороны предоставил печатное описание французского сиротского дома в Берлине (*Maison des Orphelins*), основанного в 1725 г. бежавшими из Франции гугенотами. В 1747 г. при нем была учреждена Школа милосердия (*École de Charité*), куда принимали мальчиков и девочек, потерявших родителей. Описание сиротского дома не было возвращено из дворца¹³; в апреле 1764 г. Долгоруков переслал в Петербург серию новых материалов о французских церквах в Берлине и находящихся при них госпиталях и школах для бедных, в том числе записки и отчеты о деятельности *École de Charité* за 1748–1763 гг., которые ему (вместе с собственноручной запиской) передал директор школы, знаменитый философ И.Г.С. Формей¹⁴. В Школе милосердия в Берлине детей учили чтению и письму, французскому и немецкому языку, арифметике, рисунку, религии «до тех пор, пока они не будут в том возрасте, чтобы стать учениками и начать заниматься каким-либо искусством или [постигать] какую-либо профессию». Девочек дополнительно обучали рукоделию¹⁵. Эти материалы остались в Петербурге невостребованными, очевидно потому, что бóльшая их часть была посвящена не столько содержанию учебного процесса, сколько его организационной и финансовой стороне.

Посланник в Гамбурге Алексей Семенович Мусин-Пушкин отправил в Санкт-Петербург печатные книжки о Мариенбургском монастыре Магдебурга и бенедиктинском монастыре в местечке Ольдислебен близ города Унструта в Тюрингии. Они не были возвращены из дворца. В Архиве КИД в копии сохранились только рукописные «Собранные из разных Шлезвиг-голландских гисториков о девичьих штифтах надежнейшия и обстоятельнейшия известия», в которых три последних листа посвящены мекленбургским штифтам¹⁶. Это единственный из присланных дипломатами документов, составленный на русском языке. Мусин-Пушкин почти не касается вопросов образования, уделяет внимание главным образом укладу жизни монастырей: правилам поведения, взаимоотношениям настоятельницы, сестер и воспитанниц, проживавших в монастырском новициате, а также хозяйственным делам: статьям доходов, земельным тяжбам с крестьянами, сбережению лесов и даже разведению свиней на монастырских землях.

Любопытно, что, анализируя общее состояние женских монастырей, или штифтов, в Священной Римской империи, Голицын и Мусин-Пушкин обращают внимание на совершенно разные вещи. Дмитрия Михайловича волновали вопросы образования, поэтому, получив необходимые материалы, он счел нужным отметить в реляции Екатерине II, что «знатных фамилий девицы весьма редко отдаются в монастыри для воспитания, но по большей части в домах родителей своих воспитываются; напротив же того дворянство второго класса, как в здешнем месте находящееся, так и в других городах по провинциям живущее, по единому недостатку почти всегда отдает своих дочерей в женские монастыри для воспитания, которое, рассуждая вообще, можно назвать незавидным, и, мнится мне, не столь достаточное, как во Франции. А сие доказывается тем, что по некоторому времени отбирая родители детей своих из монастырей, принимают для них еще в дома разных учителей, кои награждают недостатки монастырского учения. Что же касается до бедных дворянских вдов, собственного пропитания не имеющих, то ни в здешнем, ни в других городах Императрицы Королевы в пользу их учреждений не находится: а многие из оных получают от двора некоторую пенсию и живут по монастырям, однако не иначе, как собственным своим иждивением, платя за все так, как и дворянские девицы, которые в тех же монастырях воспитываются и обучаются»¹⁷.

Мусин-Пушкин, писавший Екатерине II замечательные экономические обзоры, интересовался практической стороной дела: «Первое всех таких в Германской империи штифтов основание установлено на жалованных, купленных или по духовным отказанных имений, деревень и наличных капиталов, с укреплением оных навсегда, как торжественнейшими привилегиями и возобновляющими учреждениями. Мирские в пользу штифтов сих собираемые от времени до времени благоговейнейшие подаяния немало содержанию оных вспомоществовали и привели оные в такое довольное состояние, в каком оные ныне и находятся. <...> Приставленные к штифтам главные с игуменьями начальники пробсты и Haupt-Männer и как в то они именованы ни были, содержатся в штифтах на таком довольно жалованье, что многие знатные и первые министры старательно домогаются чины сии для себя на старость сохранить, дабы остатки жизни их препроводить тамо в покое и тишине, что весьма многими примерами всегда доказывается»¹⁸.

Есть основания предполагать, что все эти материалы были переданы Бецкому Екатериной II. Но для того, чтобы понять, в какой степени они помогли ему при составлении устава Общества благородных девиц (и созданного в 1765 г. отделения «для мещанских девиц»), требуются дополнительные архивные разыскания. Очевидно только, что механически перенести европейский опыт на российскую почву не представлялось возможным, хотя бы потому, что французские, немецкие и прочие учебные заведения существовали при монастырях, обладавших различными земельными и налоговыми привилегиями, а обязанности начальницы, надзирательниц и учительниц в школах при них выполняли монахини. Обучение было преимущественно платным. Созданное в Санкт-Петербурге учреждение было светским, существовавшим за счет государства, а также стипендий частных лиц.

Закрытые привилегированные учебные заведения, какими были Общество благородных девиц, училища при Академии наук и художеств, не могли обеспечить страну образованными людьми, поэтому в том же 1764 г. Екатерина II подняла вопрос о введении в России всеобщего обязательного школьного образования. В Эрмитажной библиотеке императрицы хранится «Генеральный устав для народных школ Прусского королевства» (Königlich-Preussisches General Land-Schul-Reglement, wie solches in allen Landen seiner Königlichen Majestät von Preussen durchgehends zu beobachten), изданный королем Фридрихом II в 1763 г. Этот документ сыграл большую

роль в деле регламентирования учебного процесса: в нем были впервые закреплены такие положения, как обязательное посещение школы, расписание уроков, инспекция духовных и светских кураторов¹⁹.

В ноябре 1764 г. была создана Комиссия об училищах, в которую вошли сенатор Г. Н. Теплов и немецкие ученые, работавшие в России: Г. Ф. Миллер, Ф. Г. Дильтей, Д. Дюмареск, Т. И. фон Клингшет. В 1766 г. они составили «Генеральный план гимназий или государственных училищ», декларировавший необходимость открытия «простонародных школ». Планы школьных реформ обсуждались депутатами Уложенной комиссии и выделившихся в 1768 г. из ее состава так называемой Частной комиссии об училищах и призрения требующих и Комиссии о церковных имениях. Русско-турецкая война 1768–1774 гг., а затем крестьянское восстание под предводительством Е.И. Пугачева отвлекли внимание Екатерины II на другие проблемы. Многочисленные проекты реформы школьного образования, вышедшие из стен различных учреждений, в том числе Московского университета и Академии наук, были по разным причинам отклонены²⁰. К их обсуждению вернулись лишь в 1775 г. в ходе проведения губернской реформы.

«Учреждение для управления губерний» 1775 г. передало народные школы, госпитали, приюты для больных и умалишенных, больницы, богадельни и тюрьмы в ведение приказов общественного призрения. Обязательным открытие новых школ так и не стало, но, как отмечает немецкий исследователь Я. Кусбер, российское правительство получило передышку и возможность понаблюдать, как будут развиваться школы в провинции без прямых инструкций из центра²¹.

Одновременно с этим Екатерина II продолжала изучать европейский опыт. В частности, 27 февраля (10 марта) 1775 г. она обратилась к своему постоянному корреспонденту барону Ф. М. Гримму с просьбой составить план обучения молодежи «от азбуки до университета». «Опыт об образовании в России» был отправлен императрице в конце мая — начале июня: Гримм посоветовал ей «опереться на опыт протестантских, в первую очередь германских, государств и создать трехступенчатую систему народного образования: начальные школы чтения, письма и счета, доступные всем сословиям, затем гимназии, контролируемые органами городского самоуправления, и, наконец, университеты. Этот план пришелся Екатерине II

по душе, и она предложила Гримму приехать в Россию, чтобы провести его в жизнь, но тот отказался²².

В 1774 г. правительство императрицы Марии Терезии начало создавать систему всеобщего начального образования в землях Монархии Габсбургов. Это важнейшее дело было поручено подданному прусского короля Фридриха II, священнику из ордена августинцев Иоганну Игнацу Фельбигеру, ранее осуществившему реформу католических школ в Прусской Силезии. Фельбигер разработал для Австрийской монархии “Всеобщий школьный устав” (“Allgemeine Schulordnung”), предусматривавший открытие сети народных школ, которые давали бы ученикам необходимый минимум знаний и воспитывали их в духе любви к Богу, родине и своему государю. Устав был издан 6 декабря 1774 г.²³,

Организационно австрийская школьная система состояла из трех типов учебных заведений. В тривиальных (Trivialschulen), или начальных, школах дети обучались основам религии, чтению, письму, четырем правилам арифметики и домоводству. В главных (Hauptschulen), или средних, школах учащихся готовили к высшему образованию или практической деятельности в области сельского хозяйства и промышленности. Наконец, в школах третьего типа, так называемых нормальных (Normalschulen), проходила подготовка учителей для начальной школы. Учебный план каждой школы был построен таким образом, что в него входили предметы, изучаемые в школе начальной, и добавлялся ряд новых. Программа нормальной школы включала в себя все изучаемое в тривиальных и главных школах с добавлением педагогических и дидактических предметов. Управлял всей школьной системой Австрийской монархии специальный учебно-административный орган — Генеральная школьная дирекция.

Главная заслуга Фельбигера состояла в разработке системы преподавания детям и создании специальных пособий для учителей. Важнейшими были «Качества, науки и указания для добросовестных учителей, как после введения в Силезии для римских католиков Генерального устава народных школ в сельских и городских начальных школах давать полезные уроки юношеству», изданное в 1768 г. в Сагане и переизданное в 1773 г. без упоминания в заглавии прусских земель²⁴, и «Методическая книга для учителей немецких школ в императорско-королевских землях: В ней подробно указано, как определенный в школьном уставе метод преподавания

не только вообще, но и в частности в каждом предмете, который приказано изучать, должен быть использован; Наряду с точным определением, как школьные учителя (директора, воспитатели и старшие воспитатели) должны поступать в различных сферах своей службы, чтобы обеспечить необходимое [исполнение] школьного устава», выпущенная в 1775 г. в Вене²⁵.

Новый метод преподавания, разработанный Фельбигером, давал возможность учителю работать одновременно с целой группой учеников, объединенных по уровню подготовки. Существенно изменились и функции учителя: он не только задавал на дом и спрашивал урок, но пояснял и комментировал его в классе по ходу занятий. Для каждого предмета и для каждого возраста учащегося был разработан соответствующий учебник.

По приказу Марии Терезии идеи Фельбигера в православных землях Монархии Габсбургов должен был реализовать Теодор Янкович де Миричево, с 1773 г. директор сербских и румынских народных училищ в Темешварском банате, создавший там около 100 народных школ. В 1776–1778 гг. под руководством Янковича был выпущен целый ряд учебных пособий — параллельных изданий на старославянском и немецком языках. О них будет сказано ниже.

Когда именно и от кого Екатерина II узнала о методе Фельбигера и о школьной реформе в австрийских землях, доподлинно неизвестно. Среди сохранившихся в АВПРИ реляций посланника в Вене князя Д.М. Голицына (на протяжении 30 лет регулярно отправлявшего в Петербург все мало-мальски важные указы Марии Терезии и Иосифа II) за конец 1774–1775 г. нет не только текста «Всеобщего школьного устава» Фельбигера, но даже упоминания о нем. Это, однако, не означает, что текст не мог быть прислан в Петербург в эти годы.

Современник описываемых событий преподаватель гимназии при Петербургской Академии наук Хартвиг Людвиг Кристиан (получивший в России имя Логин Иванович) Бакмейстер в своем реферативном периодическом издании «Русская библиотека для познания современного состояния русской литературы» отмечал, что в 1780 г. Франц Ульрих Эпинус, знаменитый физик, член Академии наук, директор учебной части Сухопутного шляхетского корпуса и по совместительству преподаватель великого князя Павла Петровича, получил приказание от Екатерины II составить план учреждения русских национальных школ²⁶, вошедший в историю

под названием «План об организации в России низшего и среднего образования». В нем Эпинус подробно описал организацию и учебный план австрийских школ, считая, что их курс и методы обучения применимы к российским реалиям. Академик выделил четыре метода преподавания, используемые в австрийских школах: 1) совместные занятия учеников, 2) облегчение ученикам заучивания необходимых предметов, 3) наглядный способ обучения, 4) способ проверки знаний с помощью вопросов. Эти четыре принципа впоследствии легли в основу учебных пособий, разработанных для российских учителей. Эпинус настоятельно советовал Екатерине II пригласить для работы в России уже подготовленных учителей из австрийских провинций, говоривших на славянских языках или диалектах и желательно исповедовавших православную веру, обратившись за помощью к императору Священной Римской империи и соправителю Марии Терезии в наследственных землях Габсбургов Иосифу II.

Оригинал плана Эпинуса не сохранился²⁷, неизвестна и точная дата его составления. В историографии нерешенным остается вопрос о том, был ли этот документ вдохновлен общением Екатерины II с Иосифом II, приехавшим в Россию летом 1780 г.²⁸, или он был составлен накануне визита, с тем чтобы императрица могла со знанием дела обсудить с высоким гостем детали школьной реформы Монархии Габсбургов²⁹?

Знакомство монархов состоялось 21 мая (4 июня) 1780 г. в Могилеве. 25 мая (8 июня) Екатерина II написала Гримму, что «нормальные школы — превосходные изобретения (*excellentes inventions*), но нам нужны учителя для нормальных школ»³⁰. В тот же день Иосиф II сообщил Марии Терезии следующее: «Ее Величество попросила у меня различные книги по воспитанию для нормальной школы (*les differents livres d'instruction de l'ecole normale*); я написал Бригидо³¹, чтобы он мне их прислал; но если у него их нет, то не могли бы вы, дорогая матушка, сделать мне милость и прислать по два экземпляра в хорошем переплете каждого вида, без упущений, с первым курьером»³². 18 (29) июня 29 книг были отправлены в Россию³³. Уже 24 июля (4 августа) Екатерина II сообщила Гримму об их получении³⁴. Перечень книг по источникам и научной литературе не прослеживается, но из письма австрийского посланника в Петербурге Людвига Кобенцля Иосифу II от 28 января 1782 г. известно, что среди них были пособия на «русском» (имеется в виду на старославянском) языке³⁵. Замечу, что

переписка императора с Кобенцлем для изучения рассматриваемой проблематики исследователями до сих пор не привлекалась.

Из этого же письма можно узнать о том, каким образом Екатерина II обратилась к Иосифу II с просьбой прислать двух учителей греческого вероисповедания, знающих русский или старославянский язык, с тем чтобы они остались в Петербурге на два года. Просьба была высказана не по официальным каналам, а в частном разговоре на балу с австрийским посланником, по его словам, из-за опасения императрицы показаться нескромной. Екатерина II сообщила Кобенцлю, что могла бы послать кого-то в Австрийские земли для изучения опыта нормальных школ, но это бы заняло слишком много времени для такого неотложного дела³⁶.

Иосиф II откликнулся лишь в августе 1782 г. 27 июля (7 августа) он написал Кобенцлю, что отправляет в Петербург «надежного и искусного человека» Т. Янковича де Мириево вместе с учителем Андреасом Георгиевичем и поручает обоим, как своих подданных, заботам австрийского посланника, которому вменялось в обязанность оказывать им всяческое содействие, не допускать вокруг них интриг, а также информировать императора о ходе их миссии³⁷. Екатерине II 28 июля (8 августа) Иосиф II написал, что отдает ей лучшего из тех, кто у него есть³⁸.

Так же, очевидно, думал и венгерский придворный канцлер Ф. Эстергази, сказавший императору, что отъезд Янковича — настоящая потеря для Монархии, а замену ему найти будет трудно³⁹. Однако Иосиф II, нуждавшийся в то время во внешнеполитическом союзе с Россией, был готов идти на жертвы. В беседе с российским посланником в Вене князем Голицыным Эстергази рекомендовал ему Янковича «не токмо в разсуждении достоинств и похвальных его качеств, но и разсуждении того добраго и отличнаго мнения, которое его величество император имеет об нем»⁴⁰.

Как свидетельствуют документы Австрийского государственного архива, изученные исследователем из Граца П. Польцем, решение об отправке Янковича было принято еще весной 1782 г. Тогда он являлся еще и членом школьной комиссии Пресбурга и во время своего пребывания там разработал «Проект нормальных школ для России» и представил его председателю австрийской школьной комиссии Ван Свитену. Тот после тщательной проверки передал его 8 (19) мая 1782 г. Иосифу II, заметив, что «проект, согласно которому Янкович намеревается ввести в России нормальные

школы, соответствует достижению намеченной цели и свидетельствует о том, что он основательно знает как устав, так и методы обучения в нормальных школах»⁴¹.

Янкович прибыл в Россию 4 (15) сентября 1782 г., 6 (17) он был принят императрицей⁴², 7 (18) Екатерина II, вдохновленная встречей с ним, выразила Иосифу II свою глубокую благодарность⁴³ и подписала указ о создании Комиссии об учреждении народных училищ во главе с П.В. Завадовским⁴⁴. Академик Эпинус, наряду с П.И. Пастуховым, вошел в ее состав. Впоследствии указом от 23 августа 1784 г. в нее вошли еще двое: секретарь Екатерины II А.В. Храповицкий и Ф.И. Крейдeman, сотрудник Коллегии лифляндских, эстляндских и финляндских дел, ранее служивший в российской миссии в Вене. Янкович долгое время не был полноправным членом Комиссии, но являлся ученым чиновником-экспертом. Ему было поручено составить план школьной реформы и возглавить подготовку учителей.

Рассказывая 9 (20) сентября 1782 г. Иосифу II об учреждении Комиссии и о ее членах, Кобенцль дает ответ на поставленный нами выше вопрос: «Эпинус был первым, кто, как только сюда прибыли школьные учебники, посоветовал императрице нормальные школы, а после того, как он проверил этот институт и другие принятые в Европе воспитательные планы, он сказал императрице, что ни один из них не был бы так широко полезен и годен для России, как тот, что введен в землях Вашего Императорского Величества»⁴⁵. Таким образом, подтверждается предположение Г.И. Смагиной о времени составления плана Эпинуса — конце 1781 — начале 1782 г.

17 (28) сентября 1782 г. Янкович представил Комиссии «План к установлению народных училищ в Российской империи», который был одобрен ее членами и императрицей. Первоначально он предполагал устройство трех типов народных школ (малых, средних и главных) по австрийскому образцу. Но после эксперимента, проведенного в 1782–1786 гг. в Петербурге и губернии, средние были упразднены. Закон 1786 г. утвердил школьную систему в виде главных (в каждом губернском городе) и малых народных училищ. Была введена классно-урочная система обучения, использование классной доски и мела. В 1783 г. при главном народном училище, основанном в Петербурге, была открыта учительская семинария. Курс наук в ней был таким же, как курс в главном народном училище, но все предметы изучались в семинарии более основательно.

Одним из направлений деятельности Комиссии об учреждении народных училищ явилось создание школьных учебников. На этой теме следует остановиться подробнее, поскольку именно ее изучение позволило бы решить вопрос о степени заимствования австрийского образовательного опыта. В российской историографии эта тема разработана недостаточно, исследователи ограничиваются утверждением, что австрийские учебники были переведены с немецкого языка на русский⁴⁶. Для этого есть определенные основания. 4 (15) октября 1782 г. Комиссия об учреждении народных училищ обратилась в Академию наук с просьбой помочь в переводе австрийских учебников. Разрешение на перевод было дано лишь в марте 1783 г. Перевод был поручен учителю академической гимназии, переводчику Академии наук и секретарю Комиссии М.А. Ковалеву⁴⁷.

Что же именно начал переводить Ковалев в марте 1783 г.? Ведь о переводе каких-то книг Л. Кобенцль сообщал еще в январе 1782 г.⁴⁸ Он же свидетельствовал о том, что в октябре 1782 г. Янкович подготовил букварь и катехизис. Именно его катехизису Комиссия об учреждении народных училищ отдала предпочтение, а не катехизису митрополита Платона (Левшина), поскольку тот не был знаком с методами преподавания в нормальных школах⁴⁹. Важным методом было расположение материала по принципу «вопрос — ответ». В том же 1782 г. были напечатаны «Таблицы азбучные для складов церковной и гражданской печати», «Российский букварь для обучения юношества чтению, изданный при учреждении народных училищ в Российской империи, по высочайшему повелению царствующей Императрицы Екатерины Второя» и «Руководство к чистописанию для юношества в народных училищах Российской Империи изданные по высочайшему повелению царствующей Императрицы Екатерины Второя», а также «Правила для учащихся в народных училищах, изданные по высочайшему повелению царствующей Императрицы Екатерины Второя» и «Сокращенный катихизис для обучения юношества православному закону христианскому, изданный при учреждении народных училищ в Российской империи в Царствование Благочестивейшей Государыни Императрицы Екатерины Второя».

В основу первых трех вышеупомянутых изданий легли составленные Янковичем сербская «Азбучная таблица» («ABC-Büchlein»), которую он с разрешения канцлера Эстергази привез с собой в Петербург для без-

возмездной передачи Екатерине II, «Сербско-румынские святцы» 1777 г. («Serbisch-rumänisches Namenbüchlein», Вена 1777) и «Славенская и Валахийская каллиграфия или наставление к правильному писанию» (автор Захариас Орфелин). К подготовке русскоязычных изданий Янкович привлек учителя русского языка академической гимназии В.П. Светова, составившего «Таблицы о признании букв, о складах (т.е. о слогах), о чтении и правописании». «Сокращенный катехизис» был составлен по образцу сербского издания «Катехизис малый, или Сокращенное православное исповедание греческого неунитского закона. Во употребление неунитские юности. Сочинени от неунитского епископского в Карловце 1774 лета держаннаго синода подтвержден» (Вена, 1776. Автор Иован Райич)⁵⁰. Книги, вышедшие в 1782 г. в Петербурге, очевидно, не требовали перевода с немецкого языка.

В 1783 г. были опубликованы «Руководство учителям I-го и II-го классов народных училищ Российской империи, изданное по высочайшему повелению царствующей Императрицы Екатерины Вторья», «Руководство к арифметике для употребления в народных училищах Российской империи, изданное по высочайшему повелению царствующей Императрицы Екатерины Вторья» и «О должностях человека и гражданина, книга к чтению определенная в народных городских училищах Российской империи, изданная по высочайшему повелению царствующей Императрицы Екатерины Вторья»⁵¹.

Как показали исследования австрийского историка П. Польца, образцом для всех этих изданий стали аналогичные учебники, изданные Янковичем параллельно на старославянском и на немецком языке. Среди них: «Ручная книга, потребная магистрам Иллирических Неунитских малых школ в Цесаро-Кралевских государствах / Nothwendiges Handbuch für Schulmeister der illyrischen nicht unirten Trivial-Schulen in den kaiserlich-königlichen Erblanden» (Вена, 1776), ставшее переложением главных педагогических работ Фельбигера (приложением к «Ручной книге» служили алфавитные таблицы); «Руководство во арифметике за неупотребление иллирические неунитские в малых училищах участиесе юности» (Вена, 1777, автор Атанасиус Секереш); «Руководство в честности и правости, то есть: в малых училищах участиесе Славеносербской Неунитской юности

на чтение определенная книга» / *Anleitung zur Rechtschaffenheit, oder das für die in den Trivialschulen lernende slawonisch-servische nicht unirte Jugend bestimmte Lesebuch*» (Вена, 1777, автор Атанасиус Секереш); «Школьные законы для учащихся» (Вена, 1778)⁵².

Для «Руководства в честности» образцом могла послужить книга для чтения «*Grosses Lesebuch für Schüler der deutschen Normal- und Hauptschulen in den kaiserlich-königlichen Staaten. Zweyter Theil, bestehen in der Anleitung zur Rechtschaffenheit*», подготовленная для главных и нормальных школ и изданная в Вене (в каталоге Австрийской национальной библиотеке значится лишь экземпляр за 1780 г.) Авторство, по-видимому, принадлежит Фельбигеру. Оговорка здесь нужна только потому, что ни на одном из австрийских, сербских или русских пособий не стоит имя автора, что в свою очередь не позволяет до конца разобраться в том, как проходил процесс создания русскоязычных книг⁵³.

Сравним важнейшее из выпущенных в то время изданий — «Руководство учителям I-го и II-го класса» с его аналогом «Ручной книгой» на старославянском языке. В обеих просто и доходчиво рассказывалось о том, в чем состоит почетное звание учителя, как нужно вести себя с ребенком, как донести до него знания и облегчить процесс запоминания, исходя из его личностных особенностей. При этом «Руководство» на русском языке вдвое короче варианта на старославянском и не является его дословным переводом. Основные положения «Ручной книги» отражены в «Руководстве» более сжато и переданы своими словами. В «Руководстве» отсутствуют некоторые главы «Ручной книги», например «О пользе пения», «О пользе немецкого языка», «О школьных ученических правилах», т.е. о поведении во время уроков (эта глава под названием «Правила для учащихся» вышла отдельным изданием в 1782 г.), «Об использовании книги». Автором «Руководства» был, конечно, Янкович. Но составил ли он сам текст на русском языке или эту работу делал кто-то из его коллег по Комиссии — Ковалев или Светов, остается неизвестным. Очевидно одно: речь шла не о переводе, а о переложении, или компиляции.

Здесь мы снова возвращаемся к вопросу о том, что переводил Ковалев с марта 1783 г.? Д. А. Толстой писал, что «Руководство учителям»

было составлено по образцу австрийского Янковичем, который «предварительно собрал и перевел на русский язык разные уставы и инструкции учителям, попечителям и визитаторам училищ, и представил их комиссии»⁵⁴. В приложении к своей книге Толстой опубликовал перевод восьми из 20 подобных инструкций, напечатанных в Вене в 1779 г. под названием «Собрание уставов и инструкций в печать изданных к распространению исправленной методы, которая наблюдается в Немецких, или простых школах Нижне-Австрийских городов, местечек и сел»⁵⁵. Вряд ли такой большой по объему перевод Янкович, отвечавший за содержание всей школьной реформы в Российской империи, делал самостоятельно. Можно предположить, что ему помогал или взял на себя этот труд целиком специально нанятый переводчик — М. А. Ковалев. В какой степени были востребованы тексты австрийских инструкций в повседневной работе учителей, еще предстоит выяснить.

Комиссия об учреждении народных училищ занималась также переводом на немецкий язык уже изданных на русском языке учебников, чтобы их можно было использовать в Главном народном немецком училище в Петербурге и в школах Остзейских губерний, где преподавание шло на немецком языке. Комиссия внимательно следила за тем, чтобы перевод был максимально точным. Главным переводчиком был учитель немецкого языка Общества благородных девиц, выпускник академической гимназии Карл Вольмер. Он сделал дословный перевод Устава народным училищам и 10 учебных пособий, в том числе уже упоминавшихся «Руководства учителям I-го и II-го классов...» (в переводе на немецкий «Anleitung für die Lehrer der ersten und zweiten Klasse in den Volksschulen des Russischen Reichs»), «О должностях человека и гражданина...» (Von den Pflichten des Menschen und des Bürgers: ein Lesebuch für die Volksschulen in den Städten des Russischen Reichs), «Правил для учащихся» («Regeln für die Schuler der Volksschulen im Russischen Reiche»), изданных в 1785 г. Парадоксальным образом Комиссия об учреждении народных училищ и Академия наук осуществили в 1780-е годы если не двойной перевод, то двойную работу: сначала адаптировали для русского читателя книги на старославянском языке, подготовленные Янковичем и другими сербскими просветителями (в основе которых лежали учебные пособия на немецком языке Фельбигера), а затем перевели их на немецкий — уже с русского текста!

¹ См., например, рескрипт российскому посланнику в Вене князю Д.М. Голицыну: Архив внешней политики Российской империи (далее: АВПРИ), ф. 32. Сношения России с Австрией, оп. 32/6, д. 397, л. 11.

² Под немецкоязычным пространством понимаются государства, входящие в состав Священной Римской империи германской нации, в том числе наследственные владения австрийской династии Габсбургов, представители которой с 1438 по 1806 г. были императорами Священной Римской империи.

³ Документ опубликован: А.Ю. ВЕСЕЛОВА, *Воспитательный дом в России и концепция воспитания И.И. Бецкого*, в «Отечественные записки. Журнал для медленного чтения», 3 (2004): Миражи воспитания, сс. 180–183.

⁴ См., например, рескрипты чрезвычайным посланникам в Берлине и Гамбурге князю В.С. Долгорукову и А.С. Мусину-Пушкину: АВПРИ, ф. 74. Сношения России с Пруссией, оп. 74/6, д. 136, л. 76–76 об.; ф. 44. Сношения России с Гамбургом, оп. 44/4, д. 59, л. 42–42 об.

⁵ П. МАЙКОВ, *Иван Иванович Бецкой. Опыт его биографии*, Санкт-Петербург, 1904, сс. 249–256.

⁶ См.: <http://www.salesianerinnen.at/>

⁷ АВПРИ, ф. 32. Сношения России с Австрией, оп. 32/6, д. 416, лл. 27–35.

⁸ Итальянский орден, основанный в Брешии Св. Анджелой Меричи в память об одной из самых почитаемых Католической церковью святых – Св. Урсуле. В 1660 г. урсулистки были призваны в Австрийские земли из Люттиха императрицей Элеонорой, вдовой императора Фердинанда III, для обучения девочек, они основали монастыри в Вене, Клагенфурте, Пресбурге, Линце, Граце и Герце. Община существует по сей день и имеет несколько частных школ в Вене. См.: <http://www.st.ursula-wien.at/>

⁹ АВПРИ, ф. 32. Сношения России с Австрией, оп. 32/6, д. 416, лл. 36–38.

¹⁰ Упоминание о нем см. в реляции от 20 (31) декабря 1763 г., описание не было возвращено Екатериной II в КИД, и, в отличие от других материалов, присланных Голицыным, с него не была сделана копия. См.: Там же, л. 63–63 об.

¹¹ Там же, лл. 39–43.

¹² Там же, лл. 43 об.-48.

¹³ Упоминание об этом см. в реляции Долгорукова от 6 (17) декабря 1763 г.: Там же, ф. 74. Сношения России с Пруссией, оп. 74/6, д. 131, л. 225–225 об.

¹⁴ См. реляцию Долгорукова от 1 (12) апреля 1764 г. и приложения к ней: Там же, д. 147, лл. 34–157 об.

¹⁵ Там же, л. 35 об.

¹⁶ Там же, ф. 44. Сношения России с Гамбургом, оп. 44/4, д. 64, лл. 68–83.

¹⁷ Там же, ф. 32. Сношения России с Австрией, оп. 32/6, д. 416, лл. 23 об.-24 об.

¹⁸ См. реляцию от 26 ноября (7 декабря) 1763 г.: Там же, ф. 44. Сношения России с Гамбургом, оп. 44/4, д. 64, лл. 62 об.-63 об.

¹⁹ *Königlich-Preussisches General Land-Schul-Reglement, wie solches in allen Landen seiner Königlichen Majestät von Preußen durchgehends zu beobachten*. De Dato Berlin, den 12. August, 1763. Königsberg, Königl. Hof- und Acad. Hartungschens Buchdruckerey, s.a. См. подробнее: С.В. КОРОЛЕВ, *Педагогическая литература в Эрмитажной библиотеке Екатерины II*, в «Лихудовские чтения» 2004, Великий Новгород, 2009, сс. 152–161.

²⁰ Подробнее об этих проектах см.: С.В. РОЖДЕСТВЕНСКИЙ, *Материалы для истории учебных реформ в России в XVIII–XIX веках*, Санкт-Петербург, 1910; Он же, *Очерки по истории систем народного просвещения в России в XVIII–XIX веках*, т. 1, Санкт-Петербург, 1912; Г.И. СМАГИНА, *Академия наук и российская школа: вторая половина XVIII в.*, Санкт-Петербург, 1996, сс. 35–54.

²¹ J. KUSBER, *Eliten und Volksbildung im Zarenreich während des 18. und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Studien zur Diskurs, Gesetzgebung und Umsetzung*, Kiel, 2001, S. 169–170.

²² С.Я. КАРП, *Французские просветители и Россия: Исследования и новые материалы по истории русско-французских культурных связей второй половины XVIII века*, Москва, 1998, сс. 187–192.

²³ Allgemeine Schulordnung für die deutschen Normal-, Haupt- und Trivialschulen in sämtlichen k. k. Erbländern // Н. ENGELBRECHT, *Geschichte des österreichischen Bildungswesens. Erziehung und Unterricht auf dem Boden Österreich*, Bd. 3: Von der Aufklärung bis zum Vormärz, Wien, 1984, S. 491–501.

²⁴ I.I. FELBIGER, *Eigenschaften, Wissenschaften und Bezeigen rechtschaffener Schulleute, um nach dem in Schlesien für die Römischkatholischen bekannt gemachten Königlichen General-Landschulreglement in den Trivialschulen der Städte, und auf dem Lande der Jugend nützlichen Unterricht zu geben*, Verlag der katholischen Trivialschule, 1768. См. второе издание, адаптированное для австрийских земель: I.I. FELBIGER, *Eigenschaften, Wissenschaften und Bezeigen rechtschaffener Schulleute: um in den Trivialschulen der Städte und auf dem Lande der Jugend nützlichen Unterricht zu geben*, Fulda, Wirzburg und Bamberg, gedruckt und zu haben bey Joh. Jakob Stahel, 1773.

²⁵ I.I. FELBIGER, *Methodenbuch für Lehrer der deutschen Schulen in den kaiserlich-königlichen Erbländer: Darin ausführlich gewiesen wird, wie die in der Schulordnung bestimmte Lehrart nicht allein überhaupt sondern auch insbesondere, bei jedem Gegenstande, der zu lehren befohlen ist, soll beschaffen seyn; Nebst der genauen Bestimmung, wie sich die Lehrer der Schulen in allen Theilen ihres Amtes, ingleichen die Direktoren, Aufseher und Oberaufseher zu bezeigen haben, um der Schulordnung das gehörige Genügen zu leisten*, Wien, 1775.

²⁶ *Russische Bibliothek: zur Kenntnis des gegenwärtigen Zustandes der Literatur in Russland*, hrsg. H.L.C. VACMEISTER, Mitglied der Königlichen deutschen Gesellschaft in Göttingen, der freyen Russischen in Moskau, und der freyen ökonomischen in St. Petersburg, Bd. 10, neunter Anhang: Von dem neuen Schulwesen im Russischen Reiche, St. Petersburg, Riga und Leipzig, bey Johann Friedrich Hartknoch, 1786-1787, s. 175. В истории русской библиографии «Русская библиотека» Бакмейстера была первым специально посвященным России библиографическим литературным журналом, издававшимся в течение 15 лет – с 1772 по 1787 г.; в нем подробно сообщалось о книгах, выходящих в России. См.: А. ЛАУХ, *Бакмейстер и русский читатель эпохи Просвещения*, в «XVIII век: Сборник», т. 10: *Русская литература XVIII века и ее международные связи*, Ленинград, 1975, сс. 64–69. Статья доступна в электронном виде: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=7029>

²⁷ Этот документ впервые опубликовал Август Людвиг Шлецер без указания даты в издаваемом им политическом периодическом издании. См.: A.L. SCHLÖZER, *Staats-Anzeigen*, Bd. 3, Heft XI, Göttingen, 1783, S. 257–278. В XIX в. план был перепечатан. См.: Д.А. ТОЛСТОЙ, *Городские училища в царствование Императрицы Екатерины II*, Москва, 1886, сс. 133–147.

²⁸ Российский исследователь Г.И. Смагина датирует план Эпинуса концом 1781 – началом 1782 г.: СМАГИНА, *Академия наук и российская школа*, с. 90.

²⁹ Так считает немецкий исследователь Ян Кусбер, ссылаясь на публикацию плана Эпинуса в книге Д.А. Толстого, который ничего не пишет о связи этого документа с путешествием Иосифа II, а лишь упоминает, что он был составлен в 1780 г. См.: KUSBER, *Eliten und Volksbildung im Zarenreich*, S. 183–184; См.: ТОЛСТОЙ, *Городские училища*, с. 9.

³⁰ *Сборник императорского Русского исторического общества* (далее: *Сб. РИО*), т. 23, Санкт-Петербург, 1878, с. 181.

³¹ Граф Иоганн Бригида, наместник Галиции, ранее президент Земельной администрации Темешварского баната.

³² *Maria Theresia und Joseph II. Ihre Correspondenz sammt Briefen Joseph's an seinen Bruder Leopold*, hrsg. von A. RITTER VON ARNETH, Bd. III, Wien, 1868, S. 255.

³³ P. POLZ, *Theodor Jancović und die Schulreform in Russland*, in E. LESKY, S.K. KOSTIĆ, J. MATL und G. VON RAUCH (Hg.), *Die Aufklärung in Ost- und Südosteuropa: Aufsätze, Vorträge, Dokumentationen*, Köln-Wien, 1972, S. 125.

³⁴ *Сб. РИО*, т. 23, с. 183.

³⁵ *Joseph II. und Graf Ludwig Cobenzl. Ihr Briefwechsel*, hrsg. von A. BEER, J. RITTER VON FIEDLER, Bd. 1, Wien, 1901, S. 299.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, S. 329.

³⁸ *Joseph II und Katharina von Russland. Ihr Briefwechsel*, hrsg. von A. RITTER VON ARNETH, Wien, 1867, S. 141.

³⁹ POLZ, *Theodor Jancović und die Schulreform in Russland*, S. 127.

⁴⁰ См. депешу Голицына вице-канцлеру И.А. Остерману от 27 июля (8 августа) 1782 г.: АВПРИ, ф. 32, оп. 32/6, д. 656, л. 89-89 об.

⁴¹ POLZ, *Theodor Jancović und die Schulreform in Russland*, S. 126. Цит. по: Й. МАТЛЬ, Ф.Я. Янкович и австро-сербско-русские связи в истории народного образования в России, в «XVIII век», т. 10, с. 78. В этой статье, которая также доступна в электронном виде, кратко изложены итоги исследовательской работы П. Польца: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=7031>

⁴² *Сб. РИО*, т. 27, Санкт-Петербург, 1880, с. 213.

⁴³ *Joseph II und Katharina von Russland. Ihr Briefwechsel*, S. 142.

⁴⁴ *Полное собрание законов Российской империи*, т. 21, Москва, 1830, сс. 663-664, № 15507.

⁴⁵ *Joseph II. und Graf Ludwig Cobenzl*, S. 331-332.

⁴⁶ См., например: Г.И. СМАГИНА, *Немецкие образовательные идеи и российская школа XVIII в.*, в «Вводя нравы и обычаи Европейские в Европейском народе». К проблеме адаптации западных идей и практик в Российской империи, Москва, 2008, с. 215.

⁴⁷ СМАГИНА, *Академия наук и российская школа*, с. 120.

⁴⁸ *Joseph II. und Graf Ludwig Cobenzl*, Bd. 1, S. 299.

⁴⁹ *Ibid.*, S. 341. Речь идет по-видимому об одном из двух катезисисов: ПЛАТОН (ЛЕВШИН), *Краткий катехизис ради обучения малолетних детей христианскому закону*. Москва, 1775; ОН ЖЕ, *Сокращенный катехизис для обучения отроков с присовокуплением молитв и христианского правоучения*, б.м., б.г.

⁵⁰ POLZ, *Theodor Jancović und die Schulreform in Russland*, S. 139-140; МАТЛЪ, Ф.Я. *Янкович и австро-сербско-русские связи*, сс. 79–80.

⁵¹ Подробнее о книге «О должностях человека и гражданина» см.: I. SCHIERLE, “*Syn otčestva*”: “*der wahre Patriot*”, in P. THIERNEN (Hg), *Russische Begriffsgeschichte der Neuzeit*, Köln-Weimar-Wien, 2006, S. 347–368.

⁵² POLZ, *Theodor Jancović und die Schulreform in Russland*, S. 142-144, МАТЛЪ, Ф.Я. *Янкович и австро-сербско-русские связи*, сс. 79–80.

⁵³ Любопытно, что выходившие в России учебники Кобенцль отправлял в Вену Иосифу II. См. письма посланника императору от 15 марта 1783, 3 ноября 1784 г.: *Joseph II. und Graf Ludwig Cobenzl*, Bd. 1, S. 399, 487; и от 9 августа 1787, 7 января и 24 октября 1789 г.: Bd. 2, S. 194, 324), 367. Названия книг в письмах не указаны.

⁵⁴ ТОЛСТОЙ, *Городские училища*, с. 52.

⁵⁵ Там же, сс. 149–201.

ПОПУЛЯРНЫЙ ШКОЛЬНЫЙ КАТЕХИЗИС XVIII ВЕКА: ПРИМЕР РОССИИ И Речи ПОСПОЛИТОЙ*

Настоящее исследование нуждается в двух вводных замечаниях. Под «популярным школьным катехизисом» в данном случае подразумевается вся совокупность религиозного материала, представленного в элементарных школьных учебниках. Как известно, в обеих традициях во второй половине XVI — на протяжении большей части XVII в. помещенные в букварях молитвы, символ веры и назидательные сентенции из Библии выполняли одновременно роль текстов, с помощью которых дети осваивали навыки чтения¹. В России и в более позднее время популярное изложение основ христианского вероучения и грамматический материал составляли, по сути, единое целое.

Школьный катехизис как самостоятельная книга, не связанная с грамматической частью и опубликованная отдельным изданием для образовательных нужд, до XVIII в. существует только в Речи Посполитой. Роль такого рода вспомогательных пособий продолжают выполнять переведенные еще на рубеже XVI–XVII вв. катехизисы иезуитов: нидерландца Петра Канизия (Canisius — латинизир. от de Hondt, 1521–1597)², испанца Якуба Ледесмы (Ledesma, 1519–1575)³ и итальянца Роберто Беллармино (Bellarmino, 1542–1621)⁴. Они рекомендуются для нужд приходской школы как католическим польским синодальным законодательством, так позднее и организованной в 1773 г. Комиссией народного просвещения — первым Министерством образования в Речи Посполитой⁵.

В России сам жанр вопросно-ответного катехизиса формируется лишь в XVII в. в результате влияния православной книжности Речи Посполитой⁶. До 20-х годов XVIII в. единственным катехизисом в собственном смысле

* Статья подготовлена в рамках проекта «Богословское творчество Феофана Прокоповича: протестантские влияния в русском и украинско-белорусском богословии первой половины XVIII в.» (грант РГНФ № 12–01–00004).

слова было «Православное исповедание веры» Киевского митрополита Петра Могилы (1596–1646), изданное в Москве в краткой редакции в 1649 г. и в полной — в 1696 г. Несмотря на предпринимавшиеся позднее попытки адаптировать данный текст для образовательных нужд (например, в 1769 г. для университетской гимназии законоучителем, протоиереем Московского Архангельского собора П. А. Алексеевым (1727–1801), снабдившим текст историческим, географическим и догматическим комментарием)⁷, катехизис Могилы в школьной практике не использовался.

Второе вводное замечание заключается в том, что изучение религии в школе отличалось значительным консерватизмом и представленный в элементарных учебниках религиозный материал структурно и содержательно эволюционировал крайне медленно. В польской католической традиции он долгое время отражал сложившиеся еще в эпоху Средневековья основные единицы приходской катехезы (Апостольский символ веры, Декалог, молитвы «Отче наш» и «Радуйся, Мария», т.н. «сумма закона» или «золотое правило» в его негативной и позитивной формулировках, перечень смертных грехов)⁸. Тексты не дополнялись каким-либо толкованием и подлежали простому заучиванию наизусть. Столь же консервативны были и элементарные учебники польских протестантов, которые и в XVIII в. перепечатывали в своих букварях катехетические поучения, составленные еще в середине XVI в. И здесь можно сослаться на подготовленный общиной кальвинистов Кёнигсбергский букварь 1710 г.⁹, в состав которого вошел небольшой катехизис, напечатанный впервые в 50-е годы XVI в. и воспроизводившийся впоследствии во всех кальвинистских канционалах¹⁰, а также в совместных изданиях польско-литовских кальвинистов и Общины «чешских братьев»¹¹.

В восточнославянской традиции (сначала украинско-белорусской, а позднее под ее влиянием и русской) катехетический материал появляется в букварях в начале XVII в. в результате заимствования из польских (преимущественно католических) учебников. К наиболее значимым отличиям, обусловленным православным вероучением, можно отнести замену Апостольского символа веры Никео-Константинопольским исповеданием; несколько иное распределение заповедей Декалога по Скрижалям; исправление «Ангельского приветствия» в соответствии с православной традицией¹². На протяжении всего XVIII в. как в России, так и в Речи

Посполитой продолжают издаваться учебники, воспроизводящие эту, условно говоря, архаическую, модель. Наряду с этим появляются буквари и грамматические пособия, существенно расширяющие религиозный материал, а также дополняющие его более или менее пространственным вопросно-ответным поучением о вере, которое выполняло роль краткого катехетического наставления, хотя по своей структуре и содержанию еще не во всем соответствовало «классическому» катехизису. Основная задача исследования — наметить общие тенденции этих изменений на протяжении XVIII столетия. В данном случае сознательно не учитываются специализированные школьные катехизисы, которые предназначались для использования в духовных учебных заведениях.

Опыт России

Единственный катехизис Петра Могилы, как было уже отмечено, в силу своей сложности был непригоден как для пастырской практики, так и для нужд элементарного религиозного образования¹³. О необходимости создания для народа и для школы популярных поучений о догматах и обрядах говорится в утвержденном в 1721 г. «Духовном Регламенте» и в ряде указов царя Петра I (например, от 20 IV 1724)¹⁴, который сформулировал ряд практических указаний относительно содержания таких поучений. В значительной степени по повелению царя Феофаном Прокоповичем (1681–1736) был написан первый школьный катехизис «Первое учение отроком» (Санкт-Петербург, 1720)¹⁵. Катехетическая часть учебника состояла первоначально из толкований Декалога, символа веры и молитвы «Отче наш», организованных в вопросно-ответной форме. Во втором издании опять-таки по настоянию Петра было добавлено толкование евангельских блаженств; царем же был составлен и общий план данного раздела¹⁶. Феофан не включил специальный параграф о церковных таинствах, что было характерно для большинства католических катехизисов до Тридентского собора (1545–1563) и для ранней лютеранской традиции¹⁷. В эпоху же Феофана поучения о таинствах были важной и неотъемлемой частью катехетического наставления как католиков, так и протестантов. В «Первое учение» не вошло и толкование т.н. церковных заповедей¹⁸, которые в традиции Римской Церкви выступают по крайней мере с середины

XVI в. в качестве своеобразного дополнения к предписаниям Декалога. Особенностью катехизиса Прокоповича была также его выраженная полемическая (в первую очередь — антикатолическая) тональность. Сам жанр полемического катехизиса (столь распространенный в Европе во второй половине XVI — первой половине XVII в.) к началу XVIII в. уже утратил свою былую актуальность. Феофан вводит полемическую нотку не случайно: он не просто хотел создать вероучительное пособие нового образца для образовательных целей, но и пытался противостоять утвердившемуся в то время в сфере духовного образования влиянию католической схоластики, носителями которого были выпускники Киево-Могилянской академии.

«Первое учение» получило достаточно критическую оценку у современников. В частности, в 1727 г. архимандрит Новгородского Юрьева монастыря Маркелл Родышевский (ум. 1742) в своем донесении Петру II открыто обвиняет катехизис Феофана в пропаганде чуждых православии идей: «Обретаются у насъ въ Россіи книги новоизданніи <...> Буквари съ толкованіемъ десяти заповедей Ветхаго Завета <...> Въ которыхъ книжницахъ преисполнено странныхъ ученій, паче-же самыхъ прямыхъ кальвинскихъ и лютерскихъ. И таковымъ новоизданнымъ книгамъ еретическимъ велено указомъ обучатися и въ церквахъ читать, такъ же и детямъ, где ни есть школки наизусть учить, а таковымъ ученіемъ, паче-же когда кто протолкуеть, мнози имуть кальвинскою и лютерскою повредится ересию и отъ церкви святой отпасти»¹⁹. Молдавский князь Димитрий Кантемир (1673–1732) сделал детальный анализ содержащихся в букваре «заблуждений». Влияния протестантизма князь усматривал в первую очередь в толковании Декалога (главным образом — в ложном понимании иконопочитания и культа святых), а также во взглядах Прокоповича на Церковь, на Св. Писание как на исключительный источник христианского веро- и нравоучения²⁰.

Дискуссия вокруг «Первого учения» была, по сути, дискуссией о том, нужно ли вообще менять привычный для русских элементарных учебников набор религиозных текстов; а если да, то какие содержательные единицы должен включать «школьный катехизис» нового образца. Нужно ли вводить, например, толкование ветхозаветных заповедей, на основе которых выстраивается кодекс поведения христианина в миру, или такой необходимости нет? Противники Прокоповича и сторонники старины, такие, как

князь Кантемир, ратовали за сохранение архаичных моделей религиозного обучения, восходивших, по их представлениям, едва ли не к апостольским временам и апробированных многовековой традицией²¹.

Несмотря на прозвучавшие в адрес «Первого учения» обвинения в неправославности, учебник был настоятельно рекомендован Священным Синодом и на протяжении всего XVIII в. оставался основным школьным катехизисом в Российской Империи²². Учебник Прокоповича был переведен на немецкий (1723 г.) и английский (1723 и 1725 г.) языки и воспринимался на Западе как авторитетное изложение православного вероучения²³. Также примечательно, что указом Синода от 26 II 1723 г. предписывалось зачитывать толкования на Декалог из учебника и в церкви, что было безусловным новшеством в приходской практике Русской Церкви.

Еще до своего переезда в Москву Прокопович прочел в 1710–1716 гг. неполный курс богословия в Киевской академии. По материалам данного курса им были составлены два катехизиса, которые, по замыслу автора, могли быть использованы в школьной практике. Эти тексты были отредактированы и опубликованы уже после смерти Прокоповича, соответственно, в 1765 («Сокращенное христианское оучение») и 1766 г. («Діалогісмъ, сієсть беседа о догматахъ православныя церкви»)²⁴. Киевский курс Феофана (и об этом существует достаточно много исследований) демонстрирует хорошее знакомство с протестантской (и в первую очередь — с лютеранской) богословской традицией²⁵. Этот легкий «налет» протестантизма присущ и упомянутым катехизисам. Не сохранилось положительных свидетельств, что они действительно использовались в качестве учебных текстов на территории Российской империи, хотя они и упоминаются в ряде образовательных проектов той эпохи, например, в 1764 г. в проекте устройства малых школ В. В. Крестинина (1729–1795)²⁶. С другой стороны, один из катехизисов Прокоповича был полностью воспроизведен в 1790 г. в «Букваре языка славенскаго» Львовского Ставропигийного Института и использовался на украинских землях, вошедших к тому времени в состав монархии Габсбургов.

Наряду с «Первым учением» предпринимались и другие попытки составления популярных толкований вероучения для нужд школы. И здесь стоит отметить, что в силу неразвитости самой системы начального образования в России часто раздавались скептические голоса о том, насколько

эффективной может быть школьная катехизация. Еще в 1703 г. публицист И. Т. Посошков (1652–1726) представил местоблюстителю патриаршего престола Стефану Яворскому свой план, как научить простой народ «Бога знать», в котором выражал уверенность, что «если намъ токмо въ школахъ учиться [религии] <...> то чаю, что ни во сто летъ намъ не научится будетъ»²⁷. Идею религиозного просвещения народа т.ж. и вне школы поддержал впоследствии директор Санкт-Петербургской типографии М. П. Аврамов (1681–1752), предложивший в 1725 г. проект издания дешевых тетрадок с кратким толкованием основ вероучения, которые предполагалось просто раздавать народу.

О необходимости создания катехизиса для нужд школы снова заговорили в царствование Анны Иоанновны, а затем и Елизаветы Петровны. В 1742 г. Синод по представлению обер-прокурора князя Я. П. Шаховского (1705–1777) поручает целому ряду лиц составление таких пособий. Единичные известные опыты (например, киевских архимандрита Иосифа Занкевича и иеромонаха Варнавы Старицкого ок. 1745 г.; епископа Тверского Гавриила в 1764 г.) широкого распространения не получили²⁸.

Позднейшие катехетические сочинения митрополита Московского Платона (Левшина, 1737–1812) «Православное учение, или сокращенная христианская богословия» (Санкт-Петербург, 1765); «Краткий катехизис ради обучения малолетних детей христианскому закону» (Москва, 1775); «Сокращенный катехизис для обучения отроков с присовокуплением молитв и христианского нравоучения» (б.м., б.г.) создавались под сильным влиянием сочинений Прокоповича, буквально следуя предложенной Феофаном модели структурирования и толкования истин вероучения.

Наряду с этим на протяжении всего XVIII в. продолжали издаваться школьные учебники, религиозный материал в составе которых буквально воспроизводил старые, сложившиеся еще в предыдущем столетии модели. «Азбука гражданская со нравоучениями» (Москва, 1710) — первый учебник, напечатанный новым гражданским алфавитом, ограничивается лишь назидательными сентенциями преимущественно из Св. Писания, организованными в форме алфавитных акростихов. И в более поздних букварях не встречается никаких вопросно-ответных поучений о вере, но лишь основные молитвы, поучительные сентенции из Писания, формулировки Декалога и символа веры, перечни церковных таинств и смертных грехов.

К этим изданиям относятся «Азбука церковная и гражданская» (Москва, Унив. тип., 1768) А. Барсова (1730–1791), «Россійскій букварь для обученія юношества чтенію» (Санкт-Петербург, тип. П. Брейткопфа, 1788) Ф. И. Янковича де Мириево (1741–1814), «Букварь для употребленія россійскаго юношества» (Москва, Унив. тип., 1789) Николая Новикова (1744–1818), «Краткая Решетникова азбука, для юныхъ детей» (Москва, губернская тип., 1800). Примечательно, что если даже букварь и печатался разработанным еще в начале XVIII в. гражданским шрифтом, молитвы в его составе всегда печатались церковным письмом и приводились со слогоразделом, продолжая исполнять роль текстов для освоения навыков чтения. И в целом в количественном отношении число азбук, изданных в XVIII в. гражданским шрифтом, было значительно ниже числа азбук, напечатанных церковным письмом. Исследователи предполагают, что буквари гражданской печати предназначались не для начального, но для среднего образования.

Таким образом, со всей очевидностью напрашивается вывод, что предложенная Феофаном Прокоповичем модель «школьного катехизиса» в элементарной литературе в России XVIII в. все-таки не прижилась.

Опыт Речи Посполитой

Польские элементарные учебники XVIII в. отличались гораздо бóльшим разнообразием, что объясняется, среди прочего, большей развитостью печатного дела и существованием многочисленных церковных, монастырских и частных типографий в Речи Посполитой той эпохи. Как было упомянуто во вводных замечаниях, уже с конца XVI в. существовали популярные катехизисы, которые могли использоваться в школе в качестве вспомогательных пособий. Что касается содержания катехетических поучений в составе самих букварей, то можно выделить несколько сосуществующих на протяжении всего столетия тенденций. Как и в России, по-прежнему продолжали издаваться учебники, воспроизводившие сложившуюся ранее архаичную модель, восходившую к устной средневековой катехезе, к познаньскому букварю Петра Секстилиса 1556 г. «*Nauka ku czitaniu Działkam małym ryma polskiego*»²⁹ и львовскому учебнику 1599 г.³⁰ Примерами таких изданий являются буквари, изданные в Кракове (1710)³¹, в Гданьске

(ок. 1766–1770)³², Бжеге (конец XVIII в.)³³. В XIX в. продолжателями этой архаичной традиции стали дешевые буквари для народа (т.н. *groszówki* и *abecadlniki*)³⁴.

Наряду с простой перепечаткой, в отдельных букварях религиозный материал дополнялся новыми элементами: например, перечислениями даров и плодов Св. Духа; смертных грехов и таинств. Таким образом, по своей структуре и содержанию букварные поучения со временем все более соответствовали катехизисам, использовавшимся в приходской практике³⁵. Но при этом элементарные учебники ограничивались, как и прежде, лишь простым перечислением истин веры и не включали каких-либо толкований или объяснений. Только в двуязычных — польско-латинских учебниках (Краков 1713 г.³⁶, и его более поздние перепечатки в 1736 и 1796 г.) часть религиозная была расширена за счет обширной подборки поучительных сентенций, составленных из ветхозаветных цитат (книг Премудрости Иисуса, сына Сирахова, Товита, Левит, Притчей Соломоновых) и фрагментов послания ап. Павла к Галатам, а также порядка богослужения. Порядок богослужения появляется впервые в элементарной литературе еще в середине XVI в. в учебнике Мачея Вижбенты³⁷, но в XVII в. не встречается ни в одном из сохранившихся букварей. В польских учебниках не было единого «канона» молитв. В отличие от букварей российских, где набор молитв был всегда постоянный и практически не менялся на протяжении XVII–XVIII вв., молитвенная часть польских учебников дополнялась в отдельных случаях благодарствием до и после приема пищи, при утреннем пробуждении и перед сном, повседневной исповедью, литаниями³⁸ к Богородице и святым.

Вторую группу образуют элементарные учебники, в которых в качестве приложения появляются очень лаконичные вопросно-ответные катехетические наставления. Они уже никак не связаны с грамматическим материалом и не использовались для освоения навыков чтения, например, польские буквари, изданные в Ловиче в 1789 г.³⁹ и Кракове в 1791 г.⁴⁰, и польско-латинский учебник, вышедший в Кракове в 1769 г.⁴¹

В XVIII в. также появляются элементарные учебники, которые по содержанию катехетического материала практически ничем не отличаются от популярных катехизисов для простонародья или катехизисов миссионерских. Эти встроенные в учебники катехизисы именовались «*Nauka, albo*

powinności Chrześcijańskie, małym dzieciom bardzo potrzebne», выстраивались как ответы ученика на задаваемые ему вопросы, избегали сложных тем и формулировок. В отличие от пространных сочинений этого жанра (или текстов авторских), школьные катехизисы не следовали строго наиболее распространенной модели трех богословских добродетелей, а выстраивались, как правило, по следующей схеме: вступительная часть начинается с общих рассуждений о Св. Троице и справедливости Божьей; затем следуют вопросы из области догматического богословия, соответствующие логике изложения *Credo*; из таинств подробно объясняются только евхаристия и покаяние с детализацией частей, из которых состоит исповедь, а остальные таинства только перечисляются; катехизис завершается лаконичным изложением заповедей Декалога и церковных предписаний, перечислением основных грехов. Характерной чертой всех этих текстов является акцентирование христологической части, в то время как словосочетание «Бог Отец» вообще не употребляется, а самостоятельные вопросы о третьем лице Троицы — о Св. Духе появляются впервые в издании «Краков 1796 г.». Любопытно, что в этих школьных катехизисах отсутствовал раздел с толкованием молитвы «Отче наш» (впервые он появился только в катехизисе букваря Комиссии народного просвещения); и, как это ни парадоксально, наряду с перечислением основных категорий грехов почти нигде не встречаются каталоги симметричных им добродетелей. На протяжении XVIII в. (и эта тенденция заметна уже с века XVII-го) в содержательном отношении все более расширяется часть по сакраментологии, особенно увеличивается число вопросов о таинстве покаяния. При этом речь шла конечно же не столько о богословском аспекте таинства, сколько о его практической стороне.

Несколько упрощая ситуацию, можно выделить 5 моделей встроженных в буквари катехизисов, которые воспроизводились на протяжении большей части XVIII столетия в *польскоязычных* изданиях; содержательные различия между этими моделями минимальны. Эти модели нельзя выстроить в какой-то последовательный хронологический ряд, они сосуществовали параллельно. Самые «примитивные» с точки зрения содержания школьные катехизисы, изданные в Ловиче (1789), Варшаве (1770)⁴², Почаеве (вторая половина XVIII в.)⁴³ и Кракове (1791), ограничиваются изложением того минимума религиозных истин, который называется в католической катехетической литературе как безусловно необходимый для каждого верующего

(что есть Бог, что Он един в трех лицах; что Он справедлив: дает праведникам после смерти награду в Небе, а злых карает адом; что второе Лицо Троицы стало человеком для нашего спасения; Иисус Христос одновременно и настоящий Бог, и настоящий человек). Расширение религиозного материала происходит преимущественно за счет сакраментологии (подробно говорится о причастии и еще более подробно — об исповеди) и эсхатологических сюжетов (краковские буквари 1713 и 1736 г. из 29 вопросов отводят 9 для изложения эсхатологических сюжетов и главным образом для описания адских мучений грешников; см. также букварь из Перемышля конца XVIII в.⁴⁴), а также за счет более детального изложения учения о Св. Троице и о необходимых частях исповеди (краковский букварь 1796 г.). В этих катехизисах представлен более «широкий» минимум необходимых для спасения религиозных истин (что Бог является Творцом неба и земли, всего видимого и невидимого; Бог един в своем существе, но тройственен в лицах; Бог справедлив; тайна воплощения Сына Божьего; семь таинств; что человеческая душа бессмертна). Пятая, самая пространный модель представлена виленским изданием 1791 г.⁴⁵ Этот учебник был опубликован в типографии Академии, но по содержанию катехизиса больше напоминает польскоязычные издания ордена василиан для простонародья. Здесь уже появляются вопросы об обязанностях различных сословий, а также особо оговаривается, чем чистилище отличается от ада — сюжет, необычайно актуальный для греко-католической назидательной литературы.

Отдельную группу образуют авторские учебники второй половины XVIII в., в которых появляется большое число светских по содержанию текстов. Именно они, а не молитвы или ветхозаветные поучения, все чаще служат материалом для освоения навыков чтения. Данные учебники или вообще не содержали каких-либо развернутых катехетических поучений, ограничиваясь только основными молитвами и Апостольским символом веры (учебник учителя польской грамматики из Вроцлава Станислава Ставского 1790 г.⁴⁶), или, наоборот, помещали в приложении подробный и излишне сложный для детского восприятия катехизис. Так, в учебнике 1800 г., изданном в Люблине⁴⁷, впервые катехетическое поучение построено не как безличный разговор ученика с наставником, но как беседа матери с ребенком.

В самостоятельную группу стоит выделить элементарные учебники последней трети XVIII в., связанные с деятельностью Комиссии народного просвещения и рекомендованные для приходской школы. В первую очередь речь идет о созданном на конкурсной основе букваре 1785 г.⁴⁸ Катехизис разработан коллективом авторов: Анджеем Гавронским (Gawroński, 1740–1813), Юзефом Кобланским (Koblański, 1738–1798), Гуго Коллонтаем (Kołłataj, 1750–1812). Важно подчеркнуть, что по замыслу его создателей не подлежал изменению способ подачи религиозного материала и его усвоение: катехизис подлежал простому механическому зазубриванию. Об этом писал подробно в «Обязанностях учителя» один из создателей букваря Гжегож Пирамович (Piramowicz, 1735–1801); все возникающие в процессе заучивания вопросы и сомнения разрешал впоследствии приходской священник⁴⁹. Букварный катехизис 1785 г. состоял из 30 вопросов и ответов, в определенной степени следовал модели трех богословских добродетелей, гораздо подробнее чем обычно объяснял церковные таинства и впервые — молитву «Отче наш». Начиная с этого издания обязательным элементом школьного катехизиса становится порядок богослужения. Катехизис 1785 г. был перепечатан впоследствии в элементарном учебнике для девочек, подготовленном бывшим краковским пиаристом Антонием Максимилианом Прокоповичем (Prokopowicz, 1738–1807)⁵⁰.

Похоже, что для нужд приходской школы Комиссией был отдельно подготовлен и большой катехизис, который вышел в том же 1785 г. самостоятельным изданием («Krotkie zebranie wielkiego katechizmu bez pytań z dowodzącami Textami Pisma świętego. Część druga książeczki do czytania dla szkół narodowych»). Примечательно, что он представлял собой незначительно переработанный текст Петра Канизия, построенный, правда, не в вопросно-ответной, но в повествовательной форме и расширенный за счет большого числа ссылок на Св. Писание.

Канизий послужил образцом и источником фактического материала также для пространного катехизиса, включенного в состав польской версии букваря Иоганна Игнаца Фельбигера (Felbiger, 1724–1778)⁵¹. Издатели, правда, дополнили его еще пятью лекциями: о богослужении, как надлежит слушать проповедь, об исповеди и причастии, о храмовых праздниках или индульгенциях. Катехизис (без грамматической части) был перепечатан впоследствии Орденом миссионеров в 1790 г. в Варшаве⁵².

Буквари, издававшиеся в русле реформы Комиссии народного просвещения, — среди них букварь экс-иезуита Франчишка Папроцкого (Paprocki, 1723 — после 1805), буквари, напечатанные в Ловиче (1777)⁵³ и Вильно (1791), — добавляли в букварные катехизисы раздел о взаимных обязанностях детей и родителей, господ и слуг, всех людей в обществе в целом. Появление этого раздела в данном случае было инспирировано «Наукой о нравах», ставшей составной частью букваря 1785 г.⁵⁴, хотя аналогичные разделы о взаимных обязанностях мы встречаем уже в катехизисах лютеран и Общины «чешских братьев» первой половины XVI в.⁵⁵

¹ F. PILARCZYK, *Elementarze polskie od ich XVI-wiecznych początków do II wojny światowej. Próba monografii księgoznawczej*, Zielona Góra, 2003, s. 77.

² *Maluczki katechyzm kościoła Powszechnego abo nauka krześcijańskiej pobożności*, Kraków, Mateusz Siebeneicher, 1570.

³ *Nauka chrześcijańska. Albo katechizmik dla dzieciak [...] teraz z Włoskiego na Polskie przelożony*, Kraków, б.тип., б.г.

⁴ *Summariusz Nauki Chrześcijańskiej*, Kraków, Andrzej Piotrkowczyk, 1611.

⁵ *Raporty szkół niższych i o szkołach parafialnych, 1776–1793*, wydał T. WIERZBOWSKI, Warszawa, 1908, ss. 1, 6, 21, 37, 98, 101–102.

⁶ М. КОРЗО, *Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований*, ч. III, Москва, 2007.

⁷ С.В. ФЕЛИКСОВ, *Биография протоиерея П.А. Алексева*, в «Вестник ПСТГУ», серия III: Филология, 1 (15), 2009, с. 10 (Url.: <http://pstgu.ru/download/1241691911.felixov.pdf>, дата обращения 01.05.2012 г.).

⁸ L. BERNACKI, *Najdawniejszy pomnik katechizmu polskiego*, w *Pamiętnik Literacki*, IX, Lwów, 1910, z. II, ss. 317–319; W. WYDRA, W.R. RZEPKA, *Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543*, wydanie 2-gie, Wrocław, etc., 1995, ss. 316–317.

⁹ *Elementarz albo początek nauki dla dzieciak*, Królewiec, Jan Dawid Zanckier, 1710.

¹⁰ Канционал (cantional) – разновидность песенника, в состав которого входили псалмы и молитвы, а иногда и краткий катехизис.

¹¹ М. КОРЗО, *W sprawie jednego z XVI-wiecznych katechizmów kalwińskich w Rzeczpospolitej*, w «Odrodzenie i Reformacja w Polsce», t. LI, Warszawa, 2007, ss. 177–198.

¹² КОРЗО, *Украинская и белорусская катехетическая традиция*, ss. 504–555.

¹³ «<...> книга Исповедания православнаго не малая есть, и для того въ памяти простыхъ человекъ неудобъ вмещаема, и писано непросторечно, и для того простымъ не вельми внятно» – так было охарактеризовано сочинение Могилы в «Духовном Регламенте» (Санкт-Петербург, 1721, с. 9).

¹⁴ *О сочинении для народа краткихъ поучений и книгъ, о догматахъ христіанской веры и объ обрядахъ установленныхъ православною церковью*, в *Полное собрание постановлений и*

распоряжений по ведомству православного Исповедания Российской Империи, издание второе, т. IV, Санкт-Петербург, 1876, сс. 104-105.

¹⁵ Прокопович упоминает об этом в предисловии: «Видевъ оубо толикую въ народе своемъ тщету всероссійскій Монархъ, Ц(а)рь и Г(осу)дарь нашъ милостивейшій Петръ Первый <...> началъ прилежно ра(з)суждать, какъ бы оуставить в Россіи действительное и не обходимое правило отроческаго воспитанія. И вдохнулъ ему Б(о)гъ <...> таковой премудрый советъ, повелеть сочинити книжицу <...>. И се повеленіемъ его Ц(а)р(с)кого Величества сочинена и напечатана таковая» (цит. по изданию: Санкт-Петербург, 1721, л. 5-5об.).

¹⁶ См.: «Заметки Петра I, предложенные Феофану Прокоповичу в качестве плана для книги “О блаженствах против ханжей и лицемеров”» (И.А. Чистович, *Феофан Прокопович и его время*, в *Сборник статей, читанных в Отделении русского языка и словесности Императорской Академии наук*, т. 4. Санкт-Петербург, 1868, сс. 125–127).

¹⁷ До своего сочинения «Немецкая месса» 1526 г. Мартин Лютер считал, что наставление простолюдинов должно ограничиваться лишь Декалогом, символом веры и «Отче наш» (W. HERBST, *Evangelischer Gottesdienst. Quellen zu seiner Geschichte*, Göttingen, 1992, ss. 69–87). Мысль о необходимости включить таинства в катехетические поучения высказывал также Иоганн Бугенхаген (Bugenhagen, 1485–1558) (*Katechismuspredigten*, ок. 1525 г.), а впервые включил их Иоганн Агрикола (Agricola, 1494–1566) в «*Elementa pietatis*» (Wittenbergae, Joseph Clug, 1527).

¹⁸ Церковные заповеди как самостоятельная единица катехетического наставления были сформулированы в XIII в. предположительно папой Целестином V (Petrus a Morrone, 1215–1296). В православных катехизисах рубежа XVI–XVII вв. они появляются под непосредственным влиянием католических памятников. Для всех протестантских конфессий выделение церковных заповедей как особой формы регулирующего поведение верующих законодательства не свойственно.

¹⁹ Цит. по: А. ЕЖОВ, *По каким книгам обучались у нас Закону Божию в XVIII столетии, и – чему обучались?* в «Странник», т. 1, апрель, 1896, с. 607.

²⁰ «Места примрачная в катихисисе, иже отъ без имяннаго автора на Славенском языке изданъ и “первое ученіе отроко(м)” имянованъ есть». См.: Отдел рукописей Библиотеки Российской академии наук (далее: ОР БРАН), рукопись, шифр 33.11.3. Отметим в качестве примечания, что предложенное Феофаном толкование Декалога вызвало целую полемику в церковных кругах. С критикой «протестантских новшеств» выступили местоблюститель патриаршего престола Стефан Яворский (1658–1722) («Иго удобьносимое»: ГИМ, Собрание Уварова, № 153–1°, рукопись без датировки) и ректор Киевской Академии Феофилакт (Лопатинский, ок. 1680–1741), который в свое время вместе с Феофаном закончил курс наук в Могилянской коллегии в Киеве («Иго Господне благо и бремя его легко», ок. 1720 г.: ОР БРАН. Шифр 31.4.28).

²¹ «Церковь соборная <...> можетъ быть от самыхъ пріе(м)ши апостоловъ [якоже древность употребленія показываетъ] христианскимъ пачеже своимъ чадомъ ученія <...> образъ и правила показала и уставила <...> которое ученія правило даже до сего дне вездѣ содержится, где сиречь восточныя церкви процветаетъ ученіе». И далее Кантемир подробно описывает ступени освоения детьми религиозного знания (Места примрачная. Л. Зоб.–9об.), воспроизводя буквально порядок «надлежащего учения», изложенный еще в начале XVI в.

Новгородским архиепископом Геннадием (ум. 1506) в послании к митрополиту Московскому Симону (ум. 1512). См.: И.Е. ЗАБЕЛИН, *Домашний быт русских царей прежнего времени*, статья седьмая, в «Отечественные Записки», кн. XII, 1854, сс. 89–90.

²² В 1723 г. указом Святейшего Синода «Первое учение» было введено во всеобщее употребление при обучении не только духовных лиц, но и мирян. См.: *Полное собрание законов Российской Империи*, Собрание I, т. VII, Санкт-Петербург, 1830, № 4172.

²³ А.В. КАРТАШЕВ, *К вопросу о православии Феофана Прокоповича*, в *Сборник статей в честь Дмитрия Фомича Кобеко от сослуживцев по Императорской Публичной Библиотеке*, Санкт-Петербург, 1913, с. 227.

²⁴ В.В. МАЙКОВ, *Заметка о Катихизисе Феофана Прокоповича*, в *Сборник статей в честь Дмитрия Фомича Кобеко*, сс. 212–218.

²⁵ См., например: Ф. ТИХОМИРОВ, *Трактаты Феофана Прокоповича о Боге едином по существу и троичном в Лицах*, Санкт-Петербург, 1884; П.А. ЧЕРВЯКОВСКИЙ, *Введение в богословие Феофана Прокоповича*, в «Христианское Чтение», 1–2, 1876, сс. 32–86; 7–8, 1876, сс. 101–152; 3–4, 1877, сс. 291–330; 7–8, 1877, сс. 3–42; 1–2, 1878, сс. 18–32.

²⁶ ЕЖОВ, *По каким книгам обучались у нас Закону Божию в XVIII столетии*, с. 611.

²⁷ Цит. по: Там же, в «Странник», т. 3, октябрь, 1895, с. 239.

²⁸ К. ЗДРАВОВОМЫСЛОВ, *О сочинении душеполезных книг в XVIII столетии*, в «Христианское Чтение», январь, 1905, сс. 87–100; март, 1905, сс. 402–419; Н. ОДИНЦОВ, *К вопросу о сочинении и издании учительных книг в XVIII столетии*, в «Христианское чтение», август, 1905, сс. 184–196.

²⁹ J. PIROŻYŃSKI, *O poznańskim drukarzu Piotrze Sextilisie z Obrzycka i o polskich elementarzach XVI w.*, w «Studia Historyczne», т. XXVIII, 1985, , z. 1, ss. 3–14.

³⁰ *Nauka ku czytaniu Pisma Polskiego z figurami. Przyłożone są nabożne Modlitwy y Psalmi*, Lwów, [Maciej Bernat].

³¹ *Nauka czytania Pisma Polskiego dla małych dzieci*, б. тип.

³² [*Elementarz*], Gdańsk, Jan Friderik Bartels.

³³ [*Elementarz polski z rycinami*], б. тип.

³⁴ *Abecadło dla młodzieży wszystkich stanów z obrazkami. Przytem krótka Nauka chrześcijańska czyli Katechizm katolicki*, Warszawa, Józef Puksza, 1826; [J.K. MIKA], *Groszówka dla dzieci niechodzących do szkoły*, Tarnów, Józef Karnstädt, 1838; *Abecadlnik Warszawski. Podarunek dla grzecznych dzieci*, Warszawa, Julian Müller, 1884.

³⁵ КОРЗО, *Украинская и белорусская катехетическая традиция*, сс. 72–89, 99–103.

³⁶ *Elementa puerilis institutionis*, Cracoviae, Franciszek Cezary.

³⁷ *Elementaria institutio Latini sermonis, et pietatis Christianae*, Cracoviae, Maciej Wirzbięta, 1575.

³⁸ Литания (litanía) – разновидность молитвы, состоящая из повторяющихся коротких молебных воззваний.

³⁹ *Elementarz białogłowski albo informacja dla uczących się czytać katechizmu z modlitwami dla dzieci płci niewieściey*, Łowicz, drukarnia prymasowska.

⁴⁰ *Nauka czytania pisma polskiego*, Kraków, drukarnia Anny Dziedzicki i Successorow.

⁴¹ *Nowy elementarz duchowny dziecinnego ćwiczenia*, Kraków, Akademia.

⁴² *Nowa Książeczka do sylabizowania y czytania po Polsku y po Niemiecku*, Warszawa, Michał Gröll.

⁴³ *Elementa puerilis institutionis pluribus in locis reformata*, Poczajów, drukarnia Bazylianów.

⁴⁴ *Elementarz Języka Polskiego zebrany dla nauki dziatek chrześciańskich*, Przemyśl, Jan Gołębiowski.

⁴⁵ *Elementarz dla małych dziatek nowym sposobem y użytecznym osobliwie dla szkół parafialnych*, Wilno, Akademicka.

⁴⁶ *Książeczka do sylabizowania i czytania*, Wrocław, spadkobiercy Fryderyka Zygmunta Grassa.

⁴⁷ A. CHRACZYŃSKI, *Elementarz nowy*, Lublin, drukarnia XX. Trynitarzów.

⁴⁸ *Elementarz dla szkół parafialnych narodowych*, Kraków, drukarnia Szkoły Głównej Koronnej.

⁴⁹ G. PIRAMOWICZ, *Powinności nauczyciela oraz wybór mów i listów*, opracowała i wstępem opatrzyła K. MROZOWSKA, wydanie 2-gie, Wrocław, etc., 1959, s. 69.

⁵⁰ *Sposob nowy nayłatwiejszy pisanja y czytania razem dla panienek z przypisami dla nauczycielek*, Kraków, drukarnia Anny Dziedzicki i Sukcessorów, 1790.

⁵¹ *Elementarz do nauczenia się abecadła, sylabizowania i czytania*, Warszawa, drukarnia J.K. Mci, 1780.

⁵² *Katechizm większy do wydoskonalenia dalszego dzieci w nauce chrześciańskiej służący, dla wygody szkół parafialnych wydany*.

⁵³ *Elementarz dla płci męskiej nowym sposobem y użytecznym ułożony*, Łowicz, drukarnia prymasowska.

⁵⁴ Составленная Пирамовичем «Наука обущаяова» выражала убежденность педагогов эпохи Просвещения, что человека можно научить добродетели и что образование способно сделать человека лучше.

⁵⁵ В катехизисах Мартина Лютера данный раздел именовался «Скрижаль об обязанностях. Библейские фрагменты для различных духовных санов и сословий, согласно которым они должны исполнять свои обязанности».

Анна Круликовска
Беата Топий-Стемпинска

РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В ПРОГРАММАХ ПЕРВОГО ПОЛЬСКОГО МИНИСТЕРСТВА ОБРАЗОВАНИЯ — КОМИССИИ НАЦИОНАЛЬНОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

Вводные замечания

Переломным моментом в истории польской системы образования стало создание в 1773 г. Комиссии национального просвещения (*Komisja Edukacji Narodowej*, далее — КЕН). Ее задачей была не просто реформа программ обучения во всех польских школах; в первую очередь она «стремилась изменить образ мышления общества и привить молодым людям новую систему ценностей, ключевые постулаты которой, — по мнению К. Мрозовской, — могут быть восприняты и современниками»¹.

Существует много работ, посвященных созданию КЕН и отдельным сюжетам, связанным с воплощением в жизнь принятых ею постановлений. Значительное число трудов приурочено к 200-летию юбилею Комиссии². Внимание исследователей было приковано и к отдельным специальным темам, как, например, школьные программы и учебники, педагогические концепции и подготовка учительских кадров³, биографии таких теоретиков и практиков образования, как Станислав Конарский (*Stanisław Konarski*, 1700–1773)⁴ и Гжегож Пирамович (*Grzegorz Piramowicz*, 1773–1801)⁵. Несмотря на значительное число работ, посвященных отдельным аспектам деятельности КЕН⁶, как и прежде, не хватает исследований о значении и роли религиозного образования в программах Комиссии. В 70-х годах XX вв. все авторы монографических исследований отводили этому сюжету в своих трудах лишь несколько строк или вообще обходили его молчанием⁷.

Среди немногочисленных исследователей, которые обращались к данной проблематике в годы II Республики⁸, можно назвать Яна Чемневского⁹ и Станислава Тынца¹⁰. В последнее тридцатилетие XX в. эти вопросы поднимали в своих работах Роман Стемпень и Станислав Янечек¹¹.

Обращение к данной теме представляется обоснованным и в XXI в.: и в III Республике не утрачивает своей актуальности проблема, насколько оправдано религиозное образование молодого поколения. Об этом свидетельствуют хотя бы непрекращающиеся дискуссии о роли религии и религиозной этики в польской школе.

* * *

Без сомнения именно европейское Просвещение стало основным импульсом реформ польской школьной системы в XVIII в. Данной эпохе было присуще стремление к реформам в области образования и к созданию нового типа школы. С. Янечек выделяет две основные тенденции в европейском реформаторском течении:

В связи с нарастающими процессами секуляризации интеллектуальные элиты выказывают недовольство монополией Церкви в системе образования и начинают проявлять значительный интерес к содержанию и формам образования;

Государственный аппарат абсолютистского государства стремится расширить сферу своих влияний на различные области социальной и культурной жизни, которые до этого были в ведении сословных органов¹².

Указанные тенденции находят свое выражение, в частности, в том, что власть начинает использовать школьную систему как орудие в своей политике и стремится реорганизовать эту систему таким образом, чтобы она служила в первую очередь для подготовки кадров государственных чиновников и для оживления экономики. Такая система приоритетов приводит к изменению акцентов в образовании: вместо существовавшей до этого общеобразовательной школы постулируется нравственное воспитание, сопряженное с общественно-политическим образованием, а также специализированная подготовка профессиональных кадров. Смена приоритетов была обусловлена и трансформациями в области культуры: прогрессирующая секуляризация приводит постепенно к разведению сфер морали и религии.

Нравственное воспитание находило свое практическое воплощение в светской этике (*nauka moralna*). Ее теоретическую основу составляло понимание морали, сформулированное рационалистическим направлением школы естественного права, ведущими представителями которой были такие мыслители, как Томас Гоббс, Христиан Томазий, Самуэль Пуффендорф и Христиан Вольф. В рамках данной концепции нравственный закон выступает не только в качестве основы индивидуальной этики, но и социального, политического и экономического благополучия общества. При этом необходимо подчеркнуть, что источником этого нравственного закона выступает, как и прежде, Бог; а потому, несмотря на секуляризационные тенденции, в проектировании нового общественного порядка актуальным остается обращение к Христианству.

Однако прежде, чем мы перейдем к изложению религиозной проблематики в программах КЕН, необходимо кратко охарактеризовать период, предшествующий созданию Комиссии и реформаторские начинания, предпринятые этим первым польским министерством образования.

Школьные реформы в Польше до создания Комиссии национального просвещения

В начале — первой половине XVIII в. система образования в Польше находилась в плачевном состоянии: сеть приходской школы деградировала; школы католических монашеских орденов, в том числе и иезуитов, были крайне слабыми; Краковская академия переживала период упадка. Причины подобного положения вещей надо искать, в том числе, в слабой королевской власти, в ведущихся на территории Польши войнах, плохой финансовой ситуации государства в целом, а также в допущенных просчетах как во внутренней, так и во внешней политике. В эту эпоху «Речь Посполитая теряет последние крупинки своего былого значения в Европе»¹³.

Импульсом для попыток как-то исправить фатальное состояние польской системы образования стали реформационные тенденции в Европе эпохи Просвещения и в первую очередь — французские влияния. Первый шаг был сделан, когда Станислав Конарский открывает в 1740 г. в Варшаве высшую школу *Collegium Nobilium*, главной целью которой было воспитание «порядочного человека и хорошего гражданина». В основу воспита-

ния молодежи Конарский положил религиозные принципы и привитие таких добродетелей, как верность, послушание королю и ответственность за судьбы государства.

Инициированные Конарским реформы вынудили и другие католические ордена взяться за реорганизацию и исправление учебных планов в своих школах¹⁴. Это касается и иезуитов, которые уже и ранее «были сильно испуганы активностью их конкурентов в области образования [...]». Пытаясь дать отпор все более усиливающейся конкуренции со стороны школ пиаристов, иезуиты не могли и дальше бездействовать. А потому уже с конца XVII в. они начинают вводить какие-то, пусть и не очень заметные, изменения в своих учебных заведениях»¹⁵. Пассивность польских иезуитов окончательно была сломлена созданием новой сети школ театинов и пиаристов.

Во второй половине XVIII в. в Польше возникают также светские образовательные институции, воспитывающие в духе патриотизма и идеалов Просвещения. Первым подобного рода образовательным учреждением стала основанная королем Станиславом Августом Понятовским Рыцарская школа, дающая не только военно-инженерное, но и общее образование. При этом главный акцент делался на гражданское воспитание. Школа была призвана формировать «горячих патриотов и граждан, придерживающихся рационалистических нравственных принципов»¹⁶. Воспитание молодого поколения в новом духе было одним из приоритетов политики короля в области образования, и создание подобного рода школы было естественным выражением этих приоритетов.

Даже столь сильное для поляков потрясение, каким стал первый раздел Речи Посполитой в 1772 г., не свел на нет реформаторские устремления в сфере образования. Как король, так и причастные к реформам круги лишь консолидировали свои усилия по улучшению школьной системы, поскольку считали, что только воспитанное соответствующим образом молодое поколение поляков сможет отстаивать государственную независимость и улучшить экономическую ситуацию в стране. Для этого 14 октября 1773 г. создается высший орган, осуществляющий контроль над системой школ в Речи Посполитой — Комиссия национального просвещения. Ее учреждение именно в октябре 1773 г. было напрямую связано с упразднением ордена иезуитов: в ведение Комиссии перешла значительная часть собственности Общества Иисуса, которая и была использована на образовательные нужды.

Деятельность КЕН — создание в Польше системы школы в духе Просвещения

В деятельности КЕН можно выделить три периода. Первый охватывает 1773–1780 гг. В ведение Комиссии переходят школы Общества Иисуса, других монашеских орденов и конгрегаций, колонии Краковской академии¹⁷ и сеть приходских школ. В 1774–1776 гг. для всех школ за исключением академических разрабатываются новые учебные программы и методики преподавания. Создается Общество элементарных книг, задачей которого было обновление содержания и методов преподавания. В этот период Комиссия получает также полную финансовую независимость. В рамках второго периода (1780–1788 гг.) Общество элементарных книг разрабатывает и издает целый ряд новых школьных пособий. Самым большим достижением данного периода можно считать создание единой, иерархически организованной академической и школьной системы. Реформы затронули также Краковскую и Виленскую академии, в подчинение которых перешла система среднего школьного образования. Комиссией были разработаны программы обучения для всех типов средней школы, а также опубликованы основные юридические документы, регламентирующие деятельность учебных заведений. Третий период (1788–1794 гг.) можно охарактеризовать как период упадка, он приходится на последние годы существования Речи Посполитой и деятельности КЕН.

В соответствии с постановлениями сейма 1773–1775 гг., утвердившего I раздел Речи Посполитой¹⁸, первоначально в ведение КЕН переходили только средние школы и Академии; со временем сфера ее полномочий была расширена за счет системы приходской школы. В момент создания Комиссии в ее состав вошло восемь видных представителей польского Просвещения — «знатоков и приверженцев французской культуры Просвещения [...], с безукоризненной репутацией, готовых самоотверженно служить делу образования, в действенность которого они свято верили»¹⁹: Игнаций Массальский (Ignacy Massalski, 1727–1794), Август Сулковский (August Sułkowski, 1729–1786), Михал Понятовский (Michał Poniatowski, 1736–1794), Иоахим Хрептович (Joachim Chreptowicz, 1729–1812), Анджей Замойский (Andrzej Zamojski, 1716–1792), Адам Чарторыйский (Adam Czartoryski, 1734–1823), Антоний Понинский (Antoni Poniński,

1732–ок.1830) и Игнаций Потоцкий (Ignacy Potocki, 1750–1809)²⁰. Комиссия приступила к работе сразу после получения ею юридических полномочий. Перед ее членами стояла задача сначала познакомиться с общим состоянием системы школы в стране и подготовить основные документы для проведения реформ, в связи с чем Комиссия обратилась с просьбой к академическим и школьным кругам высказать свои пожелания. В ответ на это обращение было прислано несколько проектов, среди которых особое внимание привлекли разработки Франчишка Белиньского (Franciszek Bieliński, 1742–1809), Антония Поплавского (Antoni Popławski, 1739–1799), Игнация Потоцкого и Адама Чарторыского. Полученные предложения позволили Комиссии очертить круг необходимых реформ — единообразная и централизованная система обучения, польский язык как язык преподавания, разработка программ с практическим уклоном, наряду с преподаванием основ религии введение курсов этики (*nauka moralna*), воспитание в духе патриотизма. Уже в 1774 г. были опубликованы два циркуляра относительно организации системы преподавания в приходских и средних школах²¹. Масштабность работ связанных с подготовкой новых программ и учебников стала причиной создания в феврале 1775 г. Общества элементарных книг под руководством Игнация Потоцкого. Оно подчинялось Комиссии и было призвано координировать усилия по разработке новых учебных пособий и материалов. Свою деятельность Общество начало с собирания в единое целое разрозненных предписаний Комиссии и с подготовки программ преподавания для школ воеводств и поветов; и лишь после этого приступило к своему основному заданию, а именно к созданию «элементарных книг» или учебников²².

В состав Общества вошли знатоки передовых направлений философской и педагогической мысли той эпохи, которые хорошо ориентировались также и в школьной практике. Они приступили не только к подготовке новых учебников, но и к разработке соответствующих методик и новаторских концепций преподавания. К числу наиболее выдающихся деятелей Общества можно отнести бывших иезуитов Гжегожа Пирамовича, Яна Альбертранди (Jan Chrzyciel Albertrandy, 1731–1808), Гжегожа Княжевича (Grzegorz Książewicz, 1737–1804); пиаристов Антония Поплавского, Казимира Нарбутта (Kazimierz Narbutt, 1738–1807) и протестанта Христиана Пфлайдерера (Christian Pfeiderer, 1736–1821). На протяжении

всей деятельности Общества его персональный состав неоднократно менялся; но при этом — что хотелось бы особо подчеркнуть — в него всегда входили люди с большим педагогическим опытом, зачастую сторонники смелых реформаторских концепций²³.

Одной из главных задач КЕН было введение новых программ для средних школ. Уже в 1774 г. выпускается «Предписание для школ воеводств» (*Przepis na szkoły wojewódzkie*), в соответствии с которым в школах во всех классах вводились математика, естественные дисциплины и этика²⁴. Преподавание этики охватывало изучение естественного права, экономики и политики. Подобная тематическая широта данной дисциплины предполагала, что, как и во Франции, не религия, но именно этика была призвана стать тем предметом, на который возлагались основные функции воспитания²⁵; именно она была призвана формировать у молодого поколения гражданские и патриотические чувства. Предложенная система преподавания была нацелена на подготовку учеников к надлежащему исполнению их обязанностей по отношению к народу и государству, а также и в повседневной жизни. Комиссия исходила из убеждения, что воспитанная таким образом молодежь сможет повлиять на улучшение экономической ситуации в стране. Для реализации данной цели в школе вводились такие предметы, как математика, физика, ботаника, основы земледелия и огородничества, современные языки и основы гигиены. Гораздо больше внимания стало уделяться и физическому воспитанию. Процесс преподавания был обогащен новыми методиками, учителя стали широко использовать наглядные методы обучения: так, на уроках геометрии ученики могли проводить измерения на местности; на занятиях по ремеслам — изучать на практике работу отдельных механизмов. Одним из значимых успехов КЕН было динамичное развитие средней школы. К несомненным достижениям стоит отнести и реформу Краковской и Виленской академий (1780). Было изменено не только название учебных заведений — соответственно, Главная коронная школа (*Szkoła Główna Koronna*) и Главная литовская школа (*Szkoła Główna Litewska*), но и проведена основательная реформа в соответствии с образовательными идеалами Просвещения.

Комиссия была заинтересована также в реорганизации системы приходской школы, однако скудость финансовых средств позволила лишь в общих чертах наметить программу преподавания и приспособить ее к нуж-

дам крестьянского сословия. Программа преподавания была сформулирована в опубликованном в 1783 г. «Уставе Комиссии национального просвещения» (*Ustawy Komisji Edukacji Narodowej*) и включала только основы религии, чтения, письма, элементов землемерного дела, общие сведения относительно земледелия, огородничества и разведения животных²⁶. Достигнутый Комиссией в этой области успех можно считать половинчатым: скудость финансовых средств не позволила расширить и развить этот тип школы в Речи Посполитой.

Опубликованный в 1783 г. «Устав» завершил десятилетний период поисков соответствующих форм устройства школьной системы и окончательно закрепил те принципы деятельности, которыми до этого руководствовалась Комиссия. В I Речи Посполитой как на этнических польских землях Короны, так и на территории Литвы КЕН руководила централизованной системой школ, организованных по иерархическому принципу²⁷.

Этика и основы религии в программах КЕН

Теоретически Комиссия национального просвещения рассматривала религиозное воспитание лишь в качестве элемента воспитания нравственного; на практике же в различных своих постановлениях акцентировала приоритетную роль религии в деле формирования добродетельного человека и хорошего гражданина. Это заметно уже в принятом в 1777 г. документе для авторов элементарных учебников «Соотношение и порядок различных наук в воеводских школах [...]» (*Układ nauk i porządku między niemi w szkołach wojewódzkich dla piszących książki elementarne*), который был включен в состав опубликованного в 1775 г. «Объявления Комиссии национального просвещения относительно создания элементарных книг для воеводских школ» (*Obwieszczenie od Komisji Edukacji Narodowej względem napisania książek elementarnych do szkół wojewódzkich*). Основы христианской религии стоят в этих документах на первом месте; с двух до трех классов был увеличен и срок преподавания данного предмета²⁸. Гжегож Пирамович в своих «Заметках о новом укладе публичного обучения» (*Uwagi o nowym instrukcji publicznej układzie*) 1776 г. обращал особое внимание на роль религии в процессе формирования молодого человека. Он писал: «Христианское учение должно выступать в качестве основы и освящать собой обязанности

человека и обязанности гражданина»; «основы религии должны быть во главе всех прочих наук [...]. Польская молодежь будет их осваивать на протяжении всего 7-летнего обучения в школах»²⁹.

Анализ документов КЕН позволяет утверждать, что Комиссия руководствовалась наилучшими побуждениями относительно преподавания основ религии; это заметно хотя бы по тому, сколь удачно определяется роль религии в процессе воспитания или как акцентируется необходимость соблюдать обязательные религиозные практики³⁰. В «Уставе» говорилось: «Религия и истинное благочестие являются основой христианской жизни и выражением всех добродетелей, выступая, тем самым, в качестве ключевого элемента образования. Необходимо их заблаговременно прививать молодым, вложить в их умы и сердца, наставлять их на истинный путь счастья как в этой жизни, так и в жизни вечной, защищать от всех возможных непристойностей и ошибок»³¹. Вычитывая из документов КЕН положение о значимости основ христианской религии, необходимо, тем не менее, учитывать тот факт, что уже из примечаний к разделу о порядке обучения «Устава» вытекает вывод о приоритетности светской этики. Эта этика понималась в физиократическом, предложенном рационалистической школой естественного права ключе, формулировалась в духе индивидуального и общественного утилитаризма и была сопряжена с гражданским и патриотическим воспитанием.

Программу преподавания основ христианской религии характеризовали присущие эпохе Просвещения антидоктринальность и назидательность. Это заметно уже в инструкциях для учителей: «Учителя, преподающие основы религии, обязательно должны обращать внимание на то, чтобы изложение было ясным, простым и упорядоченным; избегать утонченных и непригодных как для веры, так и для нравов экскурсов в предмет; должны выказывать глубокое благочестие, не вступающее в противоречие с выполнением основных обязанностей человека и христианина»³². Основы религии преподавались капелланом; обучение начиналось с катехизиса, для учеников старших классов он читал в костеле «проповеди или христианские поучения». Помимо капеллана, за исполнением религиозных практик вне школы (в бурсах и пансионах) отвечали все школьные учителя и воспитатели.

Роль данной дисциплины сводилась, по сути, к усилению моральной мотивации, поскольку религия призвана была стать «самым сильным и

священным побудительным мотивом [...] всех человеческих и гражданских добродетелей»³³. Эта идея акцентируется в предисловии к «Уставу»: сама Комиссии национального просвещения создавалась с той целью, чтобы воспитать молодежь «самым тщательным образом в вере, чистых нравах, в любви к Отечеству, в знании законов и наиболее пригодных для общества науках»³⁴.

К пониманию основ религии как автономной дисциплины стали возвращаться в период Четырехлетнего Сейма (1788–1792), когда все чаще раздавались голоса о необходимости религиозного воспитания молодежи. Это было связано с гонениями на Церковь в эпоху Французской революции, что было одним из выражений просветительской борьбы с религией как таковой, и с Тарговицкой конфедерацией³⁵, одним из постулатов которой было усиление религиозного рвения верующих.

* * *

Все теоретики образования КЕН, которые обращались к вопросу нравственного воспитания, искали новых путей его реализации, создавая как практические рекомендации, так и специализированные учебники для данного предмета. Одним из самых авторитетных авторов был Антоний Поплавский³⁶. Анализ его учебника³⁷, а также основательного методического пособия для педагогов «Обязанности учителя» Гжегожа Пирамовича³⁸ показывает, что в обоих случаях речь шла об органичном сочетании воспитания религиозного с нравственным, о выходе за пределы свойственного сознанию ребенка естественного утилитаризма, когда личный интерес выступает главной мерой нравственности поступка. Стоит признать, что в учебниках Поплавского редко встречается слово «Бог»; но, несмотря на это, они исходят из целостного понимания нравственности, которая зависит от воли Бога — Творца человеческой природы. Священник Поплавский разработал целый ряд практических рекомендаций, в частности: приучать детей к добродетели как можно в более раннем возрасте; давать детям хороший пример, поскольку они усваивают все путем подражания: дети делают то, что видят и думают то, что слышат; хвалить и порицать, но справедливо и правильно; избегать поводов к совершению дурных поступков. Нравственное образование, по мысли Поплавского, необходимо

сочетать с практическим наставлением: изучение добродетелей стоит начинать с непосредственного опыта их стяжания; демонстрировать детям проявление добродетелей в других людях, но делать это деликатно; и лишь в конце переходить к теории или излагать основные моральные принципы³⁹.

Советы Поплавского относительно нравственного образования дополняются разделом об основах христианского образования, где он обосновывает связь нравственности с религией и предлагает способ практического проведения занятий по этому предмету. Освоение основ религии начинается с устного наставления (катехизис); с четвертого класса обучения на смену катехизису приходит церковное поучение — проповеди, посвященные отдельным нравственным проблемам. Данные наставления должны быть просты и понятны по содержанию, призваны побуждать ребенка к нравственно положительным поступкам, к исправлению жизни.

Руководитель Общества элементарных книг Игнаций Потоцкий в своем инаугурационном выступлении перед началом работы этого столь важного для деятельности КЕН органа назвал изучение основ религии в качестве интегрального элемента воспитательной программы Комиссии и сформулировал постулат воспитания ребенка «как христианина, как личности, как гражданина»⁴⁰. Обращение одновременно к трем сферам развития — религиозной, личностной и социальной свидетельствует о заботе о всестороннем развитии молодого человека. Такого же мнения придерживался и Станислав Конарский, считавший, что в процессе воспитания все зависит от религии; а потому в школах пиаристов изучение основ христианской религии стояло на первом месте, светская же этика играла роль вспомогательной дисциплины⁴¹.

Некоторое удивление вызывает тот факт, что, несмотря на высокую оценку роли религиозного воспитания, КЕН не разработала самостоятельного учебника для преподавания основ христианской религии. Историки объясняют это организационными причинами. Общество элементарных книг вело мелочные и продолжительные дискуссии относительно формы и содержания учебников, а потому они выходили из печати с большой задержкой. Тем не менее, удалось опубликовать краткий катехизис авторства пиариста Онуфрия Копчинского (Onufry Kopczyński, 1735–1817), который был составным элементом изданного в 1785 г. 4-частного букваря для приходских школ. Через год Копчинский опубликовал «Свод христианского и

нравственного учения» (*Zbiór nauki chrześcijańskiej i obyczajowej*), в котором гармонично сочеталось изложение христианского вероучения и основ нравственности. «Свод» многократно переиздавался вплоть до 1858 г.

Подведем итоги. Основное внимание в воспитательной политике созданных под эгидой Комиссии школ отводилось именно этике, которая базировалась на оперирующем утилитаристской аргументацией физиократизме. Если в церковных школах нравственное воспитание сочеталось с воспитанием религиозным, и именно последнее выступало основой для нравственной формации ребенка, то в школах КЕН утилитаристский подход выступал в качестве убедительного — особенно для детей — мотива нравственного поведения.

В контексте размышлений о религиозном образовании и его месте в программах КЕН можно сделать далеко идущий вывод о том, что процесс секуляризации, постепенной маргинализации христианского образования в пользу светской этики, начало которому было положено реформами Комиссии национального просвещения, продолжался и в последующие столетия. Эта тенденция заметна и в современной системе образования, несмотря на то, что в школьных программах формально присутствует изучение основ христианской религии.

Перевод с польского М.А. Корзо

¹ К. MROZOWSKA, *By Polaków zrobić obywatelami*, Kraków, 1993, s. 1.

² В числе наиболее значимых можно отметить следующие исследования: А. ЖОВЕРТ, *Komisja Edukacji Narodowej w Polsce (1773–1794). Jej dzieło wychowania obywatelskiego*, przelożyła i uzupełniła M. Chamcówna, Wrocław, 1979; I. SZYBIK, *Szkolnictwo Komisji Edukacji Narodowej w Wielkim Księstwie Litewskim*, Wrocław, 1973; К. MROZOWSKA, *Funkcjonowanie systemu szkolnego Komisji Edukacji Narodowej na terenie Korony w latach 1783–1794*, Wrocław, 1985. Внимания заслуживает и целый ряд научно-популярных изданий: R. DUTKOVA, *Komisja Edukacji Narodowej. Zarys działalności. Wybór materiałów źródłowych*, Wrocław, 1973; К. MROZOWSKA, *Komisja Edukacji Narodowej 1773–1794*, Warszawa-Kraków, 1973.

³ S. LIPKO, *Nauczanie geografii w okresie Komisji Edukacji Narodowej*, Warszawa, 1973; J. POPŁATEK, *Komisja Edukacji Narodowej. Udział byłych jezuitów w pracach Komisji Edukacji Narodowej*, uzupełnił L. Grzebień, do druku przygotował J. Paszenda, Kraków, 1973.

⁴ Польский пиарист, политический мыслитель, реформатор польской школьной системы, автор сочинения «О skutecznym rad sposobie», в котором рассуждает о путях реформирования Речи Посполитой. См.: *Stanisław Konarski – pedagog, polityk, filozof: Mowa o potrzebie kształtowania*

od najmłodszych lat uczciwego człowieka i dobrego obywatela, Materiały z konferencji naukowej pod red. J. Ziętarskiej, Warszawa, 2001. Фрагменты монографии доступны на Google Books.

⁵ Иезуит, писатель, выдающийся педагог, пропагандист идей КЕН, автор школьных программ и учебников Комиссии, в том числе известного сочинения «Обязанности учителя» (*Powinności nauczyciela*). См.: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, opracował L. GRZEBIEŃ, Kraków, 1996. Энциклопедия доступна: <http://jezuici.krakow.pl/bibl/encdb.htm>.

⁶ В 70-х годах XX в. была опубликована библиография КЕН: *Komisja Edukacji Narodowej. Bibliografia przedmiotowa*, praca zbiorowa pod red. J. Staszewskiego, Wrocław, 1979.

⁷ В. SUCHODOLSKI, *Komisja Edukacji Narodowej na tle roli oświaty w dziejowym rozwoju Polski*, Warszawa, 1972.

⁸ I Речь Посполитая или Речь Посполитая Двух Народов (названия взаимозаменяемы) – официальное название польского государства в 1569–1795 гг. Ряд исследователей считает, что данное название государства применимо для всего периода с середины XV в. (с 1454 г.) вплоть до ликвидации польской государственности в результате третьего раздела. По Люблинской унии (1569 г.) Великое Княжество Литовское объединилось с Польским Королевством. Так возникла Речь Посполитая Двух Народов, состоящая в административном отношении из двух частей: земель Короны (в состав которых входила Украина) и Литвы (куда входила Белоруссия). II Речь Посполитая существовала в 1918–1939 гг. После окончания Первой мировой войны и через 123 года после разделов возродилась независимая Польша. III Речь Посполитая – 29 декабря 1989 г. решением сейма было восстановлено название государства – Республика Польша (см.: J. BARDACH, B. LEŚNODORSKI, M. PIETRZAK, *Historia ustroju i prawa polskiego*, Warszawa, 1994; см. также: S. ARNALD, W. KURKIEWICZ, A. TATOMIR, W. ŻURAWSKI, *Dzieje świata. Chronologiczny przegląd ważniejszych wydarzeń*, Warszawa, 1996). В 1945–1952 гг. на международной арене государство называлось Республика Польша, а название Народная Польша носило пропагандистский характер; с 1952 по 1989 гг. официальным самоназванием государства было Польская Народная Республика.

⁹ J. SIEMNIEWSKI, *Stanowisko Komisji edukacyjnej w kwestii religijnego wychowania młodzieży*, w *Epoka wielkiej reformy. Studja i materiały do dziejów oświaty w Polsce 18 wieku*, red. S. ŁEMPICKI, Lwów, 1923.

¹⁰ S. TYNC, *Nauka moralna w szkołach Komisji Edukacji Narodowej*, Kraków, 1922 (раздел IX, ss. 261–264).

¹¹ R. STĘPIEŃ, *Z dziejów szkolnictwa pijarskiego w czasach Komisji Edukacji Narodowej*, Wrocław, 1996; S. JANECZEK, *Ideaty wychowawcze w szkołach Komisji Edukacji Narodowej – między «nauką moralną» a «nauką chrześcijańską»*, w *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, red. M. HANUSIEWICZ-LAVALLÉE, Warszawa, 2009.

¹² Ср.: JANECZEK, *Ideaty wychowawcze*, s. 293.

¹³ W. KONOPCZYŃSKI, *Dzieje Polski nowożytnej*, Warszawa, 1999, s. 557. Состояние системы образования того периода наиболее полно охарактеризовано в: H. KOŁŁATAJ, *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750–1764)*, oprac. J. HULEWICZ, Wrocław, 1953.

¹⁴ Если в 1700 г. в I Речи Посполитой было в общей сложности 59 коллегий монашеских орденов, то на рубеже 1772–1773 гг. их число достигает 106. Наряду с иезуитами и пиариста-

ми, коллегии открывали театинцы, василиане, Орден коммунистов (S. LIТАК, *Historia wychowania. Do wielkiej rewolucji francuskiej*, t. 1, Kraków, 2004, s. 147).

¹⁵ L. GRZEBIЕŃ, *Czy Stanisław Konarski był natchnieniem dla jezuitów w reformie szkolnictwa w XVIII wieku*, w «Analecta», z. 2, 2001, s. 59. Как считает Л. Гжебень, «иезуитам удалось использовать начинания отца Конарского самым лучшим и самым эффективным образом, на который они только были способны» (Там же, s. 63).

¹⁶ LIТАК, *Historia wychowania*, s. 211. По примеру Рыцарской Школы создавались так же и частные школы, например, по инициативе Кароля Радзивилла в Несвиже (S. WOŁOSZYN, *Kultura umysłowa i reformy szkolne w epoce oświecenia*, w *Pedagogika*, red. Z. KWIECІŃSKI, B. ŚLIWERSKI, t. 1, Warszawa, 2006, s. 126).

¹⁷ Академическая колония (*kolonia akademicka*) – одно из определений средней школы в эпоху I Речи Посполитой. Колонии создавались или непосредственно Краковской Академией, или по инициативе других фундаторов, но и во втором случае ядро преподавательских кадров состояло преимущественно из выпускников Академии, что и определяло зависимость этих школ от Академии (*Примеч. пер.*).

¹⁸ Чрезвычайный сейм заседал с перерывами с апреля 1773 до апреля 1775 г. Постановлениями сейма был утвержден первый раздел Польши, в соответствии с которым часть территории I Речи Посполитой отошла к России, Пруссии и Австрии (1772). Создавался также Постоянный Совет (Rada Nieustająca) – первое в Польше правительство, в состав которого вошли король, 18 сенаторов и 18 послов (KONOPCZYŃSKI, *Dzieje Polski nowożytnej*, ss. 637–638).

¹⁹ S. КОТ, *Komisja Edukacji Narodowej 1773–1794*, Kraków, 1923, s. 15; LIТАК, *Historia wychowania*, s. 213.

²⁰ Первых двух членов Комиссии современники обвиняли в чрезмерной алчности и в том, что они ставят личные материальные интересы выше интересов институции. Массальский, будучи сторонником физиократизма, осуществлял функции опеки над приходскими школами, предназначенными для крестьянских детей; Сулковский много внимания уделял школам на территории Великой Польши. Но оба не отдавали себе отчета в масштабности всего проекта (КОТ, *Komisja Edukacji Narodowej 1773–1794*, ss. 15–16; MROZOWSKA, *Komisja Edukacji Narodowej 1773–1794*, ss. 9–10).

²¹ DUTKOVA, *Komisja Edukacji Narodowej*, ss. 20–21.

²² КОТ, *Historia wychowania*, т. II, Warszawa, 1996, s. 77.

²³ Назовем хотя бы таких деятелей Общества, как Гуго Коллонтай (Hugo Kołłątaj, 1750–1812), Ян Снядецкий (Jan Śniadecki, 1756–1830), Михал Хубе (Michał Hube, 1775–1840), Феликс Орачевский (Feliks Oraczewski, 1739–1799), Юлиан Урсын Немцевич (Julian Ursyn Niemcewicz, 1757–1841). «Персональный состав Общества на начальном этапе его существования, – как считает Р. Дуткова, – красноречиво свидетельствовал об отсутствии в Польше профессиональных светских педагогов. Одновременно с этим он продемонстрировал, что нарастающие с середины столетия перемены в школьной практике иезуитов и пиаристов позволили отдельным представителям данных конгрегаций занять лидирующие позиции в области просвещения в эпоху деятельности Комиссии» (DUTKOVA, *Komisja Edukacji Narodowej*, s. 23).

²⁴ *Przepis Komisji Edukacji Narodowej na szkoły wojewódzkie*, w *Ustawodawstwo szkolne za czasów Komisji Edukacji Narodowej*, zebrał i zaopatrzył wstępem krytycznym oraz przypisami J. LEWICKI, Kraków, 1925, s. 26.

²⁵ ЛИТАК, *Historia wychowania*, s. 216.

²⁶ *Ustawy Komisji Edukacji Narodowej dla stanu akademickiego i szkół Rzeczypospolitej przepisane w Warszawie roku 1783*, Lwów, 1917.

²⁷ Главной коронной школе на территории Короны подчинялись школы воеводств (т.н. *szkoła wydziałowa*), этим школам – школы отдельных поветов (т.н. *szkoła podwydziałowa*), а последним – приходские школы. Аналогичная структура существовала и в Литве.

²⁸ «Устав», правда, вернется к двухлетнему курсу основ религии; но это не свидетельствует о том, что данная дисциплина не рассматривалась в качестве ключевой составляющей системы образования (JANECZEK, *Idealy wychowawcze w szkołach Komisji Edukacji Narodowej*, s. 312). В данном случае мы используем понятие «класс», а не «год обучения», поскольку в школах поветов (*szkołach podwydziałowych*) один класс соответствовал двум годам обучения (3 класса = 6 лет обучения), а в школах воеводств (*szkołach wydziałowych*) обучение продолжалось 7 лет в 6 классах (последний класс=2 года).

²⁹ G. PIRAMOWICZ, *Uwagi o nowym instrukcji publicznej ukladzie przez Komisję Edukacji Narodowej uczynionym, ku objaśnieniu chcących o nim wiedzieć i sądzić*, w DUTKOWA, *Komisja Edukacji Narodowej*, s. 216.

³⁰ СИЕМНIEWSKI, *Stanowisko Komisji edukacyjnej*, ss. 17–18; ТУНС, *Nauka moralna w szkołach Komisji edukacyjnej, Narodowej*, s. 262.

³¹ *Ustawy Komisji Edukacji Narodowej dla stanu akademickiego i szkół Rzeczypospolitej*, rozdz. XI, s. 78.

³² Цит. по: *Ustawodawstwo szkolne za czasów KEN. Rozporządzenia, ustawy pedagogiczne i organizacyjne (1773–1793)*, wyd. J. LEWICKI, Kraków, 1925, s. 274.

³³ Там же, s. 275.

³⁴ Цит. по: *Komisja Edukacji Narodowej (pisma Komisji i o Komisji). Wybór źródeł*, wyd. S. Тунс, Wrocław, 1954, s. 571.

³⁵ Тарговицкая конфедерация (1792) – вооруженное выступление республикански настроенных представителей польской знати (магнатерии) против введения провозглашенного Конституцией 3 мая 1791 г. режима конституционной монархии и за возвращение старого политического устройства Речи Посполитой (*прим. переводчика*).

³⁶ Польский пиарист, представитель физиократизма, педагог, политический мыслитель, член Общества элементарных книг. О взглядах Антония Поплавского см.: R. HORYŃ, *Problematyka etyczna i moralna w pismach Antoniego Popławskiego (1739–1799), pijara, członka Komisji Edukacji Narodowej*, Wrocław, 2009 (кандидатская диссертация). Монография доступна в электронной библиотеке «Dolnośląska Biblioteka Cyfrowa» (www.dbc.wroc.pl).

³⁷ *Moralna nauka dla szkół narodowych na pierwszą i drugą klasę*, Warszawa, 1778; *Moralna nauka dla szkół narodowych na trzecią klasę*, Kraków, 1787; *Przypisy do moralnej nauki na klasę I i II*, Warszawa, 1779.

³⁸ G. PIRAMOWICZ, *Powinności nauczyciela, mianowicie zaś w szkołach parafialnych i sposoby ich dopełniania*, Warszawa, 1787.

³⁹ См.: M. WĘGLEWICZ, J.A. Komeńskiego «*Didactica magna*» i system szkolny Komisji Edukacji Narodowej. *Studium porównawcze*, Warszawa, 1927, s. 113.

⁴⁰ *Protokoły posiedzeń Towarzystwa do Ksiąg Elementarnych 1775–1792*, wyd. T. WIERZBOWSKI, Warszawa, 1908, s. 3.

⁴¹ См.: S. KONARSKI, *O religii poczciwych ludzi*, Kraków, 1887; STĘPIEŃ, *Z dziejów szkolnictwa pijarskiego*, ss. 36–40.

Введение

В кругу историков культуры принято считать, что проникновение западной культуры в восточном направлении совпадало с ареалом распространения школ иезуитов; наиболее же значительной в этом отношении была Виленская академия, чье влияние простиралось не только на литовские и польские земли, но было ощутимо также в Латвии и Белоруссии. Академия переживала периоды расцвета и упадка, но всегда сохраняла связи с Западом, откуда и черпала живительные силы, сокращая культурную дистанцию между странами Восточной Европы и Западом. Академии втóрили и другие коллегии и школы иезуитов на восточных рубежах Польши.

С 1756 г. на территории Речи Посполитой Двух народов существовало четыре провинции Общества Иисуса: литовская, мазовецкая, великопольская и малопольская. В момент упразднения Общества в 1773 г. оно насчитывало 2330 человек, в том числе 1174 священника. Деятельность иезуитов была наиболее активной на восточных рубежах государства, где ощущалась значительная нехватка школ: здесь постоянно действовали 25 средних школ, в наиболее крупных из них читались курсы философии и теологии, рассчитанные как на клириков иезуитов, так и на светских студентов.

Перемены в школьной системе иезуитов в XVIII веке

Уже в начале XVIII в. в школах ввели преподавание французского и немецкого языков. Позднее в Варшаве, Вильно, Полоцке и других городах появились двухлетние курсы математики для будущих профессоров и учителей; с 50-х годов подготовка профессорских кадров для этих дисциплин осуществлялась в учебных заведениях Праги, Парижа, Вены и Рима. Такие видные представители естественных наук, как Томаш Жебровский

(Tomasz Żebrowski, 1714–1758), Мартин Почобут (Marcin Poczubut, 1728–1810), Юзеф Рогалинский (Józef Rogaliński, 1728–1802), Анджей Гавронский (Andrzej Gawroński, 1740–1813), Томаш Секежинский (Tomasz Siekierzyński, 1720–ок.1777) и Себастьян Сераковский (Sebastian Sierakowski, 1743–1824), получив образование на Западе, создают впоследствии в Вильно, Познани и Львове значительные научные центры с астрономическими обсерваториями, физическими кабинетами и специально подобранными библиотеками. Вильно специализировалось в области астрономии, Познань — в экспериментальной физике, а Львов — в военном искусстве. На эти учебные центры равнялись и остальные образовательные учреждения Общества.

Важным фактором реформ школьной системы иезуитов стало соперничество Общества с другими католическими орденами, вовлеченными в Польше в сферу образования. Концепцию «творческого соперничества» сформулировал в 1752 г. генерал Общества Игнацио Висконти (Ignazio Visconti, 1682–1755). Он отмечал, что в прошлом школы иезуитов обладали правами монополии, что вынуждало родителей отдавать своих сыновей в учебные заведения именно этого ордена. Ситуация меняется в XVIII в., когда открываются новые — не принадлежащие иезуитам — школы, а родители получают возможность сравнивать и выбирать. В связи с этим генерал сформулировал постулат — сохранить высокий уровень образования в учебных заведениях Общества, что стало бы лучшим способом конкуренции: «Надо стремиться к тому, чтобы наши учителя были не просто хорошими, но самыми лучшими, лучше всех остальных. Если мы сами будем в этом глубоко уверены, тогда и наши гимназии будут пользоваться успехом и посещаемостью и нам не придется бояться, что ученики перейдут в другие школы»¹.

Одной из привлекательных сторон школ иезуитов были существовавшие при них бурсы для бедных (*bursae pauperum*), которые предназначались (хотя и не исключительно) для бедной, преимущественно мещанского происхождения молодежи, обучавшейся пению и музыке. Воспитанники бурс участвовали в выступлениях в костелах, в школах и на городских площадях, внося важный вклад в оживление массовой городской культуры. В середине XVIII в. создаются т.н. коллегии для знати (*Collegia nobilium*): во Львове (1749), в Вильно (1751), Остроге (1751), Варшаве (1752), Люблине (1753) и Познани (1754).

Польский король Станислав Август Понятовский считал, что иезуиты очнулись только после выступления пиариста Станислава Конарского (Stanisław Konarski, 1700–1773) и «стали кардинальным образом менять методы преподавания. Вместо нелепых занятий, внушавших воспитанникам отвращение к учению на всю жизнь, появились прекрасная латынь, история, география, математика, изысканное польское красноречие. Не прошло и двух лет, как школы иезуитов значительно опередили по уровню школы пиаристов. У последних был один только Конарский, у иезуитов же в тишине их монастырей скрывалось много образованных людей, которые, спокойно постигая науки и формируя свои умы и таланты, достигали уровня более высокого, чем уровень самого Конарского [...]. Многие из них оказались впоследствии в числе лучших профессоров кадетских корпусов Варшавы и Вильно. Иезуиты-математики, рассеянные в разных уголках страны по коллегиям ордена, дали образование землемерам, способствуя тем самым разрешению многих земельных судебных тяжб. Иезуиты взялись также за воплощение плана, который был королю особенно по сердцу — за составление атласа Польши»².

В литовской провинции Общества ведущую роль в школьной системе играла Виленская академия. С 1752 г. там ввели преподавание высшей математики и направили в Рим план создания астрономической обсерватории, которая была призвана увенчать достижения в области физических наук. Обсерватория была возведена в 1753 г. Томашем Жебровским на средства Эльжбеты Огинской-Пузыны, а возглавлял ее до 1773 г. и после упразднения Общества Мартин Почобут. В 1763 г. в рамках т.н. *Collegium medicum* был введен курс медицинских наук, который вел итальянец Стефано Бизио (Stefano Visio, 1724–1790).

После упразднения Общества Иисуса Виленская академия перешла в подчинение Комиссии национального просвещения, хотя там по-прежнему преподавали бывшие иезуиты. В 1783 г. Академию переименовали в Главную школу Великого Княжества Литовского; но и после этого иезуитам удалось сохранить свои преподавательские должности. С Академией был неразрывно связан выдающийся астроном и физик Мартин Почобут — член Королевской Академии наук в Лондоне (с 1769 г.), член-корреспондент Французской Королевской академии (с 1776 г.), действительный член Общества Друзей Науки в Варшаве (с 1801 г.) и инициатор

создания Академии наук в Вильно. Занимая в 1780–1799 гг. пост ректора Главной литовской школы, Почобут проводит реформу учебного заведения, а в 1807 г. передает руководство астрономической обсерваторией Яну Снядецкому (Jan Śniadecki, 1756–1830).

В польской провинции Общества Иисуса продолжала работать Львовская академия, основанная еще в 1758 г. и утвержденная 24 марта 1759 г. буллой папы Климента XIII. Одним из первых степень доктора наук в стенах Академии получил польский поэт Франчишек Карпинский (Franciszek Karpiński, 1741–1825). Помимо гуманитарных предметов, философии и теологии в Академии преподавались астрономия и архитектура³.

Упразднение ордена иезуитов

В 1773 г. бреве папы Климента XIV *Dominus ac Redemptor* Общество Иисуса было упразднено. В католических странах была ликвидирована густая сеть орденских школ, воспитательных учреждений и центров религиозного культа; замену им быстро найти не удалось. В Речи Посполитой Двух Народов к этому времени уже оценили должным образом воспитательную роль школы, а потому на руинах Общества удалось создать Комиссию национального просвещения — подчиненное Сейму общегосударственное учреждение, в ведение которого перешел человеческий потенциал и материальные ресурсы ордена иезуитов. Но и она просуществовала недолго, пока этому благоприятствовали политические условия. Иезуиты сыграли решающую роль и в созданном для подготовки школьных учебников Обществе элементарных книг: из 22 педагогов, вовлеченных в работу Комиссии на протяжении всего периода ее существования, 10 иезуитов вошло в состав Общества, а самые большие заслуги выпали на долю секретаря Общества Гжегожа Пирамовича (Grzegorz Piramowicz, 1735–1801). После 1781 г. из 20 генеральных визитаторов школ 11 составляли иезуиты. Несколько иезуитов работало в Библиотеке Залуских⁴ и в Семинарии для учителей в Вильно. В общей сложности в более чем 50 школах воеводств и поветов работало в качестве учителей, визитаторов или школьных проповедников по крайней мере 445 бывших иезуитов⁵.

После первого раздела Польши в 1772 г. и упразднения Общества Иисуса в 1773 г. судьбы отдельных школ иезуитов сложились по-разному.

Король Пруссии Фридрих II временно сохранил школы ордена. В письме к Вольтеру от 10 декабря 1773 г. он писал о мотивах своего решения: «Я сохранил [школы] принимая во внимание исключительно благо образования». Впоследствии Фридрих II реорганизовал учебные заведения иезуитов в т.н. *Institutum Litterarium Regium*. Структуры ордена были сохранены только на территории Силезии и Вармии, но перешли в подчинение государственной власти. На отошедших к Австрии территориях после первого раздела Польши и упразднения Общества Иисуса иезуиты продолжали работать в своих школах вплоть до 80-х годов XVIII в., когда были созданы реальные училища и иезуитов стали заменять немецкими светскими учителями⁶.

Упразднение Общества на отошедших к России землях

Сразу после первого раздела Польши Екатерина II издала 14/25 декабря 1772 г. указ, запрещающий обнародовать какие-либо церковные постановления, буллы и пастырские послания без ее на то позволения (*placetum regium*). В 1773 г. всем подданным было предписано принести присягу на верность российским властям, а после кассационной буллы Климента XIV Екатерина II по договоренности с королем Пруссии Фридрихом II решает сохранить орден иезуитов в своем государстве. Главным мотивом такого решения были школы иезуитов, но также и желание пойти наперекор решению папы. Предвидя оглашение в Польше буллы об упразднении ордена в начале ноября 1773 г., вице-провинциал мазовецкой провинции Казимир Соболевский (Kazimierz Sobolewski, 1719–1791) назначает 25 октября ректора коллегии в Полоцке Станислава Черневича (Stanisław Czerniewicz, 1728–1785) вице-провинциалом на отошедших к России территориях.

После упразднения Общества Иисуса в Речи Посполитой Черневич призывает иезуитов продолжить свою работу; одновременно с этим он обращается к Екатерине II с просьбой ликвидировать орден в соответствии с волей папы. После этого Черневич отправляется в сопровождении астронома Габриэля Ленкевича (Gabriel Lenkiewicz, 1722–1798) и проповедника Юзефа Катенбринга (Józef Katenbring, 1730–ок.1805) в Петербург, где в присутствии генерал-губернатора Захара Григорьевича Чернышева от имени всего латинского духовенства приносит присягу на верность. После не

увенчавшихся успехом попыток добиться согласия царицы на упразднение ордена, Чернышев объявляет иезуитам в начале января 1774 г. волю императрицы, чтобы они, как и прежде, руководствовались своим Уставом и сохраняли организационные структуры Общества, а также — что было для Екатерины II самым важным — продолжали свою работу в школах⁷.

С 1776 г. в орден стали принимать бывших иезуитов из литовской и мазовецкой провинций, а позднее и из других стран. В эти трудные для иезуитов времена исполнителем царской воли стал Станислав Богуш-Сестрэнцевич (Stanisław Bohusz Siestrzencewicz, 1731–1826), на которого с 1773 г. были возложены обязанности виленского викарного епископа на территории Белоруссии⁸. Именно он по воле императрицы рукоположил 16 ноября 1776 г. 20 иезуитов. Благодаря искусной аргументации Сестрэнцевич добился от Римской курии юрисдикции на 3 года над всеми католическими орденами на территории России (декрет от 9 августа 1778 г.) и в силу возложенных на него властных полномочий одобрил в 1779 г. указ императрицы, позволявший иезуитам открыть свой новициат. Действия Сестрэнцевича вызвали резкий протест со стороны папской власти. Соответствующий указ Сената от 28 января 1782 г. урегулировал статус Католической Церкви в России, поставив ее в еще бóльшую зависимость от государства. Уступая натиску Екатерины II, папа наделил апостольского нунция Джованни Андреа Аркетти (Giovanni Andrea Archetti, 1731–1805) полномочиями на учреждение Могилевской архиепископии (акт от 21 декабря 1783 г.) и узаконил Сестрэнцевича на кафедре архиепископа.

Пытаясь добиться бóльшей независимости ордена от епископа Сестрэнцевича, иезуиты с согласия императрицы создали в 1782 г. первую Генеральную конгрегацию ордена, на которой Станислав Черневич был избран пожизненным генеральным викарием; а после его смерти в 1785 г. — вторую Генеральную конгрегацию, избрав на эту должность Габриэля Ленкевича.

Трудное десятилетие 1773–1782

После первого раздела Польши в 1772 г. и упразднения Общества Иисуса в 1773 г. на отошедших к России территориях оказались три коллегии (Орша, Полоцк, Витебск), две резиденции ордена со школами из мазовец-

кой провинции (Могилев, Мстислав) и одна коллегия из литовской провинции (Динабург, соврем. Даугавпилс). В общей сложности там работал 201 иезуит, в том числе 97 священников.

Иезуиты прекрасно понимали, что их школы были главной причиной сохранения ордена в Российской империи. Наиболее влиятельные российские сановники, осуществлявшие власть на присоединенных территориях, проявляли живейший интерес к иезуитским школам, поскольку они были единственными публичными школами в Белоруссии. Во время своего посещения Могилева в октябре 1774 г. Захар Чернышев совершенно недвусмысленно высказал Сестренцевичу свое мнение о иезуитах. Генерал-губернатор настаивал на как можно скорейшем признании за Черневичем титула провинциала, чтобы последний немедленно приступил к реорганизации школьной системы в новом духе и «был в состоянии обустроить школы на таком уровне..., чтобы их воспитанники получали не только достаточное образование, но и могли бы в будущем быть полезными для всего Отечества». Под «Отечеством» в данном случае подразумевалась Российская империя⁹.

В адресованном псковскому губернатору генералу Михаилу Николаевичу Кречетникову письме (ок. 1774 г.), Станислав Черневич заверял последнего, что единственной задачей школ является воспитание духа и сердец молодежи, чтобы она, по достижении гражданской зрелости, употребила на благо государства полученные знания в соответствии со своими способностями. Иезуиты готовы обучать всех христиан без исключения. Школа сохраняет свой публичный характер, а потому обучение в них бесплатное, а число студентов зависит исключительно от доброй воли учеников и их родителей; профессора занимаются исключительно преподаванием. Пять профессоров преподают латинский, немецкий и французский языки; планируется ввести курс русского языка. Помимо этого студенты обучаются географии, истории и гражданской архитектуре. Наиболее продвинутым ученикам преподаются основы математики или общей арифметики, алгебры, геометрии, тригонометрии, механики, гидравлики, гномоники, оптики, диоптрики, катоптрики, астрономии. Обладая этими знаниями, студенты впоследствии могут стать хорошими философами или инженерами, поскольку освоили геометрию, тригонометрию и основы черчения. Три профессора философии преподают по учебнику Ньютона, то есть дисциплины, основанные на опытах. Два про-

фессора теологии обучают как молодых иезуитов, так и светских учеников, которые стремятся к духовной карьере. Аналогичным образом может быть организован учебный процесс и в других коллегиях, в зависимости от их доходов и численности профессоров¹⁰.

Все сложившиеся в школах иезуитов традиции были сохранены. Профессор философии в Полоцке Эммануэль Вейгль (Emanuel Weygl, 1737–1778) писал в 1774 г., что, несмотря на упразднение ордена, школы иезуитов в Полоцке работают в прежнем режиме, а сам он вот уже шестой год преподает полякам и русинам философию и математику¹¹. В 1777 г. он упоминает о показательных публичных диспутах в области гуманитарных наук, но также физики, математики, гражданской и военной архитектуры, которые проходят в присутствии многочисленных гостей¹².

20 июня 1776 г. в Полоцк приезжает генерал-губернатор Чернышев. Он посетил публичный показ, на котором ученики демонстрировали свои достижения в учебе, и похвалил иезуитов за успехи. В ответ на это Черневич посетовал, что если численность магистров-иезуитов будет недостаточной, то процесс преподавания может остановиться¹³. Впоследствии приемы генерал-губернатора устраивались почти ежегодно. В 1777 г. был организован прием по случаю возвращающегося после турецкой кампании генерал-фельдмаршала П.А. Румянцева, «который сделал иезуитам много комплиментов, восхищался великолепием их святынь и богослужений, блеском их научных показов и экспериментов»¹⁴.

Преподавался полный курс наук — начиная грамматикой и заканчивая философией, математикой, историей и географией. Об этом свидетельствует небольшая брошюра 1777 г., в которой приводится перечень всех преподававшихся в Полоцке предметов¹⁵.

Важным событием стал визит в Полоцк Екатерины II, проходивший с 30 мая по 2 июня 1780 г. Приезд императрицы стал своеобразным завершением периода неуверенности в своем будущем, который переживали иезуиты. Как для коллегии и школы, так и для всего города это стало выдающимся событием, и иезуиты сделали все возможное, чтобы визит прошел как можно более пышно. Ректор произнес в честь императрицы приветственную речь и оду на итальянском языке¹⁶. От визита как у иезуитов, так и у императрицы остались самые приятные впечатления. Из Полоцка Екатерина II отправилась в Могилев на встречу с императором Иосифом II.

9 октября 1781 г. Полоцкую коллегия посетили великий князь Павел Петрович с супругой Марией Федоровной. Один из свидетелей этого события заметил, что великий князь не скрывал своего удовлетворения; когда же один из польских магнатов признался ему, что хочет отправить своих сыновей учиться в Петербург, князь ответил, что у иезуитов они получат лучшее образование и смогут при этом избежать развращенности петербургского общества¹⁷. Эта первая встреча Павла с иезуитами в значительной степени повлияла на его личное мнение об ордене, что отразилось впоследствии и на его политике.

После визита Екатерины II и ее сына великого князя Павла Петровича настоятели ордена еще больше осознали необходимость заботиться о школах, которые в российском государстве были своеобразной визитной карточкой западной культуры. Сами же иезуиты могли рассчитывать на благосклонность монархов лишь в той степени, в какой их школы были полезны для государства, но так же и необходимы в связи с почти полным отсутствием каких-либо иных образовательных учреждений.

Школы иезуитов и нормальные правительственные школы в 1782–1786 гг.

Во время встреч и дискуссий с императором Иосифом II по вопросам образования, Екатерина II пришла к убеждению, что развитие школьной системы в России — одна из важнейших миссий монарха. Под влиянием императора она склонилась к выбору австрийского типа школы. Как считает Ст. Заленский, на встрече с императрицей в Петербурге Иосиф II рассказывал ей «чудесные вещи» о введенной у себя системе образования¹⁸. Под влиянием идей Просвещения на Западе складывались принципиально новые школьные системы, кардинально отличные от созданных ранее католическими орденами. Эти процессы стали более динамичными после упразднения Общества Иисуса. По поручению Фридриха II реформу народной школы на территории прусской Силезии осуществил аббат ордена августинцев из Сагана Иоганн Игнац Фельбигер (Johann Ignaz Felbiger, 1724–1788). Своим небольшим изданным в 1768 г. сочинением «Качества, науки и указания для добросовестных учителей» (*Eigenschaften, Wissenschaften und Bezeigen rechtschaffener Schulleute*) он пытался повлиять на

повышение уровня преподавания учителей сельских школ; с этой же целью им была разработана новая методика начального обучения. Основной акцент, как и прежде, делался на изучение катехизиса и библейской истории; но при этом Фельбигер не пренебрегал — в соответствии с принципами физиократизма — и практическими дисциплинами, введя в школьную программу такие предметы, как огородничество, занятия ручным трудом, элементы права и ведения хозяйства.

В Австрии императрица Мария Терезия учреждает в 1760 г. Придворную учебную комиссию (*Studienhofkommission*), с 1764 г. переводит школы под опеку государства, а в 1775 г. осуществляет реформу средней школы: именно тогда было введено преподавание немецкого языка и практических дисциплин. Создавая систему народной школы, императрица приглашает Фельбигера, который разрабатывает для этой цели в 1774 г. «Всеобщий школьный устав» (*Allgemeine Schulordnung für die deutschen Normal-, Haupt- und Trivialschulen*). Фельбигер учреждает три вида школы: четырехклассные нормальные (в каждой провинции создавалась одна образцовая, предназначенная для обучения самих учителей), трех- или четырехклассные главные школы (по крайней мере по одной школе на повет) и двух- или одноклассные тривиальные, или начальные, школы во всех населенных пунктах, где существовала приходская церковь. На территории Галиции нормальная школа была учреждена в столице провинции г. Львове в 1775 г. Новые учебники на немецком языке снабжались польским переводом. Существовавшие до этого приходские школы и академические колонии были заменены подчиненными государственным чиновникам тривиальными школами. После прихода к власти Иосифа II, школьные реформы обрели второе дыхание, а сама школьная система подверглась германизации¹⁹.

Директором нормальной школы и ректором Львовского лицея был определен священник Иоанн Франц Хофманн (*Johann Nepomuk Franz Hofmann*, 1753–1831), приехавший в 1778 г. из Вены во Львов, чтобы по указу Марии Терезии заняться организацией школьной системы (т.н. нормальных школ) в Галиции. Екатерина II направляет во Львов епископа Яна Бениславского (*Jan Benislawski*, 1735–1812), чтобы он лично убедился в преимуществах иозефинской системы образования, а потом приступает к реорганизации петербургских школ по образцу львовских. 7 сентября 1782 г. предпринимаемые императрицей в этой области усилия получа-

ют дополнительный импульс: создается Комиссия народных училищ, которая разработала «Устав народным училищам в Российской империи» (5 августа 1786 г.)²⁰.

В столь значимом для судеб российской школы 1782 г. в Полоцке состоялась первая Генеральная конгрегация иезуитов. Она заседала через месяц после учреждения Комиссии народных училищ. В последние дни конгрегации Полоцк по дороге из Крыма посещает князь Григорий Александрович Потемкин, который в феврале 1782 г. заменил Захара Чернышева на посту генерал-губернатора. Генеральный викарий Черневич получает высочайший указ немедленно прибыть в Петербург и лично доложить императрице о состоянии системы обучения иезуитов. Черневич выезжает в Петербург 25 октября 1782 г. в сопровождении Габриэля Ленкевича²¹. В столице Потемкин представил иезуитов Екатерине II, которая, уверяя в своей благосклонности по отношению к ордену, расспрашивала иезуитов об их системе преподавания. Императрица, по всей видимости, хотела познакомиться с иезуитами и с петербургскими школами и склонить их к тому, чтобы они в большей степени следовали образцу нормальных школ²². Следуя воле императрицы, иезуиты постепенно модернизировали и приспособляли программу обучения к требованиям правительства, ведя одновременно переговоры с органами государственной власти, занимавшимися вопросами просвещения. Приспособление школьной системы иезуитов к требованиям правительства состояло главным образом в расширении преподавания современных языков и точных наук.

Особое внимание российских властей к школам иезуитов приходится на 1784–1786 гг.; именно тогда усиливается давление, чтобы последние были преобразованы по образцу новых народных училищ Петербурга. 1784 год стал для иезуитов исключительно удачным: в феврале в Полоцк переезжает придворный физик Иосифа II Габриэль Грубер (Gabriel Gruber, 1740–1805), специалист в области математических и физических наук, в первую очередь — механики и гидравлики. После упразднения Общества Иисуса он работал инженером на судостроительных верфях в Триесте²³. Груберу суждено было сыграть в Белоруссии решающую роль: он приезжает в Полоцк как раз в тот момент, когда с особой силой разгораются дискуссии о приспособлении школьной системы иезуитов к ожиданиям правительства. А потому провинциал поручает Груберу подготовить не-

сколько преподавателей естественных наук до того, как соответствующие изменения будут повсеместно внедрены в учебный процесс. Грубер организует тогда в Полоцке отдельную семинарию с преподаванием физики²⁴.

Историк провинции Никодим Мусницкий (Nikodem Muśnicki, 1765–1805) считает, что приезд Грубера в Полоцк, получение императрицей от Иосифа II исчерпывающей информации об устройстве австрийской школьной системы, разведывательная миссия Яна Бениславского во Львове, учреждение аналогичной школы в Петербурге, равно как и все усилия правительства по созданию российской системы школы и вызов иезуитов в Петербург — это все звенья одной цепи и события эти напрямую связаны друг с другом²⁵.

В июле 1784 г. провинциал Франциск Кареу (Franciszek Kareu, 1731–1802) выезжает в Петербург в сопровождении Каэтана Герыка (Kajetan Gerigk, 1744–1793) и молодого Людвика Жевуского (Ludwik Rzewuski, 1753–1812). Иезуиты считали, что реформа российской школы преследовала единственную цель, а именно — расширение курса естественных наук и введение русского языка²⁶. Иезуиты еще более утвердились в своем убеждении, что им надлежит идти именно в этом направлении, а не слепо перенимать чужие образцы²⁷.

Генеральный викарий Черневич по договоренности с провинциалом Кареу подготовил новую, тщательно подобранную делегацию в Петербург; ее возглавил Габриэль Грубер. В состав делегации вошли итальянец Джованни-Натале Маньяни (Giovanni Natale Magnani, 1747–1794), немец Колумбан Пфайффер (Columbanus Pfeiffer, 1747–1792) и хорошо владеющий как русским, так и польским языками Людвик Жевуский²⁸. Они провели в Петербурге четыре месяца, наладили широкие связи не только с католиками столицы, но и с семьями крупнейших представителей российской знати, которая восторгалась образованностью и простотой католических священников²⁹. Директор народных училищ Санкт-Петербургской губернии Ф. И. Янкович де Мириево объяснил им, что необходимо проводить различие между нормальными школами и школами академическими. Подобное разделение двух типов школы существовало в Вене и было перенесено впоследствии в Петербург. На практике система не была налажена даже в столице: для многих предметов не существовало ни учебников, ни должным образом разработанных программ, а ученики были предоставлены сами себе³⁰.

По мнению самих иезуитов, поиск компромисса между нормальными школами и школами Общества должен был состоять в расширении программы преподавания, но в соответствии с *Ratio studiorum*. Учитывая мнение как друзей, так и многочисленных врагов, иезуиты использовали каждую возможность, чтобы в своей школьной системе улучшить все, что было в их силах. 13 октября 1785 г. о. Пфайффер писал, что исполняющий обязанности генерального викария отправился перед созывом конгрегации в Могилев, чтобы лично поблагодарить губернатора Петра Богдановича Пассека за его благосклонность к иезуитам. Находившиеся с визитом в Могилеве сенаторы Артемий Воронцов и Петр Нарышкин, которые ранее инспектировали Полоцкую губернию и открыто отзывались о школах иезуитов с величайшими похвалами, отмечая их прекрасное состояние и даже процветание, провозгласили во время обеда тост в честь ордена³¹.

Вторая полоцкая Конгрегация 1785 г.

Вторая Генеральная конгрегация, созванная для избрания нового генерального викария, заседала в Полоцке в октябре 1785 г. 2 октября было зачитано датированное 16 августа послание генерал-губернатора Пассека, в котором он от имени Екатерины II предписывал иезуитам ввести в гимназиях Могилевского наместничества программы преподавания петербургских нормальных школ и выражал просьбу, чтобы иезуиты рассмотрели этот вопрос как первостепенный во время заседания конгрегации и использовали для этого все средства, которыми они располагают³². А потому Конгрегация создает отдельную комиссию из 16 иезуитов, задачей которой было привести школы ордена в соответствие с образцом императорских школ в Петербурге. В состав комиссии вошли провинциал Франциск Кареу, ректор коллегии в Могилеве Иероним Вихерт (Hieronim Wichert, 1734–1816), префект полоцких школ Михал Боровский (Michał Borowski, 1736–1795) и профессор механики и гражданской архитектуры в Полоцкой коллегии Габриэль Грубер. Конгрегация назначила ответственных за создание новых учебников и программ преподавания, а также за подготовку новой версии *Ratio studiorum*³³.

Конгрегация направляет Пассеку письмо с уверениями, что желания императрицы приняты к сведению и сообщает о создании школьной ко-

миссии, которая будет работать над приведением школ ордена в соответствие с моделью нормальной школы, о подготовке с этой целью ряда элементарных учебников и о намерении издать их в ближайшем будущем. «К работе уже приступили, — гласило письмо, — но пока используются прежние учебники, которые не противоречат принципам нормальной школы». Когда назначенная для этой цели комиссия выработает какое-то решение, генералу-губернатору будет отправлен особый отчет³⁴. Вновь избранный генеральный викарий Габриэль Ленкевич посылает Пассеку еще одно послание от своего имени, в котором также заверяет генерал-губернатора, что школы ордена в соответствии с высочайшей волей будут преобразованы по модели нормальной школы³⁵. К желанию императрицы иезуиты отнеслись серьезно, не просто как к проблеме, имевшей локальный или организационный характер, но как к стоявшей перед орденом задаче, а потому внесли ее в постановления второй полоцкой Генеральной конгрегации вторым пунктом. Иезуиты решали и ряд частных вопросов: учебники, расписание занятий, преподавание русского языка³⁶.

После закрытия Конгрегации в Полоцке неустанно проводились опыты по внедрению системы нормальной школы. Об этом свидетельствует переписка иезуитов, датированная 1786 г. Так, К. Пфайффер писал 19 февраля о проведении пробной публичной лекции на русском языке ко всеобщему удовлетворению почти всего Полоцка и присутствовавшего на лекции губернатора³⁷. Помощник наставника новициата Агостино Маньяни (Agostino Magnani, 1746–1791) в своем письме от 26 апреля отмечал, что пробная лекция (*experimentum*) так понравилась губернатору, что тот принял решение направить к иезуитам всех учителей для освоения новой методики преподавания. Светские слушатели школ посещали не только начальные классы и занятия по философии, но также по архитектуре, прикладной геометрии, моральной философии и теологии. В связи с нехваткой в Белоруссии художников-ремесленников, под руководством о. Грубера осваивалось искусство обработки металла и дерева. Поскольку в школах надлежало преподавать иностранные языки, даже почтенного возраста иезуиты принимались за изучение немецкого, французского и русского языков³⁸. Аналогичным образом события в Полоцке описывает в своем письме от 18 апреля и

Маньяни. Он отмечает, что недавно состоявшееся публичное занятие на русском языке настолько пришлось губернатору по душе, что последний, как говорят, распорядился, чтобы все учителя (*ludomagistri*) были обучены иезуитами этому методу. Сам метод состоит в том, что все объясняется мальчикам устно и доходчиво; новые понятия записываются сначала на доске, а потом объясняются, а потому лекция быстрее запоминается и лучше усваивается³⁹.

Об итогах работы назначенной конгрегацией комиссии сохранилось не так много сведений. Ее первостепенной задачей было внедрение в Полоцке учебных планов и расписания занятий российских училищ, главным образом Москвы и Петербурга. После этого необходимо было найти такое решение, чтобы введение всех обязательных в нормальной школе предметов не противоречило сложившейся в ордене системе занятости профессорского состава и предусмотренному *Ratio studiorum* распределению учебных часов. Комиссия завершила работу перед каникулами 1786 г. и проинформировала генерального vicaria Ленкевича о достигнутых результатах, приложив к своему отчету новый предварительный план обучения. Теперь решение должен был принять vicarius. Ровно через год после заседаний конгрегации, 5 октября 1786 г., Ленкевич утверждает решения комиссии и предписывает с нового учебного года 1786/87 ввести в школах новый план и расписание занятий. Эти документы ежегодно издавались и рассылались по школам иезуитов.

«Обучение молодежи, — писал Ленкевич, — стало одной из главных причин сохранения иезуитов в Российской Империи. Наша задача — забота о нравственности и христианском благочестии, а также воспитание хороших граждан в науках и искусствах. А потому новые учебные планы (*Tabulae*) — как привезенные из Москвы и разосланные по коллегиям, так и разработанные наиболее опытными профессорами в наших домах, были испробованы в наших школах. Всем известно, что они были восприняты со всеобщим одобрением, в том числе и сановниками Белоруссии. Прилагаю к настоящему письму переработанный нашим Институтом учебный план на весь период обучения и надлежащим образом составленное и нами одобренное расписание занятий для всех классов наших школ в провинции, а также объявляю, что с началом нового учебного года учителям всех классов (магистрам) и преподавателям языков надлежит соблюдать данный поряд-

док преподавания и расписание учебных часов. Учебный день должен начинаться в четверть восьмого с Мессы с молодежью, занятия заканчиваются в четыре часа пополудни. Никто не должен отступать от этого распорядка, также в Сочельник и в субботы. Если в каких-то коллегиях нет достаточного количества профессоров для преподавания отдельных языков, один и тот же учитель должен учить французскому и немецкому: первый язык — во время первого занятия, другой — в отведенное для естественной истории время. Будут определены два дня в неделю, когда половина дня будет отведена для отдыха; а потому по вторникам и четвергам отменяются занятия до полудня»⁴⁰.

Реформы школ иезуитов совпали по времени с реформами образования в Российской империи. В 1786 г. был издан декрет об учреждении народных училищ и малых училищ с сокращенной программой (чтение, письмо, арифметика, Закон Божий), предназначенных для низших социальных слоев общества. В каждой из 25 губернских городов предполагалось создать главные народные училища, с более обширной учебной программой (чтение, письмо, Закон Божий, арифметика, история, физика, натуральная история и архитектура). В уездах и в крупных городских центрах создавались средние народные училища. Такие школы существовали до 1803 г. также и на территории моголевской и витебской провинций, присоединенных к России в 1772 г.⁴¹

В 1784–1786 гг. белорусским иезуитам удалось осуществить кардинальную перестройку своей школьной системы, учитывая предложенный (а скорее навязанный им сверху) образец петербургских нормальных школ. Однако все новшества вводились с учетом специфики организационной структуры Общества. Реформа полоцких школ сопровождалась перестройкой помещений коллегий, школ, интернатов, бурс и музеев. После 1786 г. царская власть почти не оказывала на иезуитов давления и не требовала от них продолжать школьную реформу. Предпочтение математическим и физическим наукам, которое ученики школ демонстрировали во время публичных показов и экзаменов, стязало иезуитам много влиятельных сторонников и друзей. Когда в Москве была опубликована направленная против Общества «ругательная история иезуитского ордена», после вмешательства Потемкина, Бениславского и Михельсона все экземпляры книги были конфискованы⁴².

Реформы в школах иезуитов до 1796 г.

После 1787 г. события в Белоруссии развивались уже более спокойно: российские власти ценили усилия иезуитов, иезуиты же старались позитивно откликаться на пожелания властей, хотя и не отступали от проверенной традицией *Ratio studiorum*. В этот период в документах ордена можно часто встретить определение *prospera conditio studiorum* — «процветающее состояние системы образования». Этому способствовали контакты с соотечественниками на Западе и переезд в Белоруссию иезуитов разных стран.

В 1788 г. историк Полоцкой коллегии писал, что школы развиваются весьма удачно; и это касалось в первую очередь курсов философии и теологии. Ученики низших классов стационарной формы обучения также демонстрировали свои достижения в науках и языках во время публичных экзаменов и показов. Учебный год по традиции завершался в конце июля театральной постановкой комедии или трагедии. Отдельные ученики учили крестьянских детей катехизису во время каникул⁴³.

2 августа 1793 г. Ленкевич сообщал, что основы математики начинают преподавать в низших классах и постепенно, так что студенты класса философии достаточно разбираются в математических дисциплинах и в высшей геометрии и ни в чем не уступают студентам Академической гимназии. При этом Ленкевич жаловался, что частые кадровые перестановки российских чиновников, постоянные изменения правительственных концепций существенно осложняют введение единообразной системы обучения. Те, кто читает петербургскую прессу, прекрасно понимают, что и там не все благополучно. Столь прославленные заграничные умы как Леонард Эйлер (Leonhard Euler, 1707–1783) — «хорошо нам известный, столь дружественный по отношению к нам» — уже почил⁴⁴. Известный математик, физик и астроном Эйлер был, по свидетельству Ленкевича, другом иезуитов и оказывал им всяческую поддержку в Петербурге⁴⁵.

С конца 80-х годов в Петербург ежегодно отправляются отчеты об учебных планах и списки лекций, анкеты об учениках, их содержании и — что было немаловажно — об их вероисповедании. В июле 1794 г. на вопрос губернатора о состоянии дел в школе Ленкевич отвечал, что высылает без промедлений отпечатанный учебный план. Он пояснил при этом, что в первых шести колонках указаны предметы, которые преподаются в каждом классе, а ниже — отведенные для каждой дисциплины день и время. Несмотря на

то, что все школы иезуитов придерживаются данного учебного плана и набора учебных предметов, — уточнял Ленкевич, — власти ордена им ежегодно это напоминают⁴⁶. Процесс обучения и персональный состав учеников школ иезуитов были целиком и полностью подконтрольны российским властям.

1787–1796 гг. прошли с виду спокойно. Иезуиты всеми силами демонстрировали, что не пренебрегают навязанной им школьной системой, но при этом придерживались *Ratio studiorum* и развивали естественные науки. Заленский, несколько преувеличивая, писал: «Трудно поверить, чтобы столь широко задуманный план мог настолько строго исполняться, особенно в последние три года. Иезуиты приняли его, чтобы не настраивать против себя Екатерину, повелевшую ввести в своем государстве энциклопедическую систему наук, которую столь расхваливал Иосиф II»⁴⁷.

В 1792 г. императрица через генерал-губернатора Пассека повелела направить в Петербург за государственный счет двух сведущих в математике, физике, механике и астрономии иезуитов. Были отправлены уже известный в столице о. Грубер и его ученик Мансвет Скоковский (Manswet Skokowski, 1751–1798). Они везли с собой посвященное царице *Carmen epicenium*, воспевавшее ее победы над Швецией и Турцией и заключение Ясского мирного договора. Императрице это понравилось, и она одарила каждого иезуита «дорогими камнями осыпанными» золотыми часами. После чего второй член Коллегии иностранных дел (а фактически руководитель российской внешней политики) граф Александр Андреевич Безбородко обратился к ним с предложением отправиться с миссией в Пекин и создать там на средства правительства и под опекой императрицы научную миссионерскую станцию⁴⁸. Астрономические и оптические приборы для этих целей были уже выделены. Однако политические разногласия между Англией и Россией воспрепятствовали осуществлению этого мероприятия. Из-за нехватки людей не приходилось пока мечтать и о том, чтобы направить молодых иезуитов в Англию для обучения последних астрономии⁴⁹.

Период царствования Павла I

Непродолжительное царствование Павла I стало временем самого большого влияния иезуитов в России; эти же годы роковым образом повлияли на дальнейшую судьбу ордена под властью императоров. Павел I из династии Романовых (1754–1801), Император Всероссийский с 1796 г.,

был сыном Петра III и Екатерины II. После смерти своей первой супруги Натальи Алексеевны (урожденной принцессы Августы Вильгельмины Луизы Гессен-Дармштадтской), он женился в 1776 г. вторично на Марии Федоровне (урожденной принцессе Софии Доротее Вюртембергской), внучатой племяннице Фридриха II. От этого брака у него было четверо сыновей (в том числе родившийся в 1777 г. Александр) и шестеро дочерей. В наследники престола Екатерина всегда прочила не Павла, но своего внука Александра⁵⁰. Павел унаследовал деспотичный характер матери, но не унаследовал ни ее талантов, ни ее последовательности в политике, ни ее лютеранских предрассудков по отношению к Риму⁵¹. Он демонстрировал везде свою независимость, не считался со мнением окружения, принимал решения быстро и неожиданно. Подобным образом он действовал в сфере образования и по отношению к ордену иезуитов.

В новой политической ситуации иезуиты не были уверены в своем будущем. «После смены правительства, — писал историк ордена, — мы пребывали в полном неведении относительно того, чего бояться и на что надеяться»⁵². Иезуиты направили императору собрание поздравительных стихов на разных языках. Зная, что молодая императрица любит живопись и хорошо в ней разбирается, о. Грубер посылает ей в дар искусно написанную картину⁵³. В ответ не последовало никакой реакции. Иезуитов не поблагодарили, поскольку посланные подарки до императора не дошли. Враждебно настроенное по отношению к иезуитам окружение императора и особенно архиепископ Сестренцевич делали все возможное, чтобы навредить ордену. Однако на строптивного Павла сложно было повлиять. После коронации 7 мая 1797 г. он неожиданно приехал в Оршу, вместе с женой и сыновьями Александром и Константином посетил коллегия и костел, учеников в школе, приветливо пообщался с иезуитами, вспомнив свой давний визит в Полоцк⁵⁴.

После периода, когда бывшие школы иезуитов в польских провинциях находились в управлении Комиссии национального просвещения, наступил почти 10-летний период неуверенности и отсутствия интереса петербургских властей к польской школьной системе. Аналогичная ситуация сложилась и в Белоруссии: непрекращающееся давление в связи с введением нормальных школ сменилось тишиной, а надзор за школами иезуитов ограничился годичными отчетами.

21 ноября 1798 г. скончался генеральный викарий ордена Габриэль Ленкевич, и встал вопрос о выборе его преемника. Получив разрешение Павла I, иезуиты созывают третью полоцкую Генеральную конгрегацию, заседавшую с 7 по 15 февраля 1799 г. 12 февраля генеральным викарием был избран Франциск Кареу. Был объявлен принятый 3/14 ноября 1798 г. «Регламент церквей и монастырей Римско-Католического исповедания в Российской Империи», в соответствии с которым все ордена в Белоруссии переходили под контроль архиепископа Могилевского. В связи с этим иезуиты обратились к Павлу I и архиепископу Сестренцевичу, а также назначили Габриэля Грубера и Юзефа Каменского (Józef Kamiński, 1763–1813) уполномоченными для переговоров с императором относительно введения «Регламента». Делегация выехала в столицу 16 февраля 1799 г. В адресованном архиепископу письме иезуиты со всей решительностью заявили о своем долге следовать воле императора и прилагать, как и прежде, все усилия для воспитания молодежи⁵⁵. Заленский считает, что перед Грубером стояла двоякая задача: освободить орден от юрисдикции «Регламента» и добиться личного послания императора к папе по вопросу о подтверждении существования ордена в России. Прибыв в Петербург в феврале 1799 г., Грубер долгое время пытался добиться аудиенции у Павла. Это оказалось не так просто, и ожидание затянулось. Наконец иезуиту сообщили, что без разрешения на то митрополита аудиенции у царя ему не получить. Затруднительное положение Грубера отягощалось еще и тем обстоятельством, что его переписка с настоятелями ордена перехватывалась. Он решает подождать, пока царский двор не переберется в летнюю резиденцию в Павловск, после чего посылает чрезвычайно любезное письмо Марии Федоровне и ищет с ней встречи во время ее прогулки в саду. Императрица встретила его благосклонно и посоветовала прийти в сад вечером. Заметив иезуита, Павел вышел ему навстречу и сказал, что уже давно хотел с ним побеседовать. О. Грубер поблагодарил за все оказанные ордену милости и попросил царя о разрешении поговорить с ним свободно. Во время аудиенции Грубер обратился с просьбой о том, чтобы иезуиты и дальше руководствовались «Institutum Societatis Iesu», которому противоречат четыре пункта введенного «Регламента церквей и монастырей». На что Павел ответил: «“Institutum” должен оставаться неизменным; я не позволю что-либо изменить, ибо он уже не будет так хорош, как прежде.

Известно, как много доброго сделал орден во всем мире; не знаю, на что бы он стоился, если бы в нем что-либо переменили. А потому никто не смеет и не будет вмешиваться в дела управления вашего ордена. У вас есть свободными голосами избранный генерал, только он один и есть тот настоятель, который отвечает за все»⁵⁶.

Так иезуитам удалось в значительной степени отстоять свою независимость от архиепископа. Пользуясь возможностью, Грубер упомянул о необходимости написать письмо папе Пию VI для подтверждения положения иезуитов в России⁵⁷. На следующий день Павел послал к Груберу обер-гофмаршала Александра Нарышкина с вопросом, не захватил ли иезуит с собой какой-либо картины своей кисти? У Грубера была при себе миниатюра Богородицы, которую он и послал царю. В обмен он получил от царя дорогой перстень и еще один — поменьше — от имени царицы⁵⁸. Историк белорусской провинции отмечает и другие обстоятельства этой встречи. Механик, брат ордена Франц Шопфер (Franz Schöpfer, 1761–1808) соорудил стригальный стан — машину для стрижки сукон. Грубер распорядился сделать небольшую модель этой машины, собственноручно ее покрасил и привез с собой в Петербург, чтобы использовать ее в качестве предлога аудиенции у царя⁵⁹. Позднее по этой модели в Полоцкой коллегии на средства двора была собрана настоящая машина, которую передали на фабрику в Москву. Одновременно с этим рабочие фабрики были обучены, как машину разбирать и собирать⁶⁰. После этого иезуитам был гарантирован свободный доступ ко двору Павла I.

После непродолжительного пребывания в Полоцке и совещания с генеральным викарием, Грубер возвращается в Петербург, чтобы хлопотать о получении письма к папе и письменного подтверждения для Общества Иисуса. Окружение царя всячески старалось не допустить Грубера к царю, воспользовавшись инцидентом с изданным в полоцкой типографии на 1800 г. календарем⁶¹. И лишь в июле 1800 г. иезуиту удалось войти в такую милость к царю, что он получил к нему совершенно свободный доступ. Грубер воспользовался этой привилегией не только для усиления позиций ордена в России. Зная, что у ордена в столице есть враги в лице архиепископа и зарождавшегося масонства, иезуит начал действовать.

Наряду с Сестренцевичем, иезуиты видели своего врага в широко понимаемом масонстве. Павел I, по свидетельству о. Дидье Ришардо́, ознако-

мившись с книгами «Людовик XVI, свергнутый до того, как стал королем, или описание причин, породивших французскую революцию» (*Louis XVI détrôné avant d'être roi, ou tableau des causes nécessitantes de la Révolution française*), авторства Л.-Б. Пруайяра (Лондон 1800) и «Записки к истории якобинства» (*Mémoires pour d'histoire du Jacobinisme*), пера французского иезуита Огюстэна Баррюэля (Лондон 1797–1798), еще теснее сблизился с Обществом Иисуса⁶². Испуганный влияниями французской революции, царь ужесточил цензуру, запретил частные типографии и ввоз книг из-за границы⁶³.

В глобальных планах российских императоров иезуитам отводилась важная роль. В первую очередь, их знание Востока хотели использовать для расширения российского влияния в Китае; позднее, после ослабления позиций религии в Европе эпохи Просвещения, Петербург стремился стать христианской столицей Европы. Именно поэтому Павел I предоставил убежище Мальтийскому ордену⁶⁴.

Заключение

Когда иезуитам удалось в полной мере добиться расположения Павла I, для ордена настал пусть и короткий, но золотой период. 1802–1805 гг. или годы, когда Грубер исполнял обязанности генерального викария в Белоруссии, стали периодом максимального развития и успехов. Павел I распорядился снова передать в ведение иезуитов Виленский университет, выказывал ордену свое предпочтение в Петербурге и даже обещал вернуть иезуитам все их бывшие школы на территории России. Эти смелые, но необдуманые начинания привели царя православной России к полному упадку, насильственной смерти в результате заговора.

В правление нового царя Александра I в России была действительно осуществлена первая, важная для страны реформа в сфере образования, в которой поляки сыграли достаточно важную роль. После образования учебных округов, 5 ноября 1804 г. царь утверждает «Устав учебных заведений подведомственных университетам»⁶⁵. Первым министром народного просвещения становится граф Петр Васильевич Завадовский, человек добрый и справедливый, но без определенных убеждений. Адам Чарторыски так охарактеризовал личность министра: «Он восторгался классиками, на-

сколько он их запомнил; а по чудесному стечению обстоятельств он посещал школы иезуитов в Польше и там научился латыни. Не забыл наш язык и щеголял им, декламируя отдельные сочинения Яна Кохановского. Испытывал живейшую симпатию к Польше и полякам и демонстрировал ее, отдавая на своих обедах предпочтение нашим блюдам»⁶⁶. Но это относится уже к следующему периоду.

Перевод с польского М.А. Корзо

¹ Цит. по: S. BEDNARSKI, *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce*, Kraków, 1933, s. 56.

² *Memoires du roi Stanislas Auguste Poniatowski*, t. 2, Leningrad, 1924, ss. 206-210; BEDNARSKI, *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich*, ss. 471-472.

³ S. BEDNARSKI, *Dzieje kulturalne jezuickiego kolegium we Lwowie w w. XVIII*, w «Przegląd Powszechny», 207, 1935, ss. 130-143.

⁴ Библиотека Залуских – первая общедоступная библиотека в Речи Посполитой и одна из первых в Европе; с 1774 г. – одна из первых национальных библиотек мира. Библиотека существует с 1747 г.; ее основу составили собрания братьев Юзефа Анджея (1702–1774) и Анджея Станислава (1695–1758) Залуских. – *Примеч. перев.*

⁵ J. POPŁATEK, *Komisja Edukacji Narodowej. Udział byłych jezuitów w pracach Komisji Edukacji Narodowej*, Kraków, 1973, ss. 31-33.

⁶ W. SNOTKOWSKI, *Historia polityczna Kościoła w Galicyi za rządów Marii Teresy*, t. 1-2, Kraków, 1909.

⁷ S. ZAŁĘSKI, *Historia zniesienia jezuitów w Polsce i ich zachowanie na Białej Rusi*, t. 2, Lwów, 1875, s. 157.

⁸ R.W. WOŁOSZYŃSKI, *Siostrzeńcewicz Stanisław*, w *Polski słownik biograficzny*, t. 37, Kraków, 1996-1997, ss. 375-350.

⁹ M. LORET, *Kościół katolicki a Katarzyna II, 1772-1784*, Warszawa, 1910, ss. 123-124.

¹⁰ Archivum Romanum Societatis Iesu, Russia (далее: ARSI, Russ.), 1003-VIII-1. Несколько иную версию письма с подписью Черневича см. в: Archiwum Towarzystwa Jezusowego w Krakowie (далее: ATJKr.), rkps 1027 (XV), kk. 113-114.

¹¹ ARSI, Russ., 1003-I-7.

¹² ARSI, Russ., 1003-I-8.

¹³ S. ZAŁĘSKI, *Jezuici w Polsce*, t. 5, cz. 1, Kraków, 1906, s. 153; List Augustyna Magnani, 15/26 IV 1786. ARSI, Russ., 1003-II-18.

¹⁴ ZAŁĘSKI, *Jezuici w Polsce*, t. 5, cz. 1, s. 177.

¹⁵ Как уже говорилось, этими предметами были: «*ius naturalis, historia, geographia politica ac naturalis, algebra, geometria et trigonometria tam theoretica quam practica, gnomonica, sectionibus conicis, mechanica, statica, hydrostatica, hydraulica, architectura militari et civili, astronomia, physica, optica, catoptrica, dioptrica, rhetorica, poesi, grammatica, etc., etc., etc.*». См.: W. WIĘSŁAW, *Matematyka Societatis Jesu na Litwie i obrzeżach Rzeczypospoliej w XVII-XIX*

wieku, w *Wkład jezuitów do nauki i kultury w Rzeczypospolitej Obojga Narodów i pod zaborami*, Kraków, 2004, s. 313.

¹⁶ ZAŁĘSKI, *Historia zniesienia*, t. 2, ss. 221–222.

¹⁷ ARSI, Russ., 1003–VIII–5.

¹⁸ ZAŁĘSKI, *Historia zniesienia*, t. 2, ss. 257–258; IDEM, *Jezuici w Polsce*, t. 5, cz. 1, ss. 204–205.

¹⁹ S. KOT, *Historia wychowania*, wyd. 3, t. 2, Warszawa, 1996, ss. 45–46, 217–218.

²⁰ J.M. GIŻYCKI, *Materiały do dziejów Akademii Połockiej i szkół od niej zależnych*, Kraków, 1905, ss. 3–4; S. LITAK, *Historia wychowania*, t. 1, Kraków, 2004, ss. 221–222; ZAŁĘSKI, *Historia zniesienia*, t. 2, ss. 257–258.

²¹ ZAŁĘSKI, *Historia zniesienia*, t. 2, ss. 239–240; IDEM, *Jezuici w Polsce*, t. 5, cz. 2, s. 189.

²² ZAŁĘSKI, *Jezuici w Polsce*, t. 5, cz. 1, ss. 197–198, 204–205.

²³ *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, opracował Ludwik Grzebień SJ, Kraków, 1996, s. 198; M. INGLÓT, *Jezuita w otoczeniu carskim. Ojciec Gabriel Gruber i car Paweł I, w U schyłku tysiąclecia. Księga pamiątkowa z okazji sześćdziesięciolecia urodzin Profesora Marceliego Kosmana*, Poznań, 2001, ss. 103–117.

²⁴ ZAŁĘSKI, *Jezuici w Polsce*, t. 5, cz. 1, s. 205.

²⁵ ATJKr., rkps 375 (I), ss. 94–97.

²⁶ ZAŁĘSKI, *Historia zniesienia*, t. 2, ss. 257–258; IDEM, *Jezuici w Polsce*, t. 5, cz. 1, ss. 204–205.

²⁷ GIŻYCKI, *Materiały*, ss. 3–4; ZAŁĘSKI, *Jezuici w Polsce*, t. 5, cz. 1, s. 205; ATJKr., rkps 375 (I), s. 96.

²⁸ ARSI, Russ., 1015, s. 123.

²⁹ ZAŁĘSKI, *Historia zniesienia*, t. 2, s. 258; IDEM, *Jezuici w Polsce*, t. 5, cz. 1, ss. 205–206; ATJKr., rkps 375 (I), s. 98.

³⁰ ARSI, Russ., 1003–I–26.

³¹ Ibid, 1003–VII–3.

³² ATJKr., rkps 304 (Congregationes), s. 10, 24.

³³ GIŻYCKI, *Materiały*, ss. 3–4; ZAŁĘSKI, *Historia zniesienia*, t. 2, ss. 199, 257–258; IDEM, *Jezuici w Polsce*, t. 5, cz. 1, s. 208; ATJKr., rkps 304 (Congregationes), s. 30.

³⁴ ATJKr., rkps 304 (Congregationes), ss. 24–25.

³⁵ ARSI, Russ., 1015, s. 127.

³⁶ ATJKr., rkps 304 (Congregationes), ss. 27–29.

³⁷ ARSI, Russ., 1003–IX–2.

³⁸ Ibid, Russ., 1003–II–18.

³⁹ Ibid, Russ., 1003–VIII–10.

⁴⁰ ATJKr., rkps 999, k. 25; ARSI, Russ., 1015, ss. 54–55; 200.

⁴¹ D. BEAUVOIS, *Szkolnictwo polskie na ziemiach litewsko-ruskich 1803–1832*, t. 2: *Szkoły podstawowe i średnie*, Lublin, 1991, s. 15; KOT, *Historia wychowania*, t. 2, ss. 223–224.

⁴² ATJKr., rkps 375 (I), s. 98. Л. Гжебень, по-видимому, имеет в виду экземпляры так называемого «Прибавления» к газете Н.И. Новикова «Московские ведомости» за 1784 г., в котором была напечатана анонимная статья «История ордена иезуитов», содержащая нелестные отзывы о нем. См. подробнее: А.И. НЕЗЕЛЕНОВ, *Николай Иванович Новиков. Издатель журналов*, Санкт-Петербург, 1875, ss. 358–359. (Примеч. ред.).

⁴³ Ibid, rkps 845 (II), s. 17.

⁴⁴ ARSI, Russ., 1003–II–5.

⁴⁵ A. BUCZEK, *Euler Leonhard*, w *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin, 1985, kol. 1301–1302.

⁴⁶ ARSI, Russ., 1003–II–7.

⁴⁷ ZAŁĘSKI, *Jezuici w Polsce*, t. 5, cz. 1, s. 315.

⁴⁸ ATJKr., rkps 375 (II), s. 26; ZAŁĘSKI, *Historia zniesienia*, t. 2, s. 267; IDEM, *Jezuici w Polsce*, t. 5, cz. 1, ss. 215–216.

⁴⁹ ARSI, Russ., 1003–II–5.

⁵⁰ *Słownik władców Europy nowożytnej i najnowszej*, pod red. M. SERWAŃSKIEGO i J. DOBOSZA, Poznań, 1998, ss. 348–349.

⁵¹ A. BOUDOU, *Stolica Święta a Rosja. Stosunki dyplomatyczne między niemi w XIX stuleciu*, t. 1, Kraków, 1928, ss. 26–27.

⁵² ZAŁĘSKI, *Jezuici w Polsce*, t. 5, cz. 1, s. 222.

⁵³ Ibid, ss. 222, 331.

⁵⁴ P. PIERLING, *La Russie et le Saint-Siège: études diplomatiques*, t. 5, Paris, 1912, ss. 294–295; M. –J. ROUËT DE JOURNAL, *La Compagnie de Jésus en Russie un Collège de Jésuites a Saint-Petersbourg, 1800–1816*, Paris, 1922, ss. 13–20; ZAŁĘSKI, *Jezuici w Polsce*, t. 5, cz. 1, ss. 224–228.

⁵⁵ Acta Congregationis Generalis XXII, Polocensis III [1799]. ATJKr., rkps 304 (Congregationes), s. 37.

⁵⁶ ZAŁĘSKI, *Jezuici w Polsce*, t. 5, cz. 1, ss. 237–238.

⁵⁷ Там же, ss. 237–238. Cp.: INGLOT, *Jezuita w otoczeniu carskim*, ss. 108–109; ATJKr., rkps 375 (III), s. 17.

⁵⁸ ZAŁĘSKI, *Jezuici w Polsce*, t. 5, cz. 1, s. 238; ATJKr., rkps 375 (III), s. 17.

⁵⁹ ATJKr., rkps 375 (III), s. 9.

⁶⁰ Ibid, rkps 845 (II), s. 60.

⁶¹ ZAŁĘSKI, *Jezuici w Polsce*, t. 5, cz. 1, s. 243. В приложении к напечатанному в полоцкой типографии в 1800 г. календаре была помещена переведенная с немецкого языка статья о величии Англии. Поскольку к тому времени союз с Англией был фактически разорван, статья была воспринята как своего рода антипатриотическое выступление. По приказу из Петербурга тираж календарю был конфискован и отправлен на цензурную читку в Виленскую академию, а типография была временно опечатана (S. ZAŁĘSKI, *Les Jésuites de la Russie Blanche*, t. 2, Paris, 1886, s. 80. – *Примеч. перев.*).

⁶² ROUËT DE JOURNAL, *La Compagnie de Jésus en Russie*, ss. 11–12; ARSI, Russ., 1004–IV–13.

⁶³ N. EJDELMAN, *Paweł I czyli śmierć tyrana*, Warszawa, 1990, ss. 81–82.

⁶⁴ C. HOLLIS, *Historia jezuitów*, przeł. Jan Stanisław Łoś, Warszawa, 1974, ss. 202–203.

⁶⁵ BEAUVOIS, *Szkolnictwo polskie*, t. 2, ss. 19–21.

⁶⁶ *Pamiętniki Ks. Adama Czartoryskiego i korespondencya jego z cesarzem Aleksandrem I*, t. 1, Kraków, 1904, s. 203.

МАРИАНСКАЯ СОДАЛИЦИЯ И ЕЗУИТСКОГО КОЛЛЕГИУМА В ГРОДНО (1630–1773): ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ¹

С иезуитской школой в XVI–XVIII вв. были неразрывно связаны школьный театр и студенческие конгрегации, наиболее распространенным типом которой были Марианские содалиции. Известный современный исследователь истории ордена иезуитов о. Марек Инглот заметил, что если иезуитский театр стал предметом исследования историков культуры и может гордиться богатой литературой, то конгрегации до сих пор остаются практически ими незамеченными².

Структура, цели и формы деятельности Марианской содалиции

Слова *Sodalitas*, *Sodalicum*, *Sodales* являются терминами римского сакрального права и применялись в античном Риме в сфере, относящейся к *sacra publica*, то есть к сакральным церемониям, совершаемым для всего народа за счет государства. Уже в Законе двенадцати таблиц³ термином *sodalitas* обозначались группы лиц, бравших на себя ответственность за поддержание в храмах новых родовых культов либо культов, не поддерживающихся далее родом (*gens*) из-за смерти всех его членов (*gentiles*)⁴. Вначале члены *sodalitas* были связаны между собой семейными или родовыми узами. С течением времени и ростом количества членов они превратились в корпорации, игравшие значительную роль в публичной жизни Рима и его провинций. Традиционно *sodalitates* были *collegia templorum*, а не *deorum* (сообществом храма, а не божества). Это означало, что круг религиозных обязанностей *sodalitates* ограничивался поддержанием культа в определенном храме без привязки к конкретному божеству. Постепенно *sodalitates* стали активными участниками экономической жизни, участвуя в откупам

налогов и сборов, аренды государственной недвижимости или даже реализации публичных строительных проектов⁵.

В Новое время в церковном языке термины «товарищество» (лат. *sodalitas*), «братство» (лат. *confraternitas*) и «сообщество» (лат. *congregatio*) стали взаимозаменяемыми, хотя некоторая разница все же существовала. Например, городские религиозные братства, выросшие на основе ремесленных цеховых братств, от других религиозных сообществ отличались не только содержанием молитвенного служения, но и наличием определенной униформы⁶.

Во второй половине XVI в. в Европе появился новый тип учебных заведений — иезуитский коллегиум, где совместно обучались клирики Общества Иисуса (схоластики) и учащиеся-миряне. Практикуемая в коллегиуме соревновательность между группами учащихся не могла ограничиться рамками учебного процесса и породила соревнование в набожном поведении. Вначале это соревнование молодых мирян, недавно приступивших к первому причастию, принимало различные, порой причудливые формы⁷. Способной к дальнейшему развитию стала форма содалии студентов для почитания Пресвятой Девы Марии, основанной в 1563 г. по инициативе священника-иезуита Иоанна Леуниса⁸.

В послетридентской атмосфере обновленческого энтузиазма содалия под руководством Леуниса стала одной из многих творческих инициатив католической молодежи, искавшей новые формы реализации постановлений Тридентского собора. Из постановлений вытекало, что католик от протестанта отличался отношением к культуре Девы Марии и святых, а также к учениям Католической Церкви о Евхаристии, чистилище и индульгенциях. Исходя из этого, набожные практики объединившихся вокруг Леуниса студентов Римского коллегиума были направлены на распространение почитания Пресвятой Девы Марии, выполнение условий частого причащения и умножение заслуг для получения индульгенций. Иезуиты лишь придали этой инициативе соответствующую форму и получили эффективный институт для формации мирян, осознающих свое призвание в Католической Церкви.

Термин «миряне» обозначает людей, занимающих иное, нежели духовенство, место в Церкви. Для дальнейшего рассмотрения необходима краткое отступление о призвании мирян⁹. Одна из сторон этого призвания

состоит в следующем. Церковь непрестанно прославляет Господа в Литургии часов (лат. *Liturgia horarum*), освящая круговорот дня хвалою. От лица всего Народа Божия эту молитву совершает духовенство: епископы, священники и монашествующие. Они призваны молиться обо всей Церкви, непрестанное освящение пространства и времени во имя Господа является их обязанностью. Литургия часов — это не только голос Церкви, но и голос Христа, к молитве которого приобщаются все верующие в него, во имя которого и через которого творятся все молитвы. Поэтому каждый христианин призван соединиться с хором хвалы, непрестанно возносимой Богу. Для исполнения этого призвания занятые повседневными трудами миряне для регулярного совершения определенных молитв издавна объединяются в церковные братства. Участвуя в литургических и паралитургических богослужениях, определенных уставом братства, его члены пополняют сокровищницу заслуг Церкви перед Богом и, соответственно, имеют право на долю этих заслуг для себя и своих близких, когда после смерти они предстают пред лицом Господа. Содалиции студентов при иезуитских коллегиумах относились именно к таким церковным братствам мирян¹⁰.

В 1584 г. по ходатайству генерального настоятеля Общества Иисуса Клавдия Аквавивы (Aquaaviva, 1543–1615) папа Григорий XIII буллой от 5 декабря учредил Первичную Марианскую конгрегацию (*Primaria Congregatio Mariana*) при храме Иль-Джезу (Il Gesu) в Риме, а также позволил генералу основать подобные благочестивые общества при некоторых иных орденских коллегиумах и их агрегирование (единение) с римской конгрегацией¹¹. В 1587 г. папа Сикст V распространил привилегии на содалиции, создаваемые при всех коллегиумах (в том числе и во вновь создаваемых). И в том же году Аквавива в Общих правилах (*Regulae Communes*) закрепил типовую модель содалиции¹².

Леунис оставил студенческому сообществу полную независимость в выборе своего руководства. Но двадцатилетний опыт организации работы содалиций продемонстрировал необходимость централизованного руководства, поэтому в модели Аквавивы руководителем содалиции стал иезуит-священник, назначаемый настоятелем конкретного орденского дома Общества Иисуса¹³. В отличие от иных церковных братств, например, братства святого розария, которому патронировали доминиканцы, содалиции при иезуитских орденских домах создавались не по инициативе ми-

рян, а по воле настоятеля. Это связано с естественной текучестью членов студенческой конгрегации. Другим существенным отличием студенческих конгрегаций была их специфическая направленность на выполнение воспитательных функций¹⁴.

В течение последующих двухсот лет генералы ордена иезуитов и представители папского престола неоднократно обращали внимание на Марианские содалиции, о чем свидетельствуют документы Апостольской столицы и Генеральной курии Общества Иисуса, собранные и опубликованные Эльдаром Малланом ОИ (Eldar Mullan SJ)¹⁵. В то же время документальных свидетельств о деятельности содалиций на местах сохранилось крайне мало, ибо кассация ордена в 1773 г. привела к распылению и уничтожению документации содалиций, копии которой, в отличие от копий документов коллегиумов, не отсылались в Рим. Поэтому для реконструкции повседневной жизни содалисов и их конгрегации важен каждый уцелевший документ. Среди немногих сохранившихся источников — *Instructio brevis pro iis, qui Sodalitatibus Beatae Mariae Virginis sub quocumque titulo ad Domos vel Collegia Societatis Jesu erigi solitis, inscribi volunt — desumpta ex Romano exemplari* (Краткая инструкция для тех, кто в Содалиции Пресвятой Девы Марии под каждым титулованием при домах или коллегиумах Общества Иисуса записаться возжелали — извлечение из римского экземпляра). Данная инструкция была вписана в фолиант под названием *Pamiętnik dawnej sodalicji „Nobilium” przy kościele św. Barbary w Krakowie*¹⁶ и ценна тем, что определяет цели содалиции на уровне, понятном для кандидата, то есть обычного студента иезуитского коллегиума. Из текста инструкции следует, что кандидату необходимо:

«1) знать, что все Марианские содалиции, которые принято основывать при домах и коллегиумах Общества Иисуса во всем мире, обладают общим уставом с римской Содалицией-Матерью, титулуемой Благовещенья Пресвятой Девы Марии, хотя отдельные ораториумы¹⁷, кроме того, могут иметь собственные постановления и традиции исходя из требований относительно места, времени и лиц;

2) знать, что тот, кто однажды после исполнения определенных для вступления условий был принят в одну из содалиций, хотя бы в одном только месте, то он тем самым остается содалисом всегда и везде и может иметь участие во всех благодатях, признанных римской Содалицией-Матери и тех,

что будут ей признаны, только бы было у него искреннее желание участвовать в них, и он бы по мере возможности с ними взаимодействовал. Взаимодействие же это состоит, прежде всего, в соблюдении правил содалиции;

3) знать, что целью Марианских содалиций является изыскание как можно более действенной опеки Марии для Ее клиентов, поэтому те, кто в их ряды вступают, должны (взаимно) стараться (преуспеть) в большей любви и почитании той же П[ресвятой] Д[евы] М[арии];

4) знать, что второй целью Содалиции является достижение большего, чем обычное, христианского совершенства, для которого содалисы имеют также более обильные вспомогательные средства; проявлять же его должны они примерной и назидательной жизнью»¹⁸.

Затем инструкция перечисляет правила ежедневной назидательной жизни членов Марианской содалиции, с которыми необходимо познакомиться каждого, кто хотел бы к этой благочестивой конгрегации принадлежать. В 11 пунктах правил указано, что содалисам необходимо:

1) совершенствоваться в упражнениях христианской набожности, таких, как слушание св. Мессы, отговаривание коронки (венчика)¹⁹, исповедь и принятие св. причастия, испытание совести и т.д.; посему кандидаты в содалицию, по примеру новичиев, должны быть обучены всему этому, если только они каким-либо образом в этом уже достаточно не упражнены;

2) при вступлении в Содалицию совершить исповедь за всю жизнь (если духовный отец²⁰ посчитает это необходимым) и принять св. причастие; наконец, совершить торжественный акт исповедания веры и посвятить себя Пресвятой Деве в соответствии с практикуемой в Содалиции набожностью;

3) быть неутомимым в богослужении П[ресвятой] Д[евы] М[арии], не позволяя себя ничем отвести от данных ей обещаний; усердно распространять ее почитание среди других;

4) приступать к Господнему столу²¹ во все Праздники Г[оспода] Н[ашего] Иисуса Христа, П[ресвятой] Д[евы] М[арии], св. Апостолов Петра и Павла, Рождества св. Иоанна Крестителя и в каждое первое воскресение месяца, если только более важные побуждения не повлияют, чтобы совершить это в иной день месяца;

5) по мере возможности ежедневно слушать св. мессу²²;

6) ежедневно с утра сразу после сна благодарить Бога за испытанные благодеяния и произнести 3 *Pater noster* (Отче наш) и *Ave Maria* (Радуйся, Мария) и *Credo* (Верую) в честь Пресвятой Троицы и *Salve Regina* (Радуйся, Царица) добавить. Никогда не ложиться спать, не рассчитавшись с совестью и не отговорив 3 *Pater noster* и *Ave Maria* и псалма *De Profundis* (Из глубины) либо какой-нибудь иной краткой молитвы за умерших;

7) стараться, чтобы ежедневно что-либо сделать в честь Пресвятой Девы Марии, например, отговорить венчик, или Малые часы о Непорочном Зачатии, либо Литанию;

8) остерегаться не только тяжких грехов, но и легких, особенно тех, которые пятнают чистоту тела;

9) помнить и утверждать как в частной, так и в публичной жизни, что являешься сыном Великой Матери, либо, по меньшей мере, слугой Оной Госпожи, которой пристойна всякая святость; поэтому нельзя ни отважиться, ни пробовать ничего, что негодно Ее облика;

10) ежедневно отговорить 7 *Pater noster* и *Ave Maria*, а затем *Credo* с целью получить индульгенции римских станций²³ и ежедневно с утра (если чаще не можешь) уговариваться с Богом об их изыскании, чтобы мог к ним достигнуть посредством каждого доброго поступка или терпения в страданиях, с которыми они связаны;

11) всегда, насколько это возможно, в назначенный час бывать на собраниях с полагающейся скромностью и набожностью, принимать участие в обычных упражнениях. Наконец, придерживаться не только перечисленных выше положений, но и набожных обычаев Содалиции, как то:

- в начале каждого месяца выбирать себе какого-либо патрона к почитанию, добродетель для упражнения в ней или проступок для исправления;
- придерживаться по мере возможности одного и того же обычного исповедника;
- время от времени заниматься чтением какой-либо набожной книги;
- отправляясь в другое место, стараться получить рекомендательные письма от Содалиции;
- о себе и умерших либо находящихся в серьезных нуждах содалисах Содалицию уведомлять²⁴.

Из текста инструкции следует, что воспитание набожного католика осуществлялось через деятельность. То есть католический внутренний облик формировали не воспитательные беседы, а регулярно совершаемые поступки, характерные для католика в отличие от протестанта, а именно: участие в богослужениях Содалиции в честь Девы Марии, частое причащение (значит, и исповедь), заслуживание индульгенций и жертвование их за души, пребывающих в чистилище, и т.п. Кроме того, ежедневное вечернее испытание совести приучало содалиса к регулярной саморефлексии над тем, насколько его поступки согласовывались с идеальными примерами поступков Девы Марии и избранного патроном святого.

Необходимо отметить, что выполнение практически каждого вида деятельности, упомянутого в вышеприведенных правилах, требует от содалиса онтологического «бытия в присутствии Бога», либо, в терминах современной антропологии религии, пребывания в пространстве и во времени *sacrum*. Воспитательный процесс в Марианской содалиции был построен таким образом, чтобы «пребывание в присутствии Бога» (*со-бытие* с Богом) превращалось в привычку, а привычка становилась второй натурой содалиса. Поэтому правомерно характеризовать этот процесс как ежедневное последовательное приближение (в терминах проксемики Э. Холла) к Богу вплоть до физического ощущения Его присутствия рядом, либо, говоря языком теологии, назвать его «процессом» обретения святости²⁵.

Следует также отметить, что, как правило, содалисы происходили из самой именитой и богатой шляхты. Характерными чертами представителей такой молодежи были спесь и гордыня, привитые им в родительском доме. Вступая же в содалицию, они оказывались в кругу равных, где эти качества трудно было проявить. Духовник содалиции — *pater spiritualis congregationis* — следил за тем, чтобы почитание Пресвятой Девы Марии не свелось к внешней обрядности, а было направлено на культивирование ее членами внутренних молитвенных практик, воспитывающих смирение и сострадание. В рамках шляхетской сарматской культуры эти качества для шляхтича в повседневной жизни были излишними, подозрительными чудачествами²⁶. Но если они проявлялись в рамках служения Деве Марии, то становились признаком героизма и доблести. *Pater congregationis* следил, чтобы молитвенные практики не превышали указанной в уставе содалиции меры, а воспитание милосердия, смирения и сострадания происходило

также в процессе активной помощи товарищам, не успевающим в учебе, в благотворительной деятельности в пользу бедных студентов и даже в уходе за больными, что в описываемое время действительно служило проявлением героизма и самопожертвования²⁷.

Будучи церковным братством, Марианская содалиция имела органы самоуправления, решения которых скреплялись собственной печатью, обладала правом финансовых операций, а также владела и распоряжалась собственным имуществом подобно городским корпорациям ремесленников. Говоря современным языком, конгрегация студентов являлась юридическим лицом. В течение года содалисы несколько раз проводили процедуру выборов должностных лиц Содалиции, аналогичную выборам на шляхетские сеймики, готовили выступления и выступали с речами. Поэтому участие в Содалиции не только смягчало нравы, но и служило для молодежи школой лидерства и реального самоуправления.

Таким образом, будучи относительно автономной организацией студентов коллегиума, фактически на правах городского цеха, Содалиция одновременно была неотъемлемой частью жизни конкретного орденского дома Общества Иисуса. В Содалиции учащаяся молодежь пропитывалась игнатианской духовностью, осваивала игнатианское восприятие бытия в общности с Христом, нарабатывала привычку к непрерывной, осознанной и нормированной актуализации в своей жизни диалектического единства *sacrum* и *profanum*.

Информация о Марианской содалиции при Гродненском коллегиуме в кратких каталогах Литовской провинции ордена

Анализ кратких каталогов (*catalogus brevis*) Литовской провинции позволил выявить четыре фазы развития Марианской содалиции в Гродненском орденском доме Общества Иисуса:

1. 1630–1664 гг. — период нестабильности в деятельности Марианской содалиции, который закончился с обретением Гродненской резиденцией статуса коллегиума, а Содалицией — чудотворной иконы Матери Божьей Конгрегатской (Студенческой);

2. 1664–1683 гг. — период постепенной стабилизации деятельности Марианской содалиции и повышения ее роли в рамках коллегиума;

3. 1684–1750 гг. — период стабильного функционирования Содалиции в рамках относительно устойчиво развивающегося коллегиума;

4. 1750–1773 гг. — период новой нестабильности и появления кризисных явлений в деятельности Содалиции, связанный с изменением внутренней среды и внешнего окружения коллегиума.

В 1630–1664 гг. руководство конгрегацией студентов находилось в сфере ответственности как настоятелей орденского дома (что говорит о повышенном внимании к Содалиции), так и преподавателей, миссионеров и просто немощных иезуитов²⁸ в дополнение к их обязанностям исповедников (что говорит о снижении внимания к Содалиции). Руководитель конгрегации студентов в течение нескольких лет мог не упоминаться в каталогах Гродненской резиденции. Возможно, в эти годы Содалиция не функционировала из-за отсутствия достойных членов, достойного руководителя и/или достаточного места для развития культа Марии студентами. Первое было связано с тем, что в резиденции работали три низших класса школы — инфимы. Соответственно, учениками были мальчики в возрасте от 12 до 14–15 лет. При этом краткие каталоги демонстрируют частые случаи совмещения обязанностей учителями сразу двух классов. Это может свидетельствовать о небольшом количестве учеников. Когда же в резиденции появлялись учащиеся постарше, то преподавателями риторики и поэтики назначались иезуиты-схоластики, еще не посвященные в сан священника, которые не могли руководить Содалицией. Естественным препятствием для полноценного функционирования Содалиции было отсутствие у гродненских иезуитов собственного костела, который только начинал строиться.

Информация о существовании конгрегации студентов появляется в кратком каталоге Гродненской резиденции нерегулярно. Из-за войны Речи Посполитой с Московией в 1654–1667 гг. и шведского потопа 1655–1660 гг.²⁹ каталоги 8 лет молчат о существовании в Гродно конгрегации студентов вплоть до 1664 г., когда Гродненская резиденция была повышена в статусе до уровня коллегиума.

Трансформации резиденции в коллегиум предшествовал год интенсивной подготовки, в течение которого в составе резиденции трудились 11 отцов-иезуитов и 1 брат³⁰. Несмотря на отсутствие упоминания в кратком каталоге, функцию руководителя конгрегации студентов выполнял

о. Петр Шаван (Schawan Petrus, род. 1630 г., вст. 1649, ум. 1664). Он подготовил торжественную церемонию внесения в отстраиваемый после военных действий иезуитский костел новодарованной студентам конгрегации чудотворной иконы Богородицы Снежной, которая с этого времени стала называться Конгрегатской и Студенческой³¹. Об этом известно из сохранившейся в нескольких экземплярах публикации под названием *Summaryusz Cudow y łask Znákomitszych Naświętszey PANNY MARYEY STUDENTSKIEY w Kongregaciey Grodzieńskiej Ichmościow PP. Studentow, pod tytułem Annuntiationis, u WW. Oycow Societatis IESU Na rozżarzenie ufności Utrapiionych zebrany, à za dozwoleństwem Iaśnie Wielmożnego Przewielebnego Iegomości X. Alexandra Kotowicza Biskupa Wileńskie° do druku podany. w Wilnie w Drukarni Soc: IESU, Roku Zbawienia 1686*³².

С превращением резиденции в коллегиум стала проявляться тенденция к стабилизации в функционировании гродненской Марианской солидации. Этому способствовали несколько обстоятельств. Во-первых, несмотря на военное разорение, земельные владения гродненского орденового дома были удачно реструктурированы и увеличены³³, что позволяло обеспечить содержание большему количеству иезуитов, в том числе преподавателям гуманиоры (классов риторики и поэтики). Во-вторых, в связи с дороговизной в разрушенном москвитами Вильно окрестная шляхта была склонна учить сыновей близко к дому. Следовательно, у иезуитов появилось большое количество относительно взрослых студентов, не посещавших занятия во время военных действий. Автор упомянутого выше *Суммария* называет их «ихмосьцями панами студентами», что свидетельствует об их высоком происхождении. В-третьих, инфраструктура заново отстраиваемого города начинала учитывать потребности коллегиума. Расширились возможности проживания на так называемых «станциях», особенно после 1673 г., когда литовская шляхта добилась принятия сеймом конституции, согласно которой в Гродно должен был проводиться каждый третий вальный сейм³⁴ (кроме конвокационных, элекционных и коронационных). На время сеймов студенты, естественно, распускались по домам, а станции сдавались депутатам и сенаторам. Для проживания на станциях младшим ученикам нужен был старший товарищ, который в отсутствие родителей взял бы на себя важную для коллегиума и родителей функцию опеки над их учебной, нравственностью и внешкольным поведением. Чле-

ны Марианской содалиции подходили на эту роль наилучшим образом, что подтверждает *Суммарий*, содержащий описание некоего чудесного события с таким «педагогом на станции» содалисом и его подопечными³⁵. Четвертым и, возможно, решающим обстоятельством, стабилизирующим функционирование гродненской Марианской содалиции стало обретение содалисами чудотворной иконы Матери Божьей Конгрегатской (Студенческой), торжественное внесение которой в храм произошло в воскресенье 3 августа 1664 г.

С 1664 по 1683 г. должность *Pater Congregationis* в кратком каталоге Гродненского коллегиума упомянута лишь 10 раз за 19 лет. Но уже обязанности руководителя Марианской содалиции исполняет отец-профессор риторики и/или поэтики. Начиная с 1684 г. и до середины XVIII в. в кратких каталогах коллегиума руководитель Содалиции упоминается ежегодно. Его обязанности исполняет профессор риторики. Исключение составили: 1687 г., когда Содалицией руководил духовник коллегиума³⁶, а также 1718, 1733 и 1734 г., когда руководство осуществлял профессор философии. В 1695 г. наименование *Pater Congregationis Studiosorum* (отец студенческой конгрегации) изменяется на *Praeses Congregationis Studiosorum* (президент или председатель студенческой конгрегации)³⁷.

В этот период окончательно определяются роль и место Содалиции в воспитательном пространстве коллегиума и сакральном пространстве города. Конгрегация студентов объединяет элиту молодежи коллегиума. Свидетельствами процветания организации являются строительные работы, заказанные Содалицией. В новом, самом крупном в Речи Посполитой (из построенных в эпоху барокко) храме гродненских иезуитов содалисы обустроили каплицу для чудотворной иконы своей Патронессы. В каплице был смонтирован единственный каменный алтарь в костеле (все остальные — деревянные), а затем к ней пристроили мурованную сакристию-ризницу³⁸ для хранения облачений и иного имущества Содалиции. Горячее и искреннее почитание содалисами иконы Матери Божьей Конгрегатской делало их в глазах окружения наилучшими посредниками пред лицом Матери Божьей. В 1686 г. автор *Суммария* записал, что «благородные и важные люди в различных своих правильных интенциях требуют (и часто получают), чтобы конгрегатские студенты к своей Пресвятой Деве аки к Студенческой большей совместной инстанцией просьбы и вота их

поддерживали»³⁹. О том, кто были эти важные лица, повествуют изображения чудес на скамьях-сталлях в конгрегатской каплице. Они отражают события с участием маршалка великого коронного Станислава Любомирского (ок. 1640–1702), каштеляна виленского Анджея Котовича (ум. 1682), виленского воеводы и великого гетмана Великого Княжества Литовского (ВКЛ) Казимира Яна Сапеги (1642–1720), стольниковой ВКЛ Барбары из дома Сапеги Волович (ум. до 1676), подкоморины коронной Констанции из дома Водынских Бутлер (ум. 1682), писаря ВКЛ Михала Леона Друцкого-Соколинского (ум. 1690) и др. Косвенные данные, рассеянные по тексту *Суммария*, позволяют предположить, что изображенные на сталлях персоны были родителями или близкими родственниками содалисов. Сами скамьи-сталли для важных гостей и добродетелей Марианской содалиции были заказаны содалисами в 30-е годы XVIII в. и изготовлены местными мастерами.

Ближе к середине XVIII в. нестабильность и кризисные явления проявляются во всех содалициях Литовской провинции. Конгрегации студентов стали массовыми и утратили свою элитарность⁴⁰, как в сословном, так и в духовном плане. Из уцелевших кратких каталогов Литовской провинции Общества Иисуса за период между выделением из нее в 1759 г. Мазовецкой провинции и упразднением ордена в 1773 г. видно уменьшение реальной роли Марианской содалиции также и в жизни Гродненского коллегиума. Это уменьшение связано с разрастанием самого коллегиума и приближением его уровня к уровню академии. Профессор риторики, который обычно руководил конгрегацией студентов, стал дополнительно преподавать историю и выполнять обязанности хрониста дома. Одновременно с появлением курсов, а соответственно, и студентов философии и теологии в коллегиуме развивались и новые формы благочестия. Уже в 1757 г. наряду с руководителем конгрегации студентов упоминается руководитель конгрегации св. Алоизия (*Praes: Congr: S. Aloysii*)⁴¹, в 1759 г. к ним добавляется руководитель третьего братства при коллегиуме — конгрегации Пресвятого Сердца Иисуса (*Praes: Congr: SS. Cord: Jesu*)⁴². А в 1763 г. отец Михаил Ханецкий (род. 1726, вст. 1744, ум. после 1803) не был профессором, то есть не контактировал со студентами на занятиях, но исполнял обязанности руководителя сразу двух конгрегаций — Марианской содалиции и Пресвятого Сердца Иисуса. Еще он был священником, ответственным за

повседневную службу в костеле (*operarius*), и проповедником по праздникам (*concionator a festis*)⁴³. В инвентаре гродненских костела и коллегиума Общества Иисуса, составленном в 1773 г.⁴⁴, приведен детальный список имущества Марианской содалиции⁴⁵, а также список последнего состава членов орденского дома⁴⁶ с указанием некоторых функций. Функция руководителя студенческой конгрегации отдельно в нем не отмечена.

Единство образовательных и религиозных практик в иезуитском коллегиуме

Деятельность Марианской содалиции позволяет наиболее отчетливо увидеть единство образовательных и религиозных практик в коллегиуме, которые, будучи рассмотрены по отдельности, не дают понимания целостности процесса формации молодежи, осуществлявшегося иезуитами. Термин «формация» здесь более уместен, так как сменивший его в эпоху Просвещения термин «образование» из-за его современных коннотаций мог бы привести к анахронизму. Дополнительную сложность при рассмотрении процесса формации членов Содалиции создает то обстоятельство, что в этом процессе происходило параллельное развитие как студентов-содалисов, так и их духовника-иезуита. Это отчетливо видно из упомянутого выше текста под названием *Summaryusz Cudow y łask Znákomitszych Naświętszey PANNY MARYEY STUDENTSKIEY...*⁴⁷, написанного в 1664 г. духовником Содалиции о. Петром Шаваном, а затем в 1686 г. дополненного и опубликованного очередным духовником Содалиции о. Казимиром Станутом. Как следует из содержания его заключительной части, обращенной непосредственно к студентам-членам Марианской содалиции, *Суммарий* был создан в первую очередь, для дальнейшего использования в процессе формации студентов-содалисов гродненского иезуитского коллегиума. Поэтому приведенные ниже рассуждения будут опираться на достаточно большие цитаты из текста *Суммария* в авторском переводе⁴⁸ старопольского языка.

Говоря об образовательных и религиозных практиках в иезуитском коллегиуме, необходимо всегда учитывать, что они существовали в системном единстве и базировались на духовных упражнениях св. Игнатия Лойолы. Отличительными чертами духовных упражнений св. Игнатия от

других способов формации религиозного человека служат формализация их содержания и структуры, а также ограниченность во времени и необходимость в духовном руководителе, *со-общнике*. В полной мере эти черты относятся и к формации содалисов под контролем священников-иезуитов. Отец Казимир Станут в своем обращении к членам гродненским содалисам замечает:

«Ежедневные богослужения обычны и иным Конгрегациям. То, что на эти страницы излилось, пусть не тешит нашу гордыню и пустое красование собой пусть не разжигает. Потому что большее состоит в желании богослужения, нежели в результате. Ведаю, что много есть между нами тех, кто более удил и тормоза требуют, нежели стимулов. До многого бы личное каждого из вас усердие додумалось, если бы конгрегатскими желаниями не управлять. Мы тогда, оставаясь при обычных и *ab aeo*⁴⁹ практикуемых ритуалах, сильнее удивляемся и сами формируемся, [видя] И[х]м[остей] П[анов] экстернов богослужения ...»⁵⁰.

При этом практикуемые Гродненской Марианской содалицией ритуалы почитания Пресвятой Девы Марии имели широко развернутый характер:

«Мы же Конгрегатисты, не желая учинять новинок, данные [нам] предшественниками *consuetudines*⁵¹ сохраняем. Вот им следуя, кроме торжественных фестов Деве нашей преблагодатной, кроме праздника Непорочного Зачатия Ее и Благовещенья Ангельского (которое в обычае уважить не только богослужением, но и добровольной мортификацией⁵²) слушаем святую мессу перед сей Иконой несколько раз в неделю. Указывает нам на то наша обсерванция⁵³ к Богу обращаться: сперва за всех братьев (тут ли они с нами школьный долг отбывают, либо уже на поприще армейское, Господне, сенаторское, хозяйственное или монашеское вступили). Тут же удерживаем в ежедневной памяти тех благодетелей, которые либо к внешнему великолепию конгрегации приложились либо почитанию Пресвятой Девы и распространению оного содействуют. Не разлучает и не разрывает смерть любви братской конгрегатийской к сошедшим со света собратьям, не портит [нашей] благодарности благодетелям умершим. Ежемесячно старается *Sodalitas* умиловительной жертвой остроту языков чистилицного пламени успокоить. И чтобы себе и своим конфратрам самое необходимое счастье (то есть счастливое и с Богом в приязни прощание с телом) сообщить, Богу, дарующему жизнь, и смерти Господину *Sodales MARIANI* (содалисы-

мариане) ежемесячно Агнца невинного, Искупителя грехов мира жертвуют руками священников»⁵⁴.

Анализ кратких каталогов выявил важное обстоятельство: наиболее часто Содалицией руководил профессор риторики. Класс риторики был, как правило, последним годом обучения для большинства светских учащихся коллегиума. *Ratio Studiorum* по его поводу говорит следующее:

«Уровень этого класса нелегко определить точно. Потому что он формирует совершенство красноречия, которое слагается из двух основных областей: ораторского мастерства и поэзии (из них же всегда первое место занимает проза). Он служит не только пользе, но и украшению. Однако то, что можно, в общем, сказать о риторике, принципиально касается трех предметов: речи, стиля и эрудиции»⁵⁵.

Принято считать, что во второй половине XVII в. стиль красноречия в иезуитских коллегиумах Речи Посполитой начал ухудшаться, а ближе к середине XVIII в. наблюдалось его возрождение. Этот тезис глубоко раскрыт в классическом исследовании⁵⁶ о. Станислава Беднарского SJ (1896–1942). Однако если оставить за скобками оценочные суждения, то Беднарский в своих рассуждениях многократно замечает, что напыщенная искусственная сарматская риторика активно служила для публичной сферы и отличала шляхту от других сословий, а в интимных отношениях с Богом в сфере *sacrum* польское барокко пользовалось кратким, лаконичным и свободным от всяких украшений языком. И то, и другое шляхта получала в коллегиуме, чему подтверждением служит текст гродненского *Суммария чудес и благодатей Пресвятой Девы Марии Студенческой*, выразительно и ярко написанный на старопольском языке с минимальным количеством макаронизмов и латинских вставок двумя профессорами риторики, руководившими гродненской конгрегацией студентов.

Функция профессора риторики была, как правило, первой функцией после окончания изучения теологии, посвящения в сан и годичной третьей пробации. Надо помнить, что третья пробация в Обществе Иисуса обязательно включает четыре недели игнатианских духовных упражнений. Духовный плод данных реколекций заключается в высшем созерцании — *созерцании ради обретения любви (contemplatio ad amorem)*, которое даёт возможность всё возлюбить в Боге, а Бога — во всём⁵⁷. Последнее обстоятельство отразилось на тексте *Суммария*, где манерное посвящение осно-

вательнице издания сменяется живым описанием встреч жителей Гродно и окрестностей с бесконечной Божьей любовью. Читатель, переходя от одного эпизода к другому, постепенно начинает лично ощущать, как изломанное и искаженное злом вокруг Гродно послевоенное пространство и время исцеляются путем заступничества Пресвятой Девы Марии в ответ на обращение людей к ее образу в Конгрегатской иконе.

В упомянутом выше первом предписании школьного устава иезуитов, относящемся к обязанностям профессора риторики указано, что основным предметом его деятельности является речь⁵⁸. Поэтому для демонстрации связи между учебной сферой деятельности профессора риторики и сакральной сферой духовника-руководителя Марианской содалии показательным является содержание чуда, избранного составителями *Суммария* в качестве первого, так как оно связано с утратой и обретением речи.

Первое явление или чудо случилось перед сей Иконой дня 15 августа года Господня 1655 в местечке Василькове во время москвы (sic!) в беженстве⁵⁹. Васильковский мещанин колодей-ремесленник так расхворался, что приятели [его] уж не о лекарствах, а исключительно о смерти и вечности думали. Пришел приглашенный П[реподобный] К[сендз] Паскуцкий викарый паннен гродненских ордена С[вятой] Бригиты; но обнаружил *penitenta*⁶⁰ четыре дня как онемевшего. Как мог здесь помочь спасению потерявшего надежду на здоровье человека? При себе имел сию Иконку на меди и вместо пекторали носил ее для своего священнического богослужения. Тогда, положив ее на стол, опустился на колени вместе со всем бывшем при том народом и перед ней здоровье и спасение больного горячо Богу представил. Диво! Тут же онемевший вздохнул членораздельно и, произнеся «Иисус! Мария!», присутствующего священника, как ангела с небес присланного ему в терпении, поприветствовал, выслушать исповедь просил. Исповедовался, принял причастие с чувством весьма примерным. Дальше диво на диве! Как только в богослужении с таинством [участие] совершил и Богу и Пресвятой Деве сей поблагодарил, тут же полностью здоровым встал⁶¹.

Описанное чудо носит локальный, фактически личный характер. И именно поэтому его описание вызывает особый интерес. Что происходит? Человек заболел настолько сильно, что утратил речь. Последнее создавало угрозу, что он умрет без примирения с Богом и близкими, а также,

не сделав распоряжений по имуществу и сбережениям, которые, согласно обычаям эпохи, хозяин прятал, чаще закапывал, «на черный день». Поэтому немота умирающего представляла для близких дополнительную тревогу. На четвертый день приглашен случайно проезжавший мимо ксендз, которому здоровье колесного мастера, возможно, также было небезразлично. Ксендз же, не имея возможности исповедать умирающего, организовал процесс «доброй смерти». Начал с сакрализации пространства, то есть положил на стол икону, затем опустил присутствующих на колени для совместной молитвы. Здесь необходимо вспомнить, что хотя, с одной стороны, термин «сакральное пространство» является лишь техническим определением места, где осуществляется богослужение, но, с другой стороны, он обозначает онтический (бытийный) статус места, где человек переживает *со-бытие* с Богом. Поэтому в сакральном пространстве нет болезней, печали и опасности. В таком пространстве, возникшем в Василькове вокруг иконы Богородицы в момент молитвы, желание человека восславить Господа и отречься от греха нашло отклик у Бога, что проявилось в исцелении умирающего.

Онемевший вздохнул и членораздельно произнес: «Иисус! Мария!». Такой вздох с одновременным восклицанием святых имен называется польски *akt strzelisty* (буквально акт-выстрел) и является элементом молитвенной практики, генезис которой в словах Иисуса о том, что «должно всегда молиться и не унывать» (Лк. 18, 1). После молитвенного восклицания уныние у колодея явно прошло, ибо ксендза Паскуцкого «как ангела с небес присланного ему в терпении, поприветствовал», затем исповедовался, причастился и выздоровел.

Следует отметить, что если сакрализация ежедневного круга времени происходит при помощи установленных церковью молитв в рамках литургии часов, то в промежутки времени между этими молитвами можно и нужно обращаться к Богу при помощи кратких молитв, которые св. Августин называл *actus iaculatorie*⁶². Логика проста: в момент обращения к Богу человек отвращен от греха. Чем чаще совершаются акты обращения к Богу, тем меньше времени на грех. В XVII–XVIII вв. в Речи Посполитой обучение непрерывному употреблению этих кратких молитв-вздохов или молитв-восклицаний составляло содержание первого года послушничества (новициата) в монастыре⁶³. Это во многом объясняет, почему васильков-

скому чуду в *Суммарии* придается столько внимания. *Суммарий* обращен к студентам-содалисам, для которых формирование навыка краткой молитвы было первоочередной задачей. Решал эту задачу отец духовник Содалиции, он же — профессор риторики.

Возвращаясь к вопросу о взаимосвязи между сферой учебной деятельности профессора риторики и сакральной сферой духовника-руководителя Марианской содалиции, необходимо вспомнить, что третьим составным элементом риторики *Ratio Studiorum* называет эрудицию. Согласно предписанию № 15 для профессора риторики, он должен:

«для получения эрудиции можно время от времени в свободный день для историка или поэта представить иные, менее известные тексты, такие как иероглифы, эмблемы, вопросы, относящиеся к поэтическому искусству и касающиеся эпиграмм, эпитафий, од, элегий, эпопей, трагедий либо даже римского или афинского сената, армий обоих народов, садоводческого искусства, стола, триумфов, оракулов и иных предметов того же рода. Но это делать необходимо умеренно»⁶⁴.

Требование умеренности в формировании эрудиции связано с тем, что она сама по себе бесполезна, если не служит практике, преследующей определенную цель. В случае иезуитского коллегиума цели всех видов практикуемой деятельности концентрировались в религиозной сфере. Говоря о религиозных практиках вообще, и о практиках Марианской содалиции в частности, уместно вспомнить этимологию слова «религия» в изложении Августина Блаженного. Размышляя о взаимоотношениях христианина с Богом, он отметил: «Избирая (*eligentes*), а точнее (так как мы теряли его по небрежению) — вторично избирая (*religentes*) Его (откуда, говорят, и происходит слово «религия»), мы стремимся к Нему с любовью, чтобы, достигнув, успокоиться»⁶⁵. Таким образом, религиозная практика любого христианина состоит в манифестации выбора Бога, в стремлении к Нему приблизиться и к пребыванию с Ним в единстве и покое.

Примером воплощения такой манифестации является практическая реализация знаний о триумфальных римских шествиях в момент торжественного внесения чудотворной иконы Божьей Матери Студенческой в костел Гродненского иезуитского коллегиума, описанная на первых страницах *Суммария*.

«За Озерским предместьем на обширном поле был выставлен шатер внушительный, а от материи и искусной кисти — дорогой. В нем алтарь от блеска серебра, золота и ламп почти огненный. На нем — та Икона [находилась] и святая месса совершалась, во время которой Высокопреподобный Е[го]м[ость] К[сендз] Войшнарлович по повелению Я[сно] В[ельможного] Е[гомость] К[сендза] Епископа торжественно икону освятил. После святой мессы — теологическая проповедь, а также конгрегатской молодежи выражение одобрения. Как только на плечи священников икону поднято, грохнули орудия, для этого акта издалека доставленные за счет благодетелей. Помпа⁶⁶ же процессии от шатра и до костела *Soc[ietatis] IESV (Общества Иисуса)* пошла таким порядком. Упреждал ее многочисленный люд, частью сердечный, частью заинтересованный богослужением, но более всего новизной чудес возбужденный. Кто его на глаз считал, тот, как минимум, насчитывал 5 000. В ряд выступали городские цехи с хоругвями, под которые их не мандаты никакие, но исключительно дивы⁶⁷ завербовали. За ними следовали весомые от старости и высокого рассудка гродненские Радные⁶⁸. Следом же, впереди Королевы Небес, ступали духовные дворы. Сперва полнолюдный и громко усердный П[реподобных] отцов-бернардинцев ряд, за ними накрытая ездая кавалькада благородных Ихмостей П[анов] Студентов. Сгущенный значимым богослужением *venerabilis clerus*⁶⁹ в пышности и внешнем блеске — которые не только уважение, но и величие *regalis sacerdotii*⁷⁰ умножают — шествовал перед самой триумфальной колесницей и интонировал: то ангельское пение — Радуйся, Мария и т.д., — то королевичские ритмы *Omni die dic MARIAE mea laudes anima*⁷¹

Наконец, *Patres Societatis IESU (отцы Общества Иисуса)* окружали триумфальную колесницу, на которую в желании послужить Пресвятой Деве — Студенческой уже, сколь перешла [Она] к студентам — так много затрат положила Ясно В[ельможная] Е[ё]м[ость] пани Графиня Бутлер подкоморина коронная, будто бы чудо набожной щедрости и утонченно-красивого богослужения сотворить замыслила. На триумфальной колеснице, стоя, четверо светло украшенных Ангелов людских (или людей Ангельских) под балдахинном держали ту Икону Пресвятой Девы. Затем без малого целиком шло панство нашего повета и очень представительное из отдаленных стран. Кареты и лектики пустовали, а те, что стояли обозом в поле, за последней толпой простолюдинов свободными возвращались в

город. Настолько было мило даже деликатным комплекциям вслед за Иконой чудотворной Пресвятой Девы Студенческой пешком паломничать.

Приходит помпа к костелу *Societatis IESU*. На восшествие [в храм] из всех орудий дан залп. Икона на том же алтаре установлена конгрегацком, где [она] по сей день слывет чудесами право ежедневными. Школы аккламациями заняли полчаса. К Иконе вышла святая месса: после кредо⁷² [проповедь] произнес — панегирически и как никто лучше, потому что сам свидетелей свидетель — В[ельможный] Е[го]м[ость] К[сендз] Войшнарлович канцлер Виленского диоцеза. [Он] усердно и основательно народ заверил о испытанных незаурядных и подтвержденных Чудесах Пресвятой Девы, с этого времени нареченной Студенческой). После Пресвятой Жертвы в благодарность за излитые благодати и для единения благодатной аудиенцией с Пресвятой Девой и для верующих, просящих милосердия при сей Иконе, пелось *Te DEUM laudamus*⁷³. И когда орудие загрохотало в третий раз, церемонию завершили»⁷⁴.

Процессия является формой религиозного культа. К сожалению, до сих пор отсутствуют исследования сакрального пространства г. Гродно, а соответственно и маршрутов процессий. Совместно перемещаясь по определенной траектории, люди или определяют границы пространства *sacrum*, или обозначают его центр. Примером первого является ежегодная процессия Тела Господня. Примером второго — процессия, описанная в *Суммарии*. Ключом к пониманию маршрута процессии служит сравнение иконы Пресвятой Девы Марии Студенческой с Ковчегом Завета, а каплицы Марианской содалии в иезуитском костеле — с Иерусалимским храмом. То есть на содержание сакрального действия оказали влияние два сценария: выход евреев из египетской неволи и триумфальная процессия в античном Риме.

Что касается римского триумфа, описания которого изучались студентами на занятиях риторики и поэтики, то он обязательно должен стартовать от границы города. Римский полководец, получивший от сената право на триумф, ожидал его за городскими стенами. В Гродно городских стен не было, так как город находился в центре Речи Посполитой и до описываемых событий в течение двух с половиной столетий не подвергался нападениям вражеских регулярных армий. Поэтому старт процессии произошел в непосредственной близости прохода в городских земляных укреплениях, на-

сыпанных московскими войсками⁷⁵. Второй обязательный атрибут триумфа — арка, проход сквозь которую сакрализировал или, иначе, обожествлял триумфатора. Единственное упоминание о городских воротах относится к «браме на Озерском предместье»⁷⁶. Триумфатором, соответственно, была Богородица, проявившая свою защиту гродненцам посредством иконы. Она победила. Иноверцы и, в восприятии выживших горожан, варвары, разорившие храмы, были изгнаны из города. Толпы горожан и поветовой шляхты встречали Пресвятую Деву Марию, которая вернулась в славе и должна занять подобающее место в городе.

Выбор Озерского предместья для старта процессии был предопределен многими факторами. Расположенный там костел бригитского монастыря носил название Благовещения Пресвятой Девы Марии. Аналогично называлась сама гродненская Конгрегация студентов — *Annuntiationis* (Благовещения). Также в районе Озерского предместья проживала главный организатор процессии Вельможна Еёмость пани Констанция из Водыньских графиня Бутлер вдова администратора Гродненской королевской экономики коронного подкомория графа Бутлера (*Wilhelm Gothard Butler*, ок. 1600–1660)⁷⁷.

Но для культурологической интерпретации важно, что Озерское предместье находилось на восточной границе города. В выборе именно этого места для начала движения присутствует символика Иерусалима. С восточной стороны иерусалимского храма находились Золотые Врата (Иез. 40: 5-6.), через которые пролегал путь в святое святых, где находился Ковчег Завета. Прежде, чем ветхозаветный царь Соломон построил храм, Ковчег находился в скинии (Описание скинии см. Исх. 26, 27), представляющей собой походный шатер-храм. Согласно Ветхому Завету, в этом месте присутствовал Бог. Его присутствие проявлялось в столбе дыма над скинией днем (Исх. 33: 9). и огненном столбе ночью (Чис. 14, 10). В 1664 г. на гродненском Озерском предместье выстрел из пушки не только оповестил помпу о начале движения, но и создал столб дыма (бездымный порох еще не был изобретен) над шатром, где на алтаре находилась чудотворная икона.

Триумфальная колесница в Риме ехала за колонной захваченных в плен невольников. В Гродно помпа перед колесницей с чудотворной иконой символизировала, что и студенты, и духовенство, и мещане, и окрестная шляхта отдали себя в добровольную неволю Богородице.

Ветхозаветный Ковчег представлял собой позолоченный ларь из древесины акации с петлями по углам для переноски его на шестах, которая была зарезервирована за иудеями-священниками из рода Левия. Гродненский походный алтарь для переноски иконы также бы сделан с учетом возможности несения его на плечах. И эту почетную обязанность взяли на себя отцы-иезуиты.

По четырем углам колесницы, на которую перенесли из шатра икону, стояли юноши в белых одеждах ангелов. Это тоже не случайно. На золотой крышке ветхозаветного Ковчега были установлены лицом к лицу две золотые скульптуры херувимов (Исх. 25: 10-21). Когда Моисей склонял голову в пространстве между херувимами, ему открывался Бог (Исх. 25: 22). В пространстве между фигурами ангелов на триумфальной колеснице гродненские иезуиты поместили икону Пресвятой Девы Марии, посредством обращения к которой 102 гродненца получили от Бога каждый свой ответ.

Финальная точка транспортировки Ковчега — святое святых храма в Иерусалиме. Для иудеев это был центр мира, обозначенный Богом. Если опереться на концепцию, что европейцы строят свои города как иконы небесного Иерусалима, то становится ясна сверхзадача процессии внесения в иезуитский храм иконы Пресвятой Девы Студенческой. Отцы-иезуиты гродненской резиденции и содалисы Марианской содалиции этим актом позиционировали свой храм как сакральный центр города Гродно. При этом они конструировали сакральную реальность, опираясь на светское содержание школьного предмета.

Рассматривая гродненские примеры единства образовательных и религиозных практик в иезуитском коллегиуме, необходимо еще раз заострить внимание на роли духовника Марианской содалиции и профессора риторики в одном лице. Содержание учебного материала в классе риторики опиралось на тексты, в большей мере, римских, в меньшей — греческих, авторов. Красноречие, по мысли иезуитов, отличалось от словоблудия тем, что истинно красноречивый оратор должен произносить правильные слова о правильных вещах, то есть о том, что в понимании иезуитов служит вящей славе Божией? А набожность это не привычка к бессмысленным ритуалам, а сжитость с Богом в сфере *sacrum*. Обновленный в результате тридцатидневных игнатианских духовных упражнений навык пребывания в состоянии созерцания *ad amorem* обострял способность отца-профес-

сора класса риторики к интерпретации действительности в свете текстов Священного писания и делал его в рамках иезуитской образовательной системы максимально пригодным «инструментом» для окончания процесса преобразования шляхетского недоросля в красноречивого и набожного оратора, в ответственного гражданина и горячо и осознанно верующего католика.

* * *

Благочестивое объединение мирян (как правило, студентов), известное как Марианская содалиция, функционировало практически при каждом более или менее крупном орденом доме Общества Иисуса на территории Речи Посполитой Обоих Народов вплоть до кассации ордена в 1773 г. Будучи относительно автономной организацией, фактически на правах городского цехового религиозного братства, Содалиция одновременно была неотъемлемой частью конкретной иезуитской школы, активным элементом учебно-воспитательного процесса. Однако рассмотрение Марианской содалиции как инструмента исключительно религиозного воспитания светской молодежи и подготовки будущих членов ордена было бы однобоким. Функциональное назначение Содалиции в рамках коллегия и в рамках городского социума было многообразным и для современного исследователя неоднозначным. Неоднозначность возникает из различного понимания сути процесса воспитания членами Общества Иисуса и современными педагогами, что связано с характером ментальности современного человека «западного типа», в которой светское отделено от религиозного. В описываемый же период религиозная составляющая была неотъемлемой частью всех сторон человеческого существования. Иезуиты в своих учебных заведениях стремились сформировать в своих воспитанниках целостность взрослого активного члена политического народа Речи Посполитой — шляхты. Образовательным идеалом служил «красноречивый и набожный оратор». На достижение этой идеальной цели было направлено пятилетнее пребывание в иезуитской школе, последний год которого сочетал постижение искусства риторики и участие в деятельности Марианской содалиции. В этот год учащаяся молодежь максимально пропитывалась игнатианской духовностью, осваивала игнатианское восприя-

тие бытия в общности с Христом, нарабатывала привычку к непрерывной, осознанной и нормированной актуализации в своей жизни диалектического единства сакрального и мирского. При этом, как было показано выше на примере интерпретации описания процессии внесения в храм гродненских иезуитов иконы Матери Божией Студенческой, подчеркнуто светская эрудиционная составляющая учебного материала курса риторики находила творческое воплощение в религиозных манифестациях студентов-содалисов. И именно этим воспитательно-религиозные практики Марианской содалиции интересны современному исследователю истории педагогики.

¹ Статья печатается в авторском переводе.

² M. INGLOT, *Kongregacje (Sodalicje) Mariańskie w szkołach jezuickich od XVI do XVIII wieku (postulat badawczy)*, in *Historia, społeczeństwo, wychowanie. Księga pamiątkowa dedykowana prof. Józefowi Miąso*. Red. K. BARTNICKA, J. SCHILLER, Pułtusk-Warszawa, 2004, ss. 227–283.

³ *Lex duodecim tabularum* – Закон двенадцати таблиц – первая кодификация римского права, произведенная в 451–449 гг. до н.э.

⁴ *Sodalitas*, в *Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона*, т. 30, Санкт-Петербург, 1900, с. 697.

⁵ Л.Л. КОФАНОВ, *Законы XII таблиц и проблема sodales*, в *Античность Европы: межвузовский сборник научных статей*, Пермь, Пермский ун-т, 1992, сс. 15–22.

⁶ E. MULLAN, *The Sodality of Our Lady: studied in the documents*, New York, 1912, p. 8.

⁷ *Pierwsze początki Sodalicyi mariańskich pod kierunkiem Tow. Jez.*, in «*Nasze Wiadomości*», nr. 68, t. XI, 1935–1938, ss. 317–327.

⁸ Ян Леунис (Joannes Leunis) родился в епархии Льеж в 1535 или 1536 г., вступил в новициат Общества Иисуса в Доме профессоров в Риме 8 июня 1556 г. В период послушничества был послан учителем-помощником в коллегииумы Перуджи и Монтепульчано. В 1557 г. подал оставленную затем без удовлетворения просьбу послать его в миссию в Индии. В 1560-61 и до 1564 г. Леунис обучался в низших классах римского коллегиума. Из-за частых головных болей его обучение не было регулярным, и, скорее всего, положенные курсы он изучил в индивидуальном порядке. Посвящение его в сан произошло до ноября 1562 г. В следующем году Леунис основал Содалицию римского коллегиума. В 1564 г. он вновь был послан в Перуджу, где пробыл 4 года учителем и отцом-министром коллегиума. В 1572 г. находился в Париже, где по поручению генерала также основал Содалицию. Умер в Турине 19 ноября 1584 г., «будучи любим и уважаем людьми, которые посчитали его смерть как потерю для всего города». См.: MULLAN, *The Sodality of Our Lady*, p. 2.

⁹ См.: М. КУНЦЛЕР, *Литургия Церкви = Die Liturgie der Kirche*, в «Христианская Россия», т. 3, ч. 5, 5.1: Освящение времени; 5.2: Историческое развитие Литургии часов, Москва, 2001.

¹⁰ В Речи Посполитой Обоих Народов патронированные иезуитами Содалиции для почитания Девы Марии объединяли не только студентов. В Варшаве коллегиум был основан

только в 1671 г., в то время как Содалия Непорочного Зачатия Девы Марии существовала с 1642 г. Будучи учреждена при доме профессов ордена, она объединяла представителей правящей элиты. В 1649 г. Великий канцлер Великого Княжества Литовского Станислав Альбрехт Радзивилл вместе с королем Яном Казимиром Ваза в варшавском костеле Общества Иисуса участвовал в выборах должностных лиц содалии, на которых король был объявлен ее протектором, королевич Кароль подтвержден в статусе префекта, а сам Радзивилл избран секретарем конгрегации. См.: *Pamiętniki Albrychta Stanisława Radziwiłła kanclerza W. Litewskiego*, wydane z rękopisu przez EDWARDA RACZYŃSKIEGO, w Poznaniu u braci Scherków, 1839, T. II, s. 396.

¹¹ *Bull «Omnipotentis Dei» of Gregory XIII*, in MULLAN, *The Sodality of Our Lady*, p. 5*.

¹² J. ROSTWOROWSKI, *Zasadnicze ustawy kongregacji Maryańskiej w systematycznym opracowaniu*, in *Sodalis Marianus Dwumiesięcznik poświęcony sprawom polskich Sodalicji Mariańskich*, Rocznik ósmy, 1909, s. 7.

¹³ Эта функция в коллегииуме называлась *pater spiritualis congregationis*.

¹⁴ ROSTWOROWSKI, *Zasadnicze ustawy kongregacji Maryańskiej*, s. 17.

¹⁵ MULLAN, *The Sodality of Our Lady*, p.

¹⁶ *Pamiętnik dawnej sodalicji «Nobilium» przy kościele św. Barbary w Krakowie*, in «Sodalis Marianus. Organ Sodalicji Polskich», t. 7, opr. 1 vol., Kraków, 1908, ss. 101–104.

¹⁷ Ораториумами в данном случае называются молитвенные сообщества.

¹⁸ *Pamiętnik dawnej sodalicji «Nobilium» przy kościele św. Barbary w Krakowie*, ss. 101–102.

¹⁹ Венчик – разновидность молитвы на четках-розарии. Польское название венчика (koronka), предположительно пришедшее в XIII в. из Франции, где в это время распространилось представление, связывающее произнесение слов ангельского приветствия *Ave Maria* с украшением фигур Пресвятой Девы короной из цветов. Французское понятие *une couronne* означало акт произнесения *Ave Maria* 150 раз. Пятидесятикратное повторение *Ave Maria* называлось *petit chapeau* (маленький веночек). До сих пор во Франции слово *chapelet* употребляется как синоним названия четок-розария. См.: М. LASZCZAK, *Historia różańca*, Kraków, 2006, s. 78.

²⁰ Духовный отец – *pater spiritualis congregationis*.

²¹ Приступить к Господнему столу означает участвовать в евхаристии, причащаться.

²² До постановлений II Ватиканского Собора, внедрившего повсеместно литургию на национальных языках, предпочтительным языком св. мессы в католических храмах была латынь. Обязанностью прихожан было *слушание* мессы. Во второй половине XX в. чинопоследование мессы стало сопровождаться молитвословием на понятном большинству языке, а обязанностью прихожан стало *участие* в мессе.

²³ Индульгенцию можно получить за совершение указанных здесь молитв при паломническом посещении (в данном случае духовном) четырех великих, или патриарших, базилик Рима: базилики св. Иоанна на Латеранском холме (San Giovanni in Laterano), базилики Святого Павла за городскими стенами (итал. Basilica di San Paolo fuori le Mura), базилики св. Петра (San Pietro) и базилики Санта Мария Маджоре (Santa Maria Maggiore).

²⁴ *Pamiętnik dawnej sodalicji «Nobilium» przy kościele św. Barbary w Krakowie*, ss. 102–103.

²⁵ Эльдар Маллан насчитал (по состоянию на 1909 г.) среди канонизированных святых, а также блаженных и слуг Божиих 30 содалисов. См.: MULLAN, *The Sodality of Our Lady*, ss. 5–6.

²⁶ См.: J. TAZBIR, *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit – upadek – relikty*, Warszawa, Wiedza Powszechna, 1978.

²⁷ *Sodaliczka Marińska*, in *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, oprac. L. GRZEBIEŃ SJ przy współpracy zespołu jezuitów, Kraków, WAM, 1996, s. 629.

²⁸ В 1648 г. эта функция была доверена Яну Гнатовскому (Joannes Gnatowski, род. ок. 1613, вст. 1635, ум. 21 X 1655), напротив фамилии которого написано, что, во-первых, он valetudinarius (больной), во-вторых confessarius (исповедник), в-третьих, P[ate]r Cong[regationis] Audiosorum (отец конгрегации слушателей). Archivum Historicum Societatis Iesu (далее: ARSI), Lit.56 Cat. Brev. 1641–1674, f. 65v.

²⁹ Вторжение шведов в Речь Посполитую в 1655–1660 гг., причинившее ей огромный урон.

³⁰ ARSI, Lit.56 Cat. Brev. 1641–1674, f. 124v.

³¹ Икона, выполненная на медном листе размерами 22x17 см, иконографически является повторением известной иконы Матери Божьей Снежной из римской базилики Santa Maria Maggiore, оформленным в стиле раннего барокко с сохранением характерных черт протографа.

³² Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego (далее: BUW), Sd. 713. 1920. Русское название «Суммарий чудес и благодатей значительнейших Пресвятой ДЕВЫ МАРИИ СТУДЕНЧЕСКОЙ в Конгрегации гродненской Ихмостей П[анов] Студентов под титулом Благовещения у П[реподобных] Отцов Общества Иисуса для возжения упования страждущих собранный, и с позволения Ясновельможного Высокопреподобного Егомости Кс[ендза] АЛЕКСАНДРА КОТОВИЧА Виленско[го] ЕПИСКОПА отданный в печать в Вильне в типографии Общ[ества] ИИСУСА в Год Спасения 1686». Далее по тексту будет использоваться сокращенное название «Суммарий» (Summaryusz).

³³ P. BOROWIK, *Jurydyki miasta Grodna w XV–XVIII wieku*, Supraśl, Collegium Suprasliense, 2005, s. 174.

³⁴ Вальный сейм – сословно-представительный орган Великого княжества Литовского в XV – первой половине XVI веков (*Примеч. ред.*)

³⁵ *Summaryusz*, s. 21.

³⁶ ARSI, Lit.56 II, Cat. Brev. 1681–1694, f. 383.

³⁷ *Ibid*, Lit. 57, Cat. Brev. 1695–1700, f. 2v.

³⁸ J. PASZENDA, *Kościół pojezuicki (farny) w Grodnie*, in *Kultura artystyczna Wielkiego Księstwa Litewskiego w epoce baroku*, Warszawa, Instytut Kultury, 1995, s. 199.

³⁹ *Summaryusz*, s. 86.

⁴⁰ L. PIECHNIK, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, 1983, T. 3: Próby odnowy Akademii Wileńskiej po klęskach potopu i okres kryzysu 1655–1730, Rzym, Institutum Historicum Societatis Jesu, s. 73.

⁴¹ ARSI, Lit. 59, Cat. Brev. 1757. Typ. Acad. Vilnae, p. XI.

⁴² ARSI, Lit. 59, Cat. Brev. 1759. Typ. Acad. Vilnae, p. IX.

⁴³ *Ibid*, p. XI.

⁴⁴ Литовский государственный исторический архив (далее: LVIA), ф. 11, оп. 1, ед. хр. 1383 (SA – 11296).

⁴⁵ *Ibid*, f. 4, 5.

⁴⁶ Ibid, f. 13v.

⁴⁷ Старопольский термин *summaryusz* (от лат. *summa* – целое, обобщенное), согласно академическому словарю польского языка Дорошевского, обозначал «извлечение из каких-то актов, документов, сочинений; краткое изложение, компендиум; а также список, реестр, сбор» и использовался для названия широкого круга канцелярских документов. В данном случае при переводе принято целесообразным сохранить название «Суммарий» как наиболее полно характеризующее особую литературную форму документа, в котором описание более сотни различных чудесных событий «суммируются» таким образом, чтобы помочь читателю стать свидетелем освящения иконой Божьей Матери Студенческой г. Гродно и его окрестностей. Суммирование в данном случае заключается в изложении множества дискретных совершившихся событий так, чтобы количество перешло в качество, и для читателя текст превратился из источника исторической информации, в источник веры.

⁴⁸ Оригинальный текст переведенных фрагментов содержится в одновременно публикуемом польском варианте данной статьи и поэтому здесь не приводится.

⁴⁹ Лат. *ab ovo* (дословно «от яйца») – испокон веков.

⁵⁰ *Summaryusz*, ss. 85-86.

⁵¹ Лат. *consuetudines* – обычаи, правила.

⁵² Мортификация – покаянная практика умерщления тела постом или самобичеванием тонким шнуром (дисциплинкой).

⁵³ Лат. *observantia* – соблюдение устава религиозного сообщества.

⁵⁴ *Summaryusz*, s. 84.

⁵⁵ *Ratio Atque Institutio Studiorum SJ czyli Ustawa Szkolna Towarzystwa Jezusowego* (1599), wstęp i opracowanie K. BARTNICKA i T. WIENKOWSKI, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Ateneum, 2000, s. 91.

⁵⁶ S. BEDNARSKI, *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce*, Kraków, WAM, 2003, 542 s.

⁵⁷ Э. ПУССЕ, *Введение к Духовным Упражнениям*, в «Символ», № 26, декабрь, 1991, с. 10.

⁵⁸ *Ratio Atque Institutio Studiorum*, s. 91.

⁵⁹ Здесь речь идет об эпизоде бегства из Гродно в Гданьск (через Васильков) монахинь местного бригитского монастыря (в суммарии – панны ордена св. Бригиты) в сопровождении обслуживавших их костел ксендзов, случившегося после известия о приближении московских войск.

⁶⁰ Лат. *penitent* – кающийся грешник.

⁶¹ *Summaryusz*, ss. 14–15.

⁶² Лат. *iaculatum* – метание, бросок.

⁶³ M. BORKOWSKA, *Życie codzienne polskich klasztorów żeńskich w XII-XVIII wieku*, Warszawa, PIW, 1996, s. 35.

⁶⁴ *Ratio Atque Institutio Studiorum*, s. 94.

⁶⁵ АВГУСТИН БЛАЖЕННЫЙ, *О граде Божиим*, Минск–Москва, 2000, с. 451 серия: Классическая философская мысль).

⁶⁶ Помпа – передняя торжественная часть процессии.

⁶⁷ Польское *dziwo* – аналог русского слова *диво* и синоним к слову *чудо*. Но если *чудо* происходит от старославянского *чуть*, то есть *слышать*, *чувствовать*, *ощущать*, то *диво* от *видеть*.

⁶⁸ Радные – члены городской Рады, то есть магистрата.

⁶⁹ Лат. *venerabilis clericus* – достопочтенный клир.

⁷⁰ Здесь игра слов: *regalis* означает *королевский, надлежащий королю, а sacerdos* – *священник*; то есть речь идет о священниках перед Королевой неба Богородицей.

⁷¹ *Каждый день моя душа Марию славит* – авторство данного гимна в рассматриваемое время приписывалось св. Казимиру Ягеллону королевичу, умершему согласно традиции от простуды, случившейся из-за длительных ночных молитвенных бдений на ступенях гродненского фарного костела.

⁷² В польском оригинале текста здесь употреблено полонизированное название молитвы *Credo in Deum...* (*Верую в Бога...*)

⁷³ Гимн *Тебя Бога хвалим*.

⁷⁴ *Summaryusz*, ss. 10–12.

⁷⁵ Московские войска, заняв город в августе 1655 г., оккупировали его до марта 1659 г. Затем в декабре 1659 г. город вновь был взят воеводой Иваном Хованским. Его удалось отбить только в сентябре 1660 г. Небольшой московский гарнизон, укрывшись в гродненском королевском замке, продержался до марта 1661 г. См.: P. BOROWIK, *Funkcjonowanie samorządu miejskiego w Grodnie podczas «potopi moskiewskiego» (1655-1661) oraz kilka uwag o zniszczeniu miasta przez Moskali*, в «Гарадзенскі налімнэст» XII–XX вв.: матэрыялы Міжнароднай навуковай канферэнцыі, Горадня, 7 лістапада 2008 г., Белосток, 2008, с. 30.

⁷⁶ J. HARDZIEJEU, *Źródła do dziejów Grodna w zbiorach krakowskich. Wstęp do badań*, in *Pogranicze polsko-litewsko-białoruskie. Źródła historyczne stan badań*, Białystok, Archiwum Państwowe w Białymstoku, 2003, s. 26.

⁷⁷ J. JODKOWSKI, *Nieznane prace J. Szreittera i O.F. Lekszyckiego*, in «Biuletyn Historii Sztuki i Kultury», R. X, nr 1, 1948, ss. 62–64.

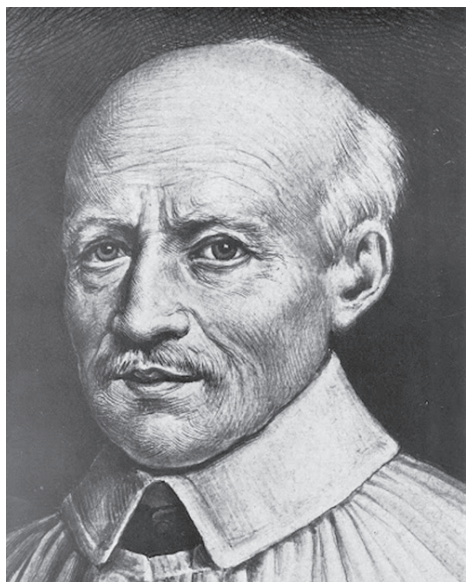
ПОДГОТОВКА ДУХОВЕНСТВА В ЕВРОПЕЙСКИХ СЕМИНАРИЯХ. XVIII ВЕК*

В течение XVII в. декрет Тридентского собора о семинариях не везде привел к ожидаемым результатам. Так, семинарии быстро открылись в романских странах, но на севере Европы были редки и часто недолговечны. Кроме того, более или менее повсюду ощущались трудности в поиске как финансовых средств для приспособления зданий к нуждам семинарий, так и квалифицированного персонала для нового образовательного и дидактического проекта. Тем не менее, благодаря тому, что жизнь духовенства привлекла особое внимание, находились щедрые и умные церковнослужители, посвящавшие себя подготовке клириков и обновлению образования юных священников.

1. Франция находилась в авангарде этого процесса. Прежде всего он имел место в больших приходах, при которых развивались небольшие «семинаристские» кружки, возникавшие на основе общинной жизни настоятеля и нескольких молодых людей из данного места: подготовку этих кандидатов в духовенство питали немногие «надежные» книги по богословию и большая практика пастырского служения и прямого соприкосновения с паствой прихода. Кроме того, развивалась система духовных упражнений, которые теперь существовали не только в Обществе Иисуса, а предлагались как в приходах, так и в более или менее подобранных группах священников и клириков. Представителями этого нового духа были Венсан де Поль (1581–1660), Жан Эд (1601–1680) и Жан-Жак Олье де Верней (1608–1657), начавшие систематическую деятельность в этом направлении, приведшую к созданию сети организаций для подготовки к священству, из которых вышла значительная часть основателей главных

* Статья печатается с некоторыми небольшими сокращениями.

семинарий XVII-XVIII вв. Именно исходя из опыта в этой области была разработана идея отделения семинарий для непосредственной подготовки к священству (*Grand Séminaire*), в которых бы изучалось богословие, право и мораль, от семинарий для подростков (*Petit Séminaire*), дающих базовое образование и открытых также для воспитанников, не собиравшихся стать священниками.



Адриен Бурдуаз,
гравюра XIX в.

В этой области одним из первых выдвинулся суровый и склонный к полемике Адриан Бурдуаз (1584–1655), который, будучи вначале связан с ораторием¹ Пьера де Берюлля (1575–1629), положил в парижской церкви Сан-Никола-дю-Шардонне начало интересному опыту общинной жизни юных кандидатов на священническое служение. Цель Бурдуаза, однако, как гласил его лозунг: «Уметь и делать», состояла не столько в богословской, сколько в пастырской подготовке. Его примеру быстро последовали по крайней мере два десятка французских епархий, он также оказал влияние на последовавшую практику ораторианцев и сульпициан. Но больший успех и влияние выпали на долю инициатив Винсента де Поля, которые, начатые в 1625 г. при поддержке могущественного семейства Гонди, привели к образованию Конгрегации миссий (лазаристов) и к участию ее членов в служении епархиальному духовенству изначально путем проповеди уединения и духовных упражнений, а впоследствии путем руководства семинариями и центрами подготовки священников (1698).

Исходя из пастырской практики более пристальное внимание уделялось проблеме «призвания», остававшейся в тени во время соборного обсуждения и в послесоборных размышлениях о священническом служении. Разбирательство с «призванием», неизвестное классическим текстам схоластических учений, до той поры было уделом лишь монахов и монахинь. Именно в семинариях с конца XVII в. в число главных целей учреждения вошли установление чистоты намерений и соответствующей правильности поведения кандидатов на церковнослужение. Анализ призвания осу-

ществлялся в контексте юридическо-богословского спора о соотношении между харизматическим элементом призвания и его оценкой церковными институтами и тем самым выходил за рамки указаний собора, останавливавшихся исключительно на внешних требованиях, которым должны соответствовать кандидаты на священство. Епископ, в частности, был обязан испытать юных кандидатов в отношении некоторых основных объективных «знаков» призвания, таких как искренняя мотивация, молитвенный дух, способность к обучению, способность к соблюдению целомудрия, послушание и т.д. Ответственность епископов за доброкачественное состояние духовенства начиналась, следовательно, с первых шагов подготовки клириков, еще до их поступления в семинарию и до поручения их приходским настоятелям, и требовала помощи специально подготовленного персонала. Наряду с ролью епископа, которая считалась необходимой в этом процессе распознавания призвания, важной представлялась теперь и ответственность молодого человека, ведомого посредством совершенной готовности подчиняться воле призывающего его Бога. Тема призвания, которая в 1652 г. получила новый импульс в сочинении Вансского епископа Антуана Годо (1605–1672), станет постоянной в литературе о хорошем священнике XVIII–XIX вв.²

В больших городах, где предложение образования было в целом больше и лучшего качества из-за присутствия университетов, пастырская практика шла рядом с углублением учебных знаний. Характерной в этом плане была парижская деятельность Олье, стартовавшая в церкви Сан-Сюльпис, где он начал, как он сам говорил, возвращать «юные растения» (*jeunes plantes*), то есть тех юношей, которые, как казалось, были призваны к священству³. Однако в Риме уже начиная со второй половины XVI в., наряду с подготовкой внутри коллегий клириков (обычно — несшей национальный отпечаток) существовало академическое образование в иезуитской Римской коллегии или в университете «Ла Сапиенца». Аналогичным образом в больших немецких городах кандидаты на священство готовились в семинариях и обучались в университетах. В первой половине XVIII в. семинарии, начавшие процветать более или менее повсюду, оставались отделенными от университетов, за исключением, может быть, епископского Страсбургского университета. Клирики, как правило, получали в семинариях духовную и пастырскую подготовку, которая не всегда находила место в учебных про-

граммах богословских факультетов университетов. Иногда подготовленность духовенства на местах была более высокой. Это явление в основном было связано с мерами, предпринимаемыми отдельными епископами в отношении клириков, обучавшихся в их семинариях, или с требованиями, введенными местными епископами для тех, кто претендовал на получение бенефициев или занятие определенных ответственных должностей. Лишь к концу XVIII в. подготовка духовенства, несмотря на значительные различия в различных регионах Европы, благодаря распространению требников, катехизисов и учебников, которые стремились соответствовать ведущим римским образцам, обнаружила тенденцию к однородности, предвосхищая в зародыше ультрамонтанство, которое в целом будет характеризовать будущий XIX век.

2. Несмотря на требования Тридентского собора подготовка кандидатов на священство оставалась в XVII–XVIII вв. в высшей степени разнородной и отрывочной, поскольку собор потребовал создания семинарии в каждой епархии, предложив также пути возмещения финансовых затрат для этой цели, но не сделал семинарию обязательной. Поэтому еще много было тех, кто, не учившись в семинарии, но, будучи поручен заботам собственных приходских настоятелей, оставался дома и посещал городские или монашеские школы. Такое положение вещей имело место особенно часто в маленьких епархиях, расположенных не в больших городских центрах, а в горных и деревенских районах, где организация учебных заведений вообще была трудоемкой. Даже там, где семинарии были учреждены, студенты проходили обучение в других учебных заведениях, часто при школах иезуитов или других монашеских орденов, дополняя его немногими семинарскими курсами. Почти во всех семинариях, по образцу образовательных коллегий, вместе с клириками учились и другие молодые люди, не стремившиеся к вхождению в духовное сословие: они слушали курсы гуманитарных дисциплин, риторики и философии; на некоторых лекциях присутствовали и внешние клирики, по окончании учебного дня возвращавшиеся в семью, за исключением переходов в новое состояние, когда они пребывали в семинариях несколько дней. Именно из-за того, что семинарии следовали образцу образовательных коллегий, они не поставляли в достаточной мере церковнослужителей, предназначенных для работы в при-

ходах. Более того, семинаристы, как представляется, скорее были нацелены на продолжение обучения, особенно в области юриспруденции, с целью занять какую-либо административную должность (в куриях, судах и т.д.) или осуществить настоящую церковную карьеру. Подготовка для пастырского попечения о душах, как представляется, не находилась среди главных целей обучения семинаристов.

Именно из-за этого в первые десятилетия XVIII в., особенно во время понтификата Бенедикта XIII (Орсини), папы и римские конгрегации настойчиво стремились усилить заботу епископов о местных Церквях, вновь оживить административные и пастырские функции епископов: была возобновлена деятельность епархиальных соборов, новый импульс дан функционированию сети приходов. Папа Орсини в явной форме вмешался в организацию семинарий, рекомендуя открыть их там, где их еще не было, и учредив в Римской курии Конгрегацию для надзора за семинариями и руководства ими (*Credita nobis*, 1725).

Папа призвал епископов соблюдать обязанность учредить семинарию «при кафедральной церкви», а также посоветовал им, каким образом найти материальные ресурсы для поддержания в достойном состоянии уже созданных семинарий, которые влачили существование, полное лишений из-за отсутствия достаточных финансовых поступлений. Также давались общие указания в отношении обучения студентов грамматике, григорианскому пению, церковной бухгалтерии, священным обрядам, библейским и богословским дисциплинам.

Настойчивость, с которой почти через полтора столетия произошел возврат к экономическим вопросам, касавшимся открытия и поддержания семинарии, хорошо показывает низкую восприимчивость многих епархиальных структур, призванных сотрудничать с этим предприятием, начиная от женских монастырей, которые должны были в нем участвовать, имея в виду подготовку будущих капелланов и исповедников, и заканчивая клириками с бенефициями, бурно оспаривавшими установленный на Тридентском соборе налог в пользу учреждаемых семинарий. В условиях хронической нехватки средств наиболее распространенным решением была организация семинарии по образцу образовательной коллегии, предназначенной как для кандидатов в священники, так и для студентов-мирян. Деньги, которые платили эти последние, фактически, поддерживали мате-

риально данное предприятие, пользовавшееся расположением и светских властей, которые благожелательно смотрели на увеличение существующих на данной территории школ для подготовки представителей правящих элит, поскольку с помощью этих школ можно было иногда осуществлять и некоторый контроль.

Решение типа семинария-коллегия, хотя и было принято на практике в подавляющем большинстве случаев, число которых возросло в течение XVIII в. из-за повышения спроса на образование, не всегда находило единодушное согласие и влекло за собой серьезные неудобства в образовательном плане. В самом деле, чтобы не потерять студентов-мирян, обучавшихся за плату (в некоторых случаях присутствовавших в таком же или большем числе, чем студенты-клирики), предоставляемая образовательная и духовная подготовка, особенно в школах, доверенных монашеским орденам, могла не лучшим образом подходить юным кандидатам на церковное служение и происходила за счет пастырской подготовки воспитанников.

Разнообразие в студентах, однако, оказывало и благоприятное воздействие на подготовку духовенства, стимулируя большее внимание к современной культуре, в которой росло влияние позитивных и, в частности, естественных наук. В учебных программах многих семинарий больше времени стало отводиться изучению математики и геометрии, вводились новые предметы от географии до сельскохозяйственных дисциплин, предоставлялось место новым языкам и зарубежным книгам, особенно французским, при этом более или менее бессознательно и с симпатией усваивались многие идеи эпохи Просвещения.

Озабоченные этими новыми тенденциями епископы нередко вмешивались в семинарские правила, стремясь уменьшить число студентов-мирян, ограничить время, предоставляемое новым учебным дисциплинам, давали распоряжения исправлять принятые учебники. В конце века, в связи с возросшим страхом перед политическими и антирелигиозными следствиями эпохи Просвещения, упор делался на семинарию, предназначенную только для церковной подготовки юных воспитанников; при этом заново составлялись дисциплинарные правила и учебные программы. В то время как стимулировалось усиление духовной подготовки семинаристов, семинария все больше подвергалась контролю, хотя несколько по-разному в разных регионах континента: ограничивались контакты с внешним миром, со-

кращались периоды каникул, проводимых с семьей, осуществлялся надзор за чтением и свободным временем, расширялась сеть лиц, участвовавших в контроле за семинаристами, включая священников из их родных мест, в первую очередь, приходских настоятелей.

3. В некоторых частях Европы проблема подготовки клира привела к счастливому соединению религиозных и политических реформ, при этом делался упор на своего рода профессионализацию духовенства и превращение священников в государственных чиновников. Эта тенденция в наибольшей мере заметна там, где начиналась разрабатываться систематическая национальная политика в области образования, которой во второй половине XVIII в. способствовали снижение влияния монастырских школ, роспуск Общества Иисуса и стремление политиков эпохи Просвещения преодолеть традиционную учебную программу иезуитов (*Ratio studiorum*). Государство отстаивало право на контроль над образованием и на руководство им — не только школами, но и семинариями.

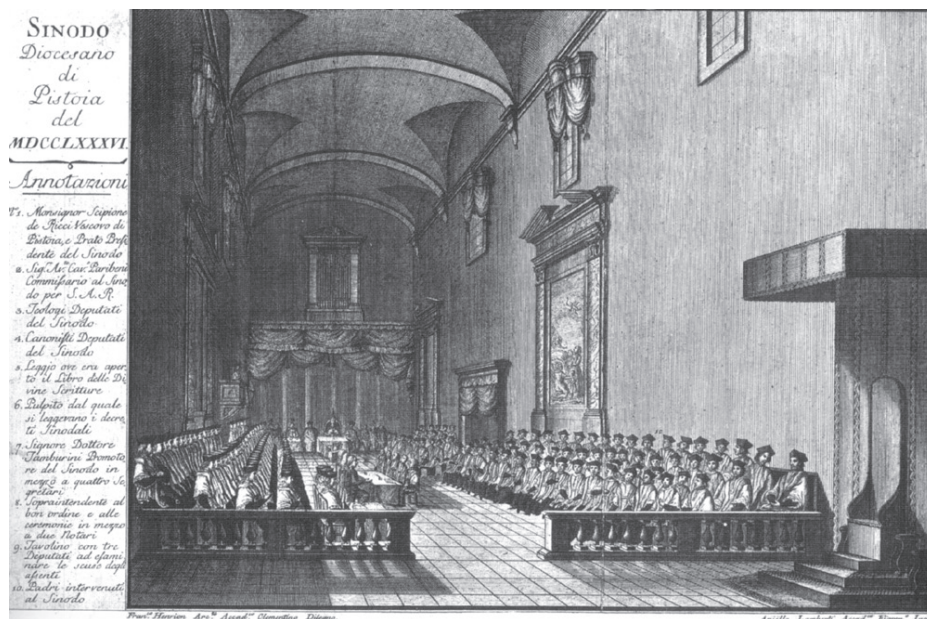
В Сардинском королевстве государство оставило средние школы за собой, запретив начальное образование в семинариях. С 1729 г. в течение более чем ста лет базовое образование семинаристов проходило в королевских школах, где, тем не менее, оно несло отчетливо религиозный оттенок и преподавали многочисленные священнослужители, а затем получало продолжение в семинариях в виде курсов философии и богословия⁴.

В Тоскане элементы расплывчатой янсенистской тенденции и административные принципы габсбургского типа оказали влияние на политику великого герцога Петра и отразились на его отношениях с местной Церковью и на реформах тосканской образовательной системы, в которой духовенство играло важную роль. В то время как во Флоренции и Сиене на авансцену выдвинулись тосканские филоянсенисты, вдохновлявшиеся главным образом Сципионе де Риччи (1741–1810) и Фабио де Векки (1745–1820), великий герцог, руководимый своим учителем — юристом Карло Антонио Мартини



Шипион де Риччи, гравюра Карло Лазинио, 1787

(1726–1800) и читавший Йозефа фон Зонненфельса (1732–1817), ориентировался на Вену. Образовательная политика Тосканы при Петре Леопольде, направленная на обучение народа грамоте и имевшая целью экономический подъем страны и формирование среднего класса, способного удовлетворить потребность бюрократического государства в чиновниках, не могла пренебречь духовенством — ни как адресатом, ни как средством, в том смысле, что священник должен был быть «полезен» не только в плане религиозного служения, но и как посредник между государством и народом: его роль посредника в сфере священного давала священнику также другую посредническую функцию, которая представлялась необходимой для модернизации страны⁵. Потому здесь церковные реформы достигли значительного уровня на известном Пистойском синоде 1786 г.⁶, стремившемся обновить дух Тридентского собора, подчеркнув пастырский аспект священнического служения в полемике с традицией бенедиктинцев. Действительно, рукоположение в священники рассматривалось только в связи с необходимостью в пастырях и в терминах прилежного следования по пути образования, которое давала семинария и продолжить которое можно было в Академии Св. Леопольда.



Заседание Пистойского синода, гравюра 1786 года

Существовала опасность того, что многие юноши изберут церковную жизнь исключительно для того, чтобы гарантировать свое будущее получением бенедикция, это приведет их к праздной жизни или, хуже того,

подаст дурной пример; эта опасность ощущалась практически повсюду и составляла предмет озабоченности епископов и князей. В конкордатах, заключенных Святым Престолом с разными монархами с начала XVIII в. более или менее явным образом фигурировал контроль над числом рукоположений, которое должно было быть пропорциональным нуждам населения. Это началось с конкордата с Сардинским королевством 1727 г., который был обусловлен спором о бенефициях, возникшим в Ломеллине, провинциях Новары и Тортоны. Но эта тенденция получила отражение и в конкордате 1741 г. с только что восстановленным Неаполитанским королевством, где контроль над числом священников, как считалось, гарантирован введением обязательного «священного патримония» — церковного имущества. Фактически, на первое место среди требований, которым должны были удовлетворить кандидаты на рукоположение, значилось существование определенного постоянного церковного имущества, что обязывало епископов допускать к принятию в духовенство только обладателей бенефиция или постоянного места капеллана, чистый доход от которых соответствовал по крайней мере половине епархиального налога на церковное имущество, который мог колебаться от 24 до 40 дукатов. В последующие годы для разъяснения этих норм и для приложения их к конкретным ситуациям были изданы многочисленные королевские распоряжения, поскольку как гражданские, так и церковные власти были озабочены возможностью обмана в отношении имуществ декларированных, но несуществующих или связанных с безнадежными долгами, что в дальнейшем вынуждало церковнослужителей кое-как перебиваться или выживать в нищенских условиях⁷. Это решение, к которому привело намерение истребить дурные нравы в Церкви и улучшить религиозную жизнь народов и которое нашло удачное применение в начале XIX в. в Наполеоновском конкордате, тем не менее, оказалось проблематичным, так как рисковало представить священство в искаженном свете — как обусловленное имущественным цензом, а следовательно, закрепленное исключительно за высшими общественными условиями.

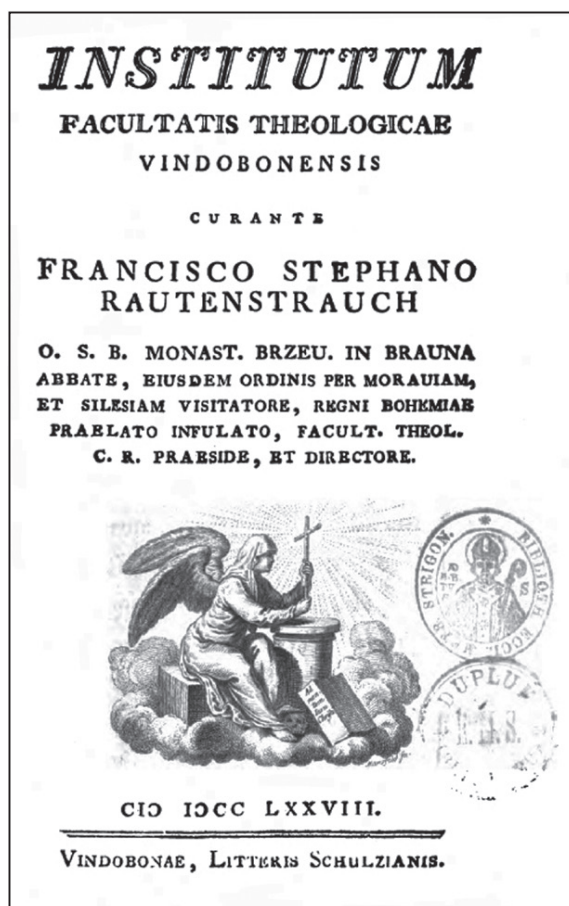
4. Образовательное и пастырское обновление католических государств, входивших в Священную Римскую империю германской нации, осуществлялось довольно медленно и встречало некоторое сопротивление

ние⁸. В начале это обновление происходило главным образом через образовательную деятельность Общества Иисуса, которое приняло на себя руководство многочисленными средними школами и основало целый ряд других школ, в последующем доведя их до университетского уровня. Эта деятельность способствовала «повторному окатоличиванию» некоторых частей Империи, где иезуиты осуществляли образовательное служение, хотя католики находились в меньшинстве. Поскольку обучение немецкого духовенства осуществлялось главным образом для миссионерских задач, в частности, для восстановления католичества на территориях, перешедших на сторону Реформации, Общество Иисуса подчеркивало «римский» характер нового духовенства: со временем все большая часть ответственных лиц и образовательных деятелей этого духовенства происходила из Германской коллегии в Риме, основанной в 1552 г.⁹ Но в ходе XVIII в. процесс послетридентской конфессионализации постепенно сменился модернизаторской деятельностью государства, затронувшей и церковную сферу: новый взгляд на государство требовал иной этики государственной службы, которая начала вмещать в себя в том числе деятельность духовенства. Путь в священники, рассматриваемых в качестве государственных чиновников, теперь определялся не аристократическим происхождением, а уровнем подготовки и профессиональными способностями. Начиная с XVIII в. подготовка духовенства в немецкоговорящих странах предполагала постепенное уменьшение доли выходцев из аристократии в пользу образованной и волевой буржуазии, которая одновременно пополняла ряды государственной администрации.

На территориях Монархии Габсбургов государственное участие в подготовке духовенства было очень сильным и потому часто критиковалось в церковной историографии¹⁰. Правительство Габсбургов фактически разработало особые учебные программы для клириков, определив даже учебные методы и книги, единые для всех семинарий, с целью получить образованное духовенство, более тесно связанное с имперским двором, нежели с Римом, а потому готовое взять на себя ответственность, которую церковная политика в империи намеревалась возложить на него в области образования, ухода за больными и собственно «попечения о душах» (*cura animarum*). Образцом стала реформа факультета богословия Венского университета, которую осуществил в 1774 г., после роспуска Общества Иисуса, бенедиктинец Франц

Стефан Раутенштраух (1734–1785) по поручению императрицы Марии Терезии¹¹. Учебный план предполагал изучение Священного Писания, церковной истории, догматического богословия, нравственного богословия, канонического права, богословских источников, пастырского богословия и сельского хозяйства. На практике первые два года были посвящены отдельным историческим дисциплинам, включая восточные языки, далее следовало изучение систематических дисциплин и, в конце концов, пастырского богословия, впервые ставшего отдельным предметом, нацеленным на подготовку хорошего приходского настоятеля, который должен был стать, согласно католической австрийской идее эпохи Просвещения, катехизатором, проповедником, исповедником и духовным наставником.

Реформы, проводившиеся Марией Терезией и продолженные Иосифом II, были направлены на обновление преподавания богословия на основе библейских источников и в противовес традиционной для схоластического богословия метафизической постановке вопроса. Различные ветви



Титульный лист одной из публикаций Теологического факультета Вены, курировавшихся Францем Стефаном Раутенштраухом в 1778 г.

богословских дисциплин должны были быть связаны между собой так, чтобы образовать органическую систему научно-практических учений. Преподавание сельского хозяйства фактически становилось важной частью политики Габсбургов, подразумевавшей привлечение церковнослужителей к распространению в народе более глубоких сельскохозяйственных знаний и крупномасштабное применение самых передовых технологий в обработке земли, управлении земельной собственностью и выращивании скота. К преподаванию сельскохозяйственных дисциплин были привлечены те образованные священники, которые из-за личных склонностей или знаний уже были членами сельскохозяйственных академий или опытными авторами публикаций на эту тему¹².

Чтобы новая государственная образовательная политика получила повсеместное применение, Иосиф II распорядился, чтобы все семинарии империи, в которых изучалось богословие, были закрыты и заменены Генеральными семинариями (созданными в Вене, Будапеште, Павии, Фрайбурге, Лувене, Праге, Граце, Инсбруке, Ольмюце и Люксембурге)¹³. В Ломбардии старый богословский факультет Павийского университета следовал венскому порядку, способствовал изменениям и обновлениям в том числе в семинариях этого региона¹⁴. Ломбардские богословы-клирики направлялись в Генеральную семинарию Павии (1786), при этом им было рекомендовано посещать занятия по богословию в университете. Напротив, старые епархиальные семинарии были преобразованы в обители для кандидатов на рукоположение: в этих обителях клирики, закончившие обучение в Павии, проходили непосредственную подготовку перед рукоположением в священники¹⁵.

Реформа обучения церковнослужителей в империи Габсбургов была радикальной и убедительной. Однако она сопровождалась систематическим контролем государства над каждой стороной церковной жизни и, в частности, над учреждениями, возглавлявшими подготовку духовенства: этот контроль был направлен на то, чтобы гарантировать, с одной стороны, серьезность обучения и уровень преподавателей, а с другой стороны — соответствие богословского направления политике и интересам двора. С помощью указанных мер, а также мер финансового характера, устранявших старые привилегии духовенства, чтобы ввести его в русло общего права, монархи-реформаторы второй половины XVIII в. не отказывались от

служения духовенства, более того, усиливали его роль, рассматривая священников как государственных чиновников, получавших, таким образом, жалование и защищенных своими новыми функциями в администрации, особенно в области начального образования в провинциальных селениях. Монастырям созерцательных орденов было предписано давать бесплатное образование, нищенствующие ордены тоже должны были в своих монастырях открывать школы со скидкой; наконец, большие аббатства уже начали готовить серьезные научные труды: среди бенедиктинцев Мелька выделялись Бернгард Пец (1683–1735), «quem Mabillonium Austriacum recte appellant» («которого по праву называли австрийским Мабийоном»), его брат Иероним (1685–1762), Ансельм Шрамб (1658–1720) и аббат из монастыря Гёттвайг Готфрид Бессель (1672–1749); монастырская страсть к юридической эрудиции заразила академиков и юристов, находившихся на службе у князей и городских магистратов. В отсутствие монашеских обителей в качестве учителей были задействованы епархиальные священники, которым назначалось минимальное жалование, дополнявшее их доходы с бенефициев: тем самым такой священник обходился государству меньше чем в одну десятую от жалования учителя-мирянина. Тем не менее, рост сети школ осуществлялся почти исключительно за счет духовенства, а не гражданского населения¹⁶. Также особое религиозное обучение народа закон связывал с гражданскими обязанностями духовенства. В самом деле, в эпоху реформ государство Габсбургов желало, чтобы священники участвовали в образовании граждан посредством катехизации, опираясь на единый общий текст катехизиса (*Einheitskatechismus*), надлежащим образом подготовленный для воспитания в добрых христианах особого внимания к социальным аспектам христианского учения¹⁷.

5. Значительные новации в области подготовки духовенства имели место и в Испании, где, особенно во второй половине XVIII в., после прибытия Карла III Бурбона, систематическое государственное вмешательство в образование стало необходимым в результате роспуска Общества Иисуса¹⁸.

На Тридентском соборе испанские епископы поддерживали создание семинарий, но практическое применение новых соборных решений не было особенно быстрым в Испании: к концу XVI в. их учредили только 20, в течение XVII в. восемь и 18 в XVIII в. Как указывают эти числа, расцвет

XVIII в. следовал за периодом кризиса, отмеченного слабым энтузиазмом епископов и местных властей, которые считали многочисленные распространенные по стране коллегии, монашеские учебные заведения (*studia*) и университеты в целом достаточными для удовлетворения местных потребностей. Эта атмосфера кризиса была отчасти вызвана, несмотря на славу многих испанских богословов, фрагментацией преподавания между многочисленными школами и умозрительными направлениями, а также тем, что богословское и моральное обучение стало бесплодным: «зуд к силлогизмам», как точно выразился епископ Сеговии Алонсо Кано (1770–1780).

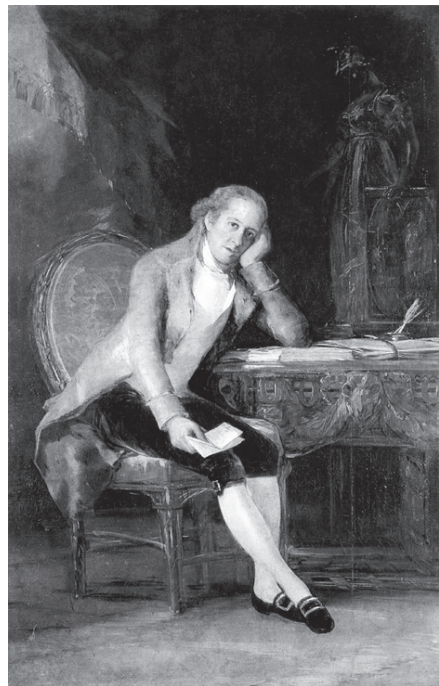
Несомненно, лучшим было положение монахов. В самом деле, многие из них, будучи подготовленными в школах различных орденов, преподавали в университетах. И над всеми выделялся стиль Общества Иисуса, которое восприняло у своего основателя гуманистическую манеру обучения и особое внимание к развитию практических дисциплин и наук, которым, согласно Хуану де Поланко (1517–1576), необходимо себя посвящать, если «остается излишек времени», при изучении дисциплин учебного плана в коллегиях¹⁹.

Особое значение, придававшееся подготовке духовенства во второй половине XVIII в. в Испании, было результатом действия двух факторов, ведших к обновлению: прежде всего выдающихся усилий королей, — начиная, как уже говорилось, с Карла III, — и придворных, которые стремились к усилению роли монархии в стране с соответствующим сокращением мощи Церкви. Но ответственность за реформы нес и епископат, стремившийся к усилению апостольских и образовательных усилий духовенства, а потому не отказывавшийся от поддержки королевского направления.

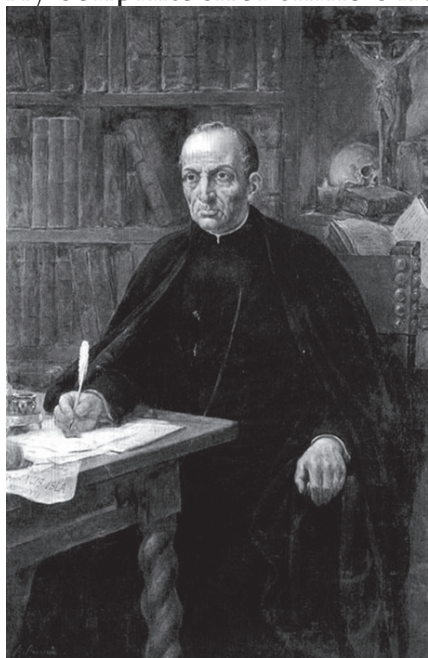
Именно со времен царствования Карла III пришел конец статичности испанской церковной культуры начала века, которая характеризовалась сухим традиционализмом и была связана с фиксированными формулами, передававшимися по памяти, и закрыта для любых новаций, особенно иностранных. Новшества, исходившие из Франции, достигали и Пиренейского полуострова, поддержанные каким-нибудь новатором-одиночкой, но им не удавалось затронуть свойственное стране статическое мировоззрение с его распространенной настороженностью в отношении новой европейской науки. Перемены, почти всегда безрезультатные, приходили вследствие смены поколений в руководстве епархии, когда ответственными

за подготовку духовенства становились те, кто уже некоторое время приглядывался к новшествам заграничного Просвещения, подвергая теоретическому рассмотрению необходимость в истинной и полезной науке (в том числе церковной), а потому питающими интерес к физике, анатомии, ботанике, естественной истории и т.д., а не только к однозначному и аналогичному существованию умозрительных наук.

Во второй половине XVIII в. духовенство испытывало сильное стремление к обновлению церковного образования. Желание разрушить традиционалистское видение черпало вдохновение в идеях Пор-Рояля²⁰, происходивших из Италии; особое внимание было обращено на Пистойский синод и на Пьетро Тамбурини (1737–1827), как указывает в своих *Diarios del 1795* Гаспар Мельчор де Ховельянос (1744–1811)²¹. Появилось стремление преодолеть богословие неясных формул и скудных истин, прибегая к позитивному богословию, к прямому соприкосновению с источниками и к чтению



Гаспар Мельчор де Йовелланос, портрет маслом Франсиско Гойя, 1798, Музей Прадо (Мадрид)



Хосе Фрасиско де Исла, портрет маслом Примитиво Альвереса Арместо, 1904, Музей Леона

хороших примеров на латинском и французском языках²². Только так, полагали, было бы возможно вдохнуть новую жизнь в том числе в пастырскую практику, особенно в отношении морали и проповеди, и преодолеть юмористический образ церковнослужителя, представленный в сочинении *Fray Gerundio* священника Хосе Франсиско де Ислы (1703–1781), — учителя парадоксов и мудрствования, чрезмерных метафор и педантичной эрудиции²³. Новая наука не могла пренебречь необходимой и здоровой критикой крайностей, которых достигла в Испании схоластика со своими умозрительными заключениями, отвлекши-

✱
HISTORIA
DEL FAMOSO PREDICADOR
FRAY GERUNDIO
DE CAMPAZAS,
aliás ZOTE

ESCRITA
POR EL LIC^{do} DON FRANCISCO
Lobón de Salazar, Presbytero, Beneficiado de
Presbíte en las Villas de Aguilar, y de Vill.
garcía de Campos, Cura en la Parroqui.
al de San Pedro de esta, y Opositor à Cathe-
dras en la Universidad de la Ciudad
de Valladolid.

QUIEN LA DEDICA AL PUBLICO.
TOMO PRIMERO.
CON PRIVILEGIO.

EN MADRID: En la Imprenta de D. GABRIEL RAMÍREZ
Calle de Atocha, frente del Convento de Trinitarios
Calzados. Año de 1758.

Титульный лист новеллы
«Фра Герундио» о. Хосе
Фрасиско де Исла, 1758

ми дискурс современников от того прогресса, на путь которого встали в других местах другие науки, шедшие по пути Бэкона и Ньютона.

Оборотной стороной новых рационалистских и имманентистских идей, однако, были галликанизм на французский манер, фебронианизм на немецкий манер, янсенизм на итальянский манер, в общем и целом — критика папства и церковных организаций. Этим объясняется строгое внимание Инквизиции, осуждение сочинений, заподозренных в янсенизме, и запрет читать тех авторов, которые всего через несколько лет могли бы стоять рядом с авторами, рекомендованными Ховельяносом его студентам-богословам из коллегии Калатравы²⁴.

В действительности, культура Франции широко повлияла на новые направления в испанском образовании²⁵. Но также из Италии пришли многие импульсы и удачные учебники богословия, например, августинианца Лоренцо Берти (1696–1766) или юриста Карло Антонио Мартини (1726–1800) из Тренто — вдохновителя реформ Иосифа II. В образовательных центрах Испании предпочитали авторов-иезуитов, ораторианцев и мавристов, а также с пользой обращались к классическим трудам Эдмона Мартена (1654–1739), Лудовико Антонио Муратори (1672–1750), Джузеппе Симоне Ассемани (1687–1768), Жана Ардуэна (1646–1720), Шарля дю Френа Дюканжа (1610–1688), Этьена Балюза (1630–1718), Жана Морена (1591–1659) и т.д.

Во второй половине века образовательные реформы Карла III и Карла IV поставили семинариста наравне с любым другим студентом в стране, поскольку теперь именно государство брало на себя обязательства в отношении его обучения, чтобы быть украшенным в том числе и качествами духовенства. В частности, после изгнания иезуитов распоряжением 1768 г. в отношении Учреждения соборных семинарий (*Erección de seminarios conciliares*) король предписывал, чтобы управление семинариями больше

не было доверено монахам, чтобы был изменен учебный план и чтобы по этому поводу епископы отвечали перед Советом Кастилии. Со стороны епископата не последовало никакой непосредственной реакции, так как епископы чувствовали себя более свободными в руководстве семинариями, если во главе их стояли настоятели, которым они доверяли. Но они были гораздо более сдержанными в отношении учебного плана в семинариях, который теперь должен был отличаться от ранее использовавшегося, составленного по образцу планов коллегий Общества Иисуса, и находиться под надзором университетов: это последнее предписание постепенно привело к тому, что различные семинарии влились в соседние университеты.

Семинарии, основанные во второй половине столетия, были вдохновлены Саламанкской семинарией епископа Фелипе Бертана Серрано († 1783). Основной упор в них делался на предварительный отбор кандидатов, на «семейное» воспитание в общине, где решающая роль принадлежала духовному наставнику (*pios operarios*). Семинаристу надлежало быть смиренным, скромным, усердным в молитве, любезным в манерах, сдержанным и озабоченным духовным благом душ²⁶. Кандидаты на священство должны были усматривать наилучшее средство для служения Церкви в помощи ближнему и посвящать себя заботе о душах, к которым были приставлены как «отцы народа» («*padres de los pueblos*»)²⁷. Наставники должны были руководить семинаристами с целью достижения ими не только духовных, но и «гражданских и политических» добродетелей. О семинаристах следовало заботиться, добиваясь смирения, скромности, любви к сдержанности, тщательного исполнения обязанностей, послушания наставникам, уважения к старшим и снисхождения к равным, любви к ближнему, терпения в труде и подчинения распоряжениям, которые бы противоречили их естественным склонностям. С этой целью обыденная жизнь в будние дни и праздники детально регламентировалась.

Что касается занятий, увеличивалось количество преподавателей, подчинявшихся регламенту и не имевших других должностей за пределами семинарии. Студенты разделялись, согласно прослушиваемым курсам, на грамматиков, риториков, философов, богословов и моралистов. Используемые тексты, те же, что и в университетах, в основном происходили из-за рубежа²⁸. Все же не было недостатка в студентах, которые слушали в семинариях краткие курсы, изучая только мораль на основе пенитенциария кафедрального собора, прежде чем быть допущенными к рукоположению²⁹.



Лудовико Антонио Муратори,
гравюра 1838 г. (Художественная галерея, Неаполь)

6. В середине XVIII в., как известно, почти во всей Европе епархиальное духовенство достигло пика своего количественного роста³⁰. В основе этого роста лежали многие факторы. Нельзя исключить экономических и социальных мотивов, с точки зрения которых церковное рукоположение было немаловажным предметом семейных стратегий и стремлений на пути к знатности³¹. Но в первую очередь надо назвать возрастание спроса на религиозное служение у населения, которое при поддержке светских властей — центральных и местных — требовало присутствия священника не только для церковных обрядов и катехизации, но и для помощи бедным и больным, для обучения

детей и вообще для народного образования. Именно этот аспект вызвал интерес интеллектуальных и правящих кругов того времени, которые, однако, по-разному оценивали гражданскую роль религии; достаточно сопоставить положительную оценку со стороны Лудовико Антонио Муратори (1672–1750) и острую критику со стороны Карло Антонио Пилати (1733–1802)³².

Наряду с большим вниманием к кандидатам на священство, XVIII век принес также большее внимание к обновлению духовенства в том смысле, что сделал более или менее регулярной практику периодических встреч священников епархии, разделенных на группы или зоны; эти встречи были посвящены библейско-богословским или, по большей части, нравственно-богословским темам. Возможно, несколько меньше, по сравнению с предыдущим столетием, инвестировалось в пребенды для каноников-богословов кафедральных соборов, но значительную деятельность осуществляли священнические ассоциации и конгрегации или территориальные собрания. Особым лицам епархиальных курий — таким, например, как секретарь духовенства в Неаполе или окружные викарии, старшие священники и деканы в других местах, — начали доверять ответственность за обновление духовенства посредством так называемых «моральных случаев» (т.е.

упражнений в нравственном богословии), а также благодаря очищению священнического благочестия, усилению пастырского рвения и упорядочению миссионерских инициатив в сельской местности. Наконец, духовные упражнения, которые проповедовались «профессионалами» — такими, как иезуиты или лазаристы, — становились все более знакомы священникам, занимавшимся пастырским служением, которые практиковали их лично с относительным постоянством и предлагали их также своим прихожанам.

На заре XIX в. все направления духовного, культурного и педагогического обновления, в разной мере затронувшие образование духовенства в различных частях континента, должны были считаться с результатами Французской революции, испугавшими церковную верхушку. Позитивное участие государства в церковной жизни с целью ее нормализации, усиленное просвещенными монархами второй половины XVIII в., было выхолощено инструментальным использованием церковной политики в руках Наполеона и поставленных им правителей. Поэтому, в то время как церковные власти смотрели с ностальгией на старый союз трона и алтаря, разрушенный революционерами в период смуты, монархи, возвращенные на свои троны ослабленными и едва способными обеспечить административные потребности своих государств, в целом не выказывали поползновений заняться подготовкой духовенства. Ну а само духовенство в период Реставрации стремилось, таким образом, к новой модели, автономной и надежной, глядя на Рим и пользуясь — как говорил Иоганн Адам Мёлер в 1826 г. — «счастливой катастрофой» (*gesegnete Katastrophe*) революционного периода, сократившей и очистившей ряды клира³³.

Пер. с итальянского А.С. Горелова

¹ Ораторий (лат. *oratorium* — молитвенный дом) — освященное здание или помещение, предназначенное для молитв и поклонения Богу в кругу определенной общины или группы верующих, в отличие от церквей, открытых для всех верующих без исключения (*Прим. ред.*).

² См. А. GODEAU, *De la Vocation à l'état ecclésiastique*, in IDEM, *Discours sur les ordres sacrez, où toutes les cérémonies de l'ordination selon le Pontifical Romain sont expliquées*, Paris, Chez Pierre le Petit, 1652, pp. 37-161. Это многократно переиздаваемое сочинение перевел на итальянский язык падуанец Арнальдо Сперони (1727–1800). См.: *Ragionamento sopra la vocazione*

allo stato ecclesiastico descritto da Monsignore Antonio Godeau, vescovo e signore di Vence, [...] coll'aggiunta del volgarizzamento della Lettera XXI di S. Agostino a Velerio, vescovo d'Ippona, Padova, Per Giambattista Conzatti, 1754. В отношении общей картины см.: L'image du prêtre dans la littérature classique (XVII–XVIII siècles). Actes du colloque organisé par le Centre Michel Baudé – Littérature et spiritualité de l'Université de Metz, 20-21 novembre 1998, édité par D. PISTER, Bern, P. Lang, 2001; P. BOUTRY, Paroisses et clergé paroissial en France, in L'Histoire religieuse en France et en Espagne. Actes réunis et présentés par B. PELLISTRANDI, Madrid, Casa de Velazquez, 2004, pp. 175–200.

³ См. J.-J. OLIER, Lettres spirituelles, in *Œuvres complètes de M. Olier* [...], publiées par M. L'ABBÉ MIGNE, Paris, Chez Jean-Paul Migne Editeur, 1856, pp. 874–875. См.: G. Letourneau, *La Mission de Jean-Jacques Olier et la fondation des grands séminaires en France*, Paris, V. Lecoffre, 1906; *Jean-Jacques Olier: homme de talent, serviteur de l'Évangile, 1608–1657*. Actes du colloque organisé conjointement par la Compagnie des prêtres de Saint-Sulpice et la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Institut catholique de Paris et tenu les 19 et 20 novembre 2008, sous la direction de M. VIDAL, Paris, Desclée de Brouwer, 2009.

⁴ См.: M.T. SILVESTRINI, La politica della religione. Il governo ecclesiastico nello Stato sabaudo del XVIII secolo, Firenze, L.S. Olschki, 1997.

⁵ См.: F. SANI, *Collegi, seminari e conservatori nella Toscana di Pietro Leopoldo. Tra progetto pedagogico e governo della società*, Brescia, La Scuola, 2001.

⁶ Пистойский синод – собрание духовенства епархии Пистойи и Прато (Италия), прошедшее 18–28.09.1786 и сыгравшее важную роль в истории Католической Церкви в эпоху Просвещения. Пистойский синод представлял собой попытку реформировать Церковь Италии на основе идей галликанства и янсенизма. (*Примеч. ред.*)

⁷ См.: U. DOVERE, *Il buon governo del clero. Cultura e religione nella Napoli di antico regime*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010.

⁸ В отношении общей картины см.: *Der Diözesanklerus*, hrsg. von E. GATZ, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1995.

⁹ См. A. STEINHUBER, *Geschichte des Collegium Germanicum Hungaricum in Rom*, 2. Band, Freiburg im Breisgau, Herder, 1895; P. SCHMIDT, *Das Collegium Germanicum in Rom und die Germaniker. Zur Funktion eines römischen Ausländerseminars, 1552-1914*, Tübingen, M. Niemeyer, 1984.

¹⁰ См., напр.: S. BRUNNER, *Die theologische Dienerschaft am Hofe Joseph II. Geheime Correspondenzen und Enthüllungen zum Verständniss der Kirchen- und Profangeschichte in Österreich von 1770-1800, aus bisher unedirten Quellen der k. k. Haus-, Hof-, Staats- und Ministerialarchive*, Wien, W. Braumüller, 1868. Автор придерживается позиции, ранее высказанной Августин-ом Тайнером (Theiner).

¹¹ См. J. MÜLLER, *Zu den theologiegeschichtlichen Grundlagen der Studienreform Rautenstrauchs*, in «Tübinger Theologische Quartalschrift», 146 (1966) pp. 62–97; B.F. MENZEL, *Abt Franz Stephan Rautenstrauch von Brevnov-Braunau. Herkunft, Umwelt und Wirkungskreis*, Königstein, Königsteiner Institut für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer, 1969.

¹² «Кто посмеет отрицать, – заявлял в Италии епископ Кортонский в 1774, – что самая надежная школа для крестьян – это церковь, и что их подлинные учителя – это их приходские священники?» (G. IPPOLITI, *Lettera parenetica, morale, economica di un paroco della Val*

di Chiana a tutti i possidenti o comodi, o ricchi, scritta *dell'anno 1772, concernente i doveri loro rispetto ai contadini, nuovamente impressa coll'aggiunta di una Istruzione morale-economica sull'educazione, e su i doveri dei contadini*, Firenze, Per Gio. Battista Stecchi e Anton Giuseppe Pagani, 1774, p. 54). Об участии церковнослужителей в создании сельскохозяйственной литературы данного периода см. следующие библиографические справочники: F. RE, *Saggio di bibliografia georgica, ossi Indice ragionato delle principali opere di agricoltura sì antiche che moderne a guida della studiosa gioventù*, Venezia, G.A. Pezzana, 1802; V. NICCOLI, *Saggio storico e bibliografico dell'agricoltura italiana dalle origini al 1900*, Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1902; M. TACCOLINI, *Fonti per la storia dell'agricoltura italiana (1750–1799)*. Saggio bibliografico, Milano, Vita e Pensiero, 2000; G. FUMI, *Fonti per la storia dell'agricoltura italiana (1800-1848)*. Saggio bibliografico, Milano, Vita e Pensiero, 2003. См. также: F. LANDI, Il parroco maestro dei contadini. Modelli di controllo sociale e di informazione agronomica nella pubblicistica del Settecento, in «Proposte e Ricerche», 5 (1990) n. 24, pp. 134–152.

¹³ См.: *Die theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Österreich. Aus Archivalien*, hrsg. von H. ZSCHOKKE, Wien-Leipzig, W. Braumüller, 1894, S. 382–431; E. WINTER, *Der Josephinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740–1848*, Berlin, Rutter and Loening, 1962, S. 134–162.

¹⁴ См.: M. BERNUZZI, *La Facoltà teologica dell'Università di Pavia nel periodo delle riforme (1567–1797)*, Milano, Istituto Editoriale Cisalpino-La Goliardica, 1982; S. NEGRUZZO, *Theologiam discere et docere. La Facoltà teologica di Pavia nel XVI secolo*, Bologna-Milano, Cisalpino, 1995; EADEM, *Collegij a forma di seminario. Il sistema di formazione teologica nello Stato di Milano in età spagnola*, Brescia, La Scuola, 2001.

¹⁵ См.: M. BERNUZZI, L. ERBA, A proposito del Seminario Generale di Pavia. Organizzazione, studi e alunni, in «Annali di Storia Pavese», 2-3 (1980) pp. 99-116; V. Pedante, Il Seminario Generale di Pavia sotto Giuseppe II, in *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, a cura di M. ROSA, Roma, Herder, 1981, pp. 205–239; X. TOSCANI, Il Seminario Generale di Pavia, in «Annali di Storia Pavese», 18–19 (1989), pp. 137–144.

¹⁶ В отношении итальянских территорий империи см.: X. TOSCANI, *Scuole e alfabetismo nello Stato di Milano da Carlo Borromeo alla Rivoluzione*, Brescia, La Scuola, 1993, pp. 168-174.

¹⁷ См.: P. VISMARA СИАРРА, *Il «buon cristiano»*. Dibattiti e contese sul catechismo nella Lombardia di fine Settecento, Firenze, La Nuova Italia, 1984.

¹⁸ В отношении общей картины см.: H. FRANCISCO MARTÍN, *La formación del clero en los siglos XVII y XVIII*, in *Historia de la Iglesia en España*, IV: *La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, dirigido por A. MESTRE SANCHIS, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, pp. 524–582.

¹⁹ См.: P. DE LETURIA, *Perché la Compagnia di Gesù divenne un ordine insegnante*, in «Gregorianum», 21 (1940), pp. 350-382; IDEM, *La pedagogía humanística de San Ignacio y la España imperial de su época*, in IDEM, *Estudios Ignacianos, revisados por el P. IGNACIO IPARRAGUIRRE*, I: *Estudios biograficos*, Roma, Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu, 1957, pp. 323–354; IDEM, *De "Constitutionibus Collegiorum" P. Joannis A. de Polanco ac de eorum influxu in Constitutiones Societatis Iesu*, in *Ibid*, pp. 355–387.

²⁰ Пор-Рояль-де-Шан (фр. Port-Royal-des-Champs) – французский женский монастырь в долине Шеврёза (современная коммуна Маньи-лез-Амо), который на протяжении XVII в.

служил главной цитаделью янсенизма во Франции. В 1709 г. был закрыт и разрушен (*Примеч. ред.*)

²¹ См.: *Diarios de Jovellanos (memorias íntimas)*. Estudio preliminar de Ángel Del Río, edición preparada por J. SOMOZA, II, Oviedo, Idea, 1953-54 pp. 20, 27.

²² См.: G. M. DE JOVELLANOS, *Instrucción que dio a un joven teólogo al salir de la universidad sobre el método que había de observar para perfeccionarse en el estudio de esta ciencia*, in *Obras publicadas e inéditas de D. Gaspar Melchor de Jovellanos*, edición de C. NOCEDAL, I, Madrid, Atlas, 1858, pp. 277–278.

²³ См. J. F. DE ISLA, *Obras escogidas, con una noticia de su vida y escritos por Don Pedro Felipe Monlau*, Madrid, Rivadeneyra, 1876, p. 98; J. MARÍAS, *Los Españoles*, Madrid, Revista de Occidente, 1963, p. 76.

²⁴ См. G.M. DE JOVELLANOS, Plan de estudios propuesto para el Colegio Imperial de Calatrava, in *Obras publicadas e inéditas*, p. 210.

²⁵ См. P. Mérimée, *L'Influence française en Espagne au dix-huitième siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1936.

²⁶ См. *Constituciones del Real Seminario de San Carlos de la ciudad de Salamanca, dispuestas por el Exc.mo Señor Don Felipe Bertran, obispo de Salamanca [...]*, Madrid, En la imprenta de Don Antonio de Sancha, 1783, pp. 19–23, 51–54.

²⁷ Ibid, p. 69.

²⁸ См.: F.M. HERNÁNDEZ, *Presencia del pensamiento europeo en los estudios eclesiásticos españoles del siglo XVIII*, in «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», 3 (1976), pp. 273–290.

²⁹ См.: F.M. HERNÁNDEZ, *Los seminarios españoles en la época de los primeros Borbones*, in «Hispania Sacra», 12 (1959), pp. 357–420.

³⁰ В отношении Италии см.: X. Toscani, Il reclutamento del clero (secoli XVI-XIX), in *La Chiesa e il potere politico dal medioevo all'età contemporanea*, a cura di Giorgio Chittolini e Giovanni Miccoli, Torino, Einaudi, 1986 (Storia d'Italia Einaudi. Annali, IX), pp. 575–586.

³¹ P. STELLA, Strategie familiari e celibato sacro in Italia tra Seicento e Settecento, in «Salesianum», 41 (1979), pp. 73–109.

³² См. противоположные мнения Людовико Антонио Муратори (*Della pubblica felicità, oggetto de' buoni Principi*, Лусса, 1749, pp. 63–66), высоко оценивавшего церковную и социальную роль духовенства, и Карло Антонио Пилати, много более враждебного и жесткого в своей оценке (*Riflessioni di un italiano sopra la Chiesa in generale, sopra il clero, sì regolare che secolare...*, Borgo Francone, 1768, pp. 316–317).

³³ См.: J.A. MÖHLER, *Einige Gedanken über die zu unserer Zeit erfolgte Verminderung der Priester und damit in Verbindung stehende Punkte*, in «Tübinger Theologische Quartalschrift», 8 (1826), S. 414–451; данная цитата – на S. 436.

Чтобы очертить границы данного исследования, следует уточнить, что термин «образование» будет пониматься здесь не в широком смысле образования-просвещения-воспитания (*éducation*), а в узком — как подготовка к определенному состоянию. Это значит, что из поля зрения будут исключены все практики, предназначавшиеся для простых верующих: катехизация, проповедь, различные формы преподавания основ христианской веры учащимся коллежей и т.д. Ведь обучение будущих служителей Церкви и обучение простых верующих неизбежно различаются и своими целями, и характером адресата, и, вообще, используемыми средствами. Речь, таким образом, идет о двух разных вопросах, которые, как нам кажется, трудно совместить в ограниченных рамках настоящего очерка. Наша цель — познакомить читателя с многочисленными и очень интересными работами, в том числе обобщающими трудами, по данной теме, иными словами — представить обзор французской научной продукции в очерченной области¹. В составе этой продукции основное внимание будет уделено наиболее массовым и лучше всего изученным феноменам, касающимся мужской части духовенства. Конечно, заслуживают упоминания и те немногочисленные исследования последних лет, выполненные в русле гендерных исследований (*gender studies*), где речь идет об образовании монахинь или наставниц, но лишь постольку, поскольку они свидетельствуют о появлении нового исследовательского поля, ибо работа в этом направлении еще слишком далека от завершения, чтобы можно было делать какие-то обобщения². Наконец, если естественной верхней границей исследования, посвященного XVIII в., выступает 1789 год, то начало этого века во Франции в том, что касается религиозного образования, установить сложнее. По подсчетам Антуана Дежера, между 1642 и 1660 г. было создано 37 новых семинарий, с 1661 по 1682 — 54, с 1683 по 1696 — 11. То есть, к 1700 г. семинарии име-

лись примерно в ста епархиях (из примерно 130)³. Поэтому логичнее всего было бы сделать начальным рубежом середину XVII в., когда происходит появление епархиальной семинарии Нового времени (не путать с семинариями, созданными непосредственно после Тридентского собора), и затем проследить ее развитие вплоть до начала следующего века. Однако, чтобы не выпасть из хронологических рамок настоящего сборника, придется ограничиться XVIII в., то есть периодом, когда семинарии уже получили широкое распространение и превратились в настоящую сеть специального профессионального образования для будущих священников⁴. Если бы в этой связи нужно было непременно указать какую-нибудь значимую дату в истории этих семинарий, то можно было бы предложить 1696 год — год, когда архиепископ Парижский сделал обязательным обучение в семинарии для всех желающих получить священство в его епархии, либо же 1698 год, когда король приказал открыть семинарии в каждой епархии⁵.

Определение момента, когда епархиальные семинарии становятся нормой (около 1700 г.), вовсе не означает, что исследование должно строиться исключительно на институциональном прочтении истории религиозного образования духовенства. На самом деле, эта история должна рассматриваться максимально широко — как комплексная попытка обновления духовенства через его образование. Поэтому, помимо развития образовательных учреждений, отдельного внимания заслуживают также преследуемые цели и достигнутые результаты. Такое расширение исследовательского поля представляется тем более необходимым, что французская историография отнюдь не ограничивается институциональным аспектом проблемы. Внутри этой историографии можно выделить три последовательных этапа, или направления, каждое из которых по-своему ставило вопрос о религиозном образовании. Первое относится к самому XVIII в. На этом этапе вопрос об образовании духовных лиц рассматривается в контексте старой проблемы реформирования духовенства, то есть в рамках сугубо церковного подхода⁶. По понятным причинам представители этого течения отводят значительное место наследию Тридентского собора и делают основной упор на стремление привести облик духовенства в соответствие с образом «хорошего священника». Затем, начиная с конца XIX в., предпринимается ряд исследований, в центре которых находятся образовательные учреждения, в первую очередь, духовные семинарии. Суть этих разработок сводится,

в конечном счете, к выяснению того, какие средства использовались для реализации провозглашенных ранее идеалов. Первая работа, на которую следует сослаться в этой связи, – вышеупомянутое исследование Дежера о французских семинариях⁷. Вслед за работами по социологии религии Габриэля Лебра⁸, во Франции начиная с 1960-х годов появляется, наконец-то, целый букет исследований по социологии епархиального духовенства (например Л. Перуа, Т. Такетт, Д. Жюлья, Ж. Дереньокур⁹). При этом авторы, занимавшиеся этой проблематикой, с большим или меньшим успехом пытались применить к своему объекту методы исторической антропологии (особенно после выхода работ М. де Серто)¹⁰). Подобный подход означал, в конечном счете, возврат к образу хорошего священника, но на основе вопросника, позволявшего новое его прочтение. Мы попытаемся изложить здесь вкратце эти разные подходы, поскольку их хронологическая последовательность соответствует также, в данном конкретном случае, трем попыткам дать объяснение – схематичное, но продуктивное – целей, средств и результатов интересующих нас процессов.

1. Образ «хорошего священника» как идеал

Трансформации, которым подверглось религиозное образование в период Раннего Нового времени, в значительной мере объясняются силой одной конкретной модели церковного служения – модели «хорошего священника», постепенно утверждавшейся в католическом мире в силу целого ряда причин (хотя следует остерегаться сведения истории духовенства в Раннее Новое время к утверждению этой модели как типично телеологической трактовки). Истоки этого образа хорошего священника (*bonus sacerdos*) восходят к периоду средневековья, по меньшей мере, ко времени Григорианской реформы¹¹. В начале XVI в. требования, предъявлявшиеся к священникам, были еще очень умеренными – как со стороны церковных властей, так и со стороны рядовых верующих¹². Но уже во времена Лютера или Рабле все чаще начинает раздаваться критика в адрес людей, обвиняемых в невежестве, пьянстве или распутстве, подозреваемых в том, что они заботятся о собственной выгоде больше, чем о спасении души. Она исходит как от представителей духовенства, так и от мирян, и обнаруживает наличие у определенной части общества иных, более высоких требо-

ваний. Критические тексты рисуют с точностью до наоборот те качества, которых ожидают от обновленного духовенства, чье «реформирование» проходит красной нитью через всю историю Церкви. К тому же начиная с XV в. трансформации христианской духовности в рамках *devotio moderna* (лат. – новое благочестие) рожают новые ожидания, потребность в более интериоризированном благочестии, не ограничивающемся чисто внешними формами. Наконец, начиная с XVI века появляются две дополнительные силы, делающие усилия по обновлению духовенства необходимыми и безотлагательными. Разумеется, самую большую неприятность представляла для Католической церкви протестантская Реформация. С другой стороны, западная культура претерпевает глубокие изменения под воздействием гуманизма, положившего начало процессу «воспитания (букв. *цивилизации*. — *Примеч. перев.*) нравов» (в соответствии с одноименным названием книги Эразма, что само по себе символично). Процесс этот продолжался вплоть до конца рассматриваемого периода и, само собой, не обошел стороной и духовенство¹³.

В этом очень общем контексте, не являющемся чисто французским, эволюция портрета хорошего священника, который становится все более определенным и рельефным, может быть прослежена начиная с XVI в. по таким источникам, как каноны Тридентского собора, сочинение Ришара Доньона «Добрый кюре», «Исповедь савойского викария» Руссо¹⁴. Такого священника отличают три основные черты. Во-первых, он обладает знаниями и умениями, позволяющими ему надлежащим образом исполнять свои обязанности: он знает латынь, литургию, таинства и имеет достаточную богословскую культуру и способность суждения, чтобы успешно вести свою паству к Спасению. Таким образом, учащаются требования интеллектуального порядка, советы по чтению, формулируемые католической иерархией, при том, что отточенная эрудиция и интерес к интеллектуальным и теологическим штудиям никогда не поощрялись ею ввиду опасностей доктринального характера. Затем, от этого хорошего священника, помимо добродетелей или нравственных качеств (любовь к ближнему, воздержание...), ожидают глубокой и искренней веры и внутреннего благочестия, в соответствии с новой духовностью, предписывая ему, например, практику мысленной молитвы. Наконец, он должен постоянно демонстрировать достоинство своего сословия. Это последнее требование выходит за рамки

упомянутого выше воспитания нравов и вписывается в концепцию, согласно которой священник является образом Христа на земле и принужден поэтому показывать свое отличие благодаря особой манере держаться. Если взять XVIII век, то можно привести высказывание Франсуа Гиацинта Севуа, члена ордена эвдистов, превосходно сформулировавшего в 1760 г. ожидания в отношении священника, которые к тому времени стали уже общим местом: «Его разговоры, внешний вид, манера держаться и даже его молчание — все возвещает в нем величие, праведность и милосердие Божие, ибо он есть служитель Его. [...] Своим примером и всем своим поведением говорит он своим прихожанам: будьте моими подражателями, как и я есмь сам подражатель Иисуса Христа»¹⁵. И тогда следующим вопросом становится вопрос о механизмах, задействованных в XVIII в. для достижения описанного идеала.

2. Университеты и коллежи: значение традиционных образовательных институтов

Самым важным явлением рассматриваемого периода представляется в этой связи широкое распространение духовных семинарий. При этом нельзя забывать о том, что параллельно сохранялись и прежние, уже существовавшие учебные структуры, которые, несмотря на растущую конкуренцию со стороны семинарий, продолжали играть определяющую роль. Так, в Бретани, по оценкам Ш. Бертело дю Шене, в XVIII в. «большинство клириков из епархий Ренна, Сен-Бриё и Сен-Мало все еще слушали все курсы, включая богословие, в коллежах. [...] Отцы-иезуиты, благодаря своим коллежам, практически вплоть до 1762 г. оставались наставниками богословия половины священников Верхней Бретани¹⁶».

Самый старый вид обучения религиозной направленности — учеба на теологических факультетах университетов. Образование, дававшееся на этих факультетах в XVIII в., преподносится историографией, скорее, в негативном ключе. Ведь и содержание, и формы преподавания (запись лекций под диктовку и практика академических диспутов) стали объектом резкой критики со стороны деятелей Просвещения. Перемещение центра общественных дебатов на другие темы после Революции и низкий интерес историков к этому вопросу лишь способствовали увековечению создан-

ного негативного образа. Не пытаясь изложить здесь содержание этого преподавания или оценить степень его адаптации к французской культуре XVIII в., можно все же отметить, что соответствующие учебные курсы, основывавшиеся на практике диспута, требовали определенной живости ума, хорошего знания латыни и настоящей богословской культуры, почерпнутой из Библии и из писаний отцов и учителей Церкви¹⁷. Конечно, не все богословы были блестящими интеллектуалами (некоторые довольствовались заучиванием наизусть готовых ответов, да и корпус используемых текстов был, в конце концов, достаточно ограниченным) и не все теологические факультеты могли соперничать с теологическим факультетом Парижского университета. Но именно эти факультеты имели также функцию иерархизации кандидатов на основе механизма двойного отбора, учитывавшего, с одной стороны, «рейтинг» университета, а с другой, внутри некоторых из них, – место, занимаемое тем или иным кандидатом по результатам конкурса на соискание степени бакалавра искусств (licence). Аббат Бенар, выпускник университета г. Анже (достаточно престижного), полагал, что «[...] тем, кому удавалось стать доктором [богословия] – звание, получить которое в университете Анже было труднее, чем в любом другом университете Франции, – было обеспечено в ближайшее время распределение на лучшие должности [...]»¹⁸. Внутри самого знаменитого, Парижского, теологического факультета устанавливалась иерархия, основанная на интеллектуальных качествах. При этом за основу брались результаты участия в конкурсе на степень бакалавра искусств¹⁹. Так, аббат Бастон, который сам успешно выдержал эти испытания, утверждает, что после присуждения ему одного из первых мест по результатам отбора он получил массу предложений священнических должностей²⁰. Кстати, столь высокие интеллектуальные требования, предъявляемые к парижским богословам, объясняют тот факт, что добрая часть бакалавров сделала себе впоследствии карьеру не столько на церковной службе, сколько на литературном поприще (как аббат Морелле, ставший одним из видных писателей-просветителей) или же на ниве высшей королевской администрации (как Тюрго, ставший министром)²¹.

Помимо вышеописанной функции иерархизации и чисто интеллектуального образования, обладание богословской степенью являлось также необходимым условием получения доходной должности, бенефиция, –

по крайней мере, для «управленческого звена» Церкви. В самом деле, по Конкордату 1516 г. между Францией и папством, чтобы получить приход в черте города, требовался диплом магистра искусств или три года обучения на юридическом или теологическом факультете, а чтобы стать епископом — диплом бакалавра²². Помимо этих требований, система «карьерных видов дипломантов», введенная во Франции между 1438 и 1516 г., отдавала предпочтение выпускникам юридических или богословских факультетов (или тем, кто просто пять лет отучился в университете), оставляя за ними бенефиции, вакантные в определенные месяцы года²³. И даже в тех случаях, когда система карьерных видов не действовала, обладание одним из дипломов продолжало быть козырем в глазах раздатчика бенефициев и служило источником легитимности для его обладателя, что объясняет то значение, которое сохранялось за данным типом учебных заведений наряду с существованием семинарий²⁴.

Общеобразовательные коллежи, державшиеся конгрегациями, представляют собой второй тип учреждений, уже существовавших к началу XVIII в. (подавляющее большинство их было создано в XVII в.) и продолжавших играть исключительно важную роль в религиозном образовании на протяжении всего изучаемого периода, как мы уже видели на примере Бретани. По одним только иезуитам, сводная таблица, составленная Ж. Деэрнем, показывает, что две трети их образовательных учреждений (т.е. 66 из примерно ста, имевшихся в Королевстве) предлагают образование религиозной направленности в форме публичных лекций по моральной философии, теологии, Священному Писанию или библейскому ивриту²⁵. Реальные масштабы этого образования были очень разными. Так, в иезуитском коллеже г. Кан имелся всего один преподаватель моральной теологии, тогда как Клермон-Ферранский коллеж располагал целыми четырьмя кафедрами, основанными на средства городского муниципалитета (что соответствует, однако, максимуму в имеющейся статистике)²⁶. Особая роль, которую начиная с XVII в. играло Общество Иисуса, объясняется целым рядом факторов: нередко оно одно способно было предложить религиозное образование в городах, не имевших своего университета (в XVIII в. во Франции насчитывалось всего 24 университета); оно располагало обученным штатом преподавателей и славилось своей ортодоксальностью (хотя его ультрамонтанство иногда смущало и в дальнейшем привело к роковым для него последствиям); и наконец, подоб-

ная деятельность по подготовке служителей клира удачно вписывалась в концепцию типично «тридентского» ордена.

Чрезвычайно сложно свести к некоей единой схеме отношения между теологическими факультетами и коллежами, с одной стороны, и семинариями, с другой. Здесь можно выявить три-четыре типичных ситуации²⁷. Семинария и факультет (или коллеж) могли просто существовать бок о бок, играя взаимодополняющие, но строго определенные роли. Так, будущие священники *во время* изучения курса теологии могли проживать в семинарии, как это было в семинарии Св. Сульпиция в Париже, служившей пансионом с репетиционными занятиями и позволявшей семинаристам каждый день ходить в Сорбоннский или Наваррский коллежи Парижского университета на лекции по теологии. Аббат Бастон, бывший семинаристом в 1760-е годы, именно так описывает свои ежедневные походы в Сорбонну и интеллектуальную атмосферу, царившую в его семинарии²⁸. В других епархиях нужно было *сначала* получить богословскую подготовку (это было обязательным условием приема в семинарию), и лишь затем, по завершении учебы, человек поступал в семинарию, чтобы готовиться к священству. Однако комбинации могли быть и гораздо более сложными, как это можно увидеть, изучая перемещения студентов, поступивших в малую семинарию²⁹ городка Бур-Сен-Андеоль (расположенного между Валансом и Авиньоном). Семинария была открыта в 1720 г. и держалась сульпицианами³⁰. Учась в общеобразовательных классах (*classes d'humanités*), самые юные семинаристы из Бур-Сен-Андеоля ходили на занятия свободными искусствами в варнавитский городской коллеж. Затем они возвращались на занятия по философии, которые проходили уже в стенах самой семинарии. По соглашению, официально оформленному патентными письмами от 15 декабря 1737 г., такое преподавание философии внутри семинарии признавалось факультетом искусств соседнего города Валанса, что избавляло учащихся от необходимости посещать занятия там, поскольку семинария была как бы «аккредитованным» филиалом факультета, которому передавалось право преподавания определенных дисциплин. Наконец, изучать богословие семинаристы ехали в большую сульпицианскую семинарию г. Вивьера, также «аккредитованного» при университете Валанса. Мы видим, следовательно, совместное участие четырех учреждений с различным местонахождением в реализации, казалось бы, единой образовательной программы (семинария Бур-Сен-Андеоля; варнавитский коллеж;

факультет свободных искусств Валанса; семинария Вивьера). Наконец, более простой и достаточно распространенный случай — это когда семинария и коллеж сливались воедино. В Ле-Мане — случай исключительный! — «тридентская» семинария становится в начале XVII в. ораторианским коллежем, сохраняя при этом свое исходное назначение; в 1683 г., в Альби, епископ передает семинарию в руки иезуитского коллежа; то же самое происходит в Амбрене в 1704 г.³¹. Иногда наблюдаются неожиданные изменения в статусе того или иного учреждения: коллеж нередко становился семинарией, но и семинария иногда могла стать коллежем. Например, в г. Оранже такая семинария-коллеж доктринёров³², основанная в 1718 г., с течением времени все больше внимания стала уделять преподаванию грамматики и других общеобразовательных дисциплин — как какой-нибудь коллеж свободных искусств. Причиной тому стала сильная местная потребность, тогда как подготовка священнослужителей, по-видимому, сошла на нет из-за отсутствия пастырских призваний³³. Противоположный пример: в 1720 г. в малой семинарии г. Клермон-Феррана преподавание философии и физики велось на таком высоком уровне, что семинаристы перестали посещать соседний коллеж, как они это делали раньше. Постепенно учебное заведение начинает принимать все больше учащихся, не принадлежащих к духовному званию, и в конце концов становится коллежем, конкурирующим с ранее созданным³⁴. Таким образом, по причинам как практическим, так и педагогическим и доктринальным, нередко можно наблюдать «школяризацию» семинарии, все чаще использующей такие педагогические формы, как уроки, репетиции, диспуты, регулярные экзамены...³⁵ В Нанте, например, в связи с тем, что на ораторианцев, державших коллеж, пало подозрение в янсенизме, епископ приказал ввести в сульпицианской семинарии преподавание теологии (1686), а затем и философии (1728).

3. Семинария Нового времени как инструмент трансформации служителя культа

Несмотря на близость и даже кажущееся слияние учреждений, семинария имела свои специфические особенности, оправдывавшие ее существование. Конечно, факультеты и коллежи тоже могли давать богословское образование и содействовать, таким образом, решению проблемы

невежества священников, но эти институты были неспособны нести новый габитус и духовность Нового времени, которых отныне ждало общество. Они принимали учащихся с различной мотивацией, молодых людей, чье призвание не прошло испытания и кто, в подавляющем большинстве, еще избегал жизни в интернате и, соответственно, продолжал жить в домашних условиях³⁶. Студенты, поступавшие в коллеж стипендиатов, жили в рамках структуры, созданной еще до выработки проекта католической реформы и поэтому мало приспособленной к реализации этой последней (устав, воспитатели, правила поступления...). То же самое можно сказать и о частных пансионах или интернатах при коллежах, количество которых с конца XVII в. неуклонно росло: несмотря на подобие используемых средств («закрытость», впрочем, весьма относительную) и сосуществование во времени, цели, преследовавшиеся интернатами и семинариями, были слишком различны: ведь воспитать приличного человека и хорошего священника — совсем не одно и то же.

Семинария, таким образом, была призвана восполнить недостатки существовавших институтов, предписывая будущему служителю «уход», то есть достаточно долгое и глубокое погружение в обособленный мир, отражавший специфику ее задач, с целью окончательно изменить его. Принцип ухода из мира с начала XVII в. широко применялся в семинариях для рукополагаемых, созданных непосредственно после Тридентского собора, но пребывание в них было лишь кратковременным (несколько дней или недель), непосредственно перед рукоположением. Это было необходимо для духовной подготовки и восполнения явных пробелов, но никак не для трансформации личности индивида³⁷. После провала этого первого типа семинарии (из-за того, что средства не соответствовали преследуемым целям, а призвание самых юных не проходило достаточного испытания) второе поколение семинарий основывалось уже на иных принципах. Была оставлена в силе лишь идея о том, что семинария, по крайней мере, в идеале, существует исключительно для тех, кто видит свое предназначение в священстве, что позволяло рассчитывать на относительно однородный контингент учащихся. В остальном же, пребывание в ее стенах стало намного длиннее (в среднем пятнадцать месяцев), причем длительность этого пребывания на протяжении века имела тенденцию к увеличению — чтобы можно было произвести настоящую аккультурацию семинаристов³⁸.

В 1782 г. архиепископы Тулузы и Лиона установили даже шестилетний срок пребывания в интернате семинарии³⁹. На практике же эти сроки варьировались: в Верхней Бретани проживание в интернате в течение всего времени обучения в семинарии, судя по всему, не было строго обязательным, тогда как, по подсчетам г-на Пероне, в семинарии Св. Сульпиция, напротив, средняя продолжительность пребывания возросла для 21 епископа, обучавшегося там после 1755 г., до четырех лет и четырех месяцев⁴⁰.

Описание, сделанное в 1760 г. Севуа, наглядно иллюстрирует особенности «духа семинарии» в сравнении с факультетами и коллежами:

«Дух семинарии — ни в коей мере не школьный дух [...]; дух семинарии — ни в коей мере не дух исключительности: дух, враждебный порядку, который не может подчиняться общепринятым практикам и любит обращать на себя внимание своими необычными проявлениями [...]; дух семинарии — ни в коей мере не критический дух: дух беспокойный и опасный для общества, который все подвергает сомнению и никого не щадит. [...] Истинный дух семинарии таков: это дух сосредоточения и уединения, который держится в стороне от всего, что ведет к беспутству: это дух учения и труда, занимающих собой все моменты, которые не заполнены молитвой: это дух равенства, всегда стоящий на страже против излишеств мрачной меланхолии или неумеренной радости, это всегда верный себе дух достоинства и скромности, свойственных состоянию: дух вежливости [...]; дух искреннего смирения [...]; дух умерщвления плоти и терпения [...]; дух молитвы; дух рвения, наконец [...]»⁴¹.

Данный текст имеет то преимущество, что в нем прописаны конечные цели семинарии (воспитать конформистски настроенных подданных, повинующихся властям, скромных и благочестивых), а также средства их достижения (уход из мира, учеба и молитва, которыми должно быть занято все имеющееся время). Подобная практика, не оставляющая никакого места для свободы духа, чтобы лучше внедрять в умы эту программу и вытравлять из них все, что ею не предусмотрено, похожа на настоящее «промывание мозгов».

В XVII в. подвижническую роль в деле создания новых семинарий играли епископы: именно они ходатайствовали перед конгрегациями, находили финансирование и, в конечном счете, делали прохождение через такую «штамповку» обязательным — подобно кардиналу де Ноаю в 1696 г.

в Париже. Руководство этими семинариями почти всегда осуществлялось конгрегациями, что было залогом определенного единообразия практик от одной епархии к другой. Территорию делили между собой лазаристы, иезуиты, сульпициане, ораторианцы, доктринеры и эвдисты⁴². Самое главное, отныне семинарии соответствовали некой обкатанной модели, которая, институционализовавшись, нашла свою функциональную нишу и доказала свою эффективность. Моделью в большинстве случаев служила семинария Св. Сульпиция – в том виде, в каком она оформилась в последней четверти XVII в. под руководством Луи Тронсона, долгие годы бывшего ее бессменным ректором (с 1676 по 1700 г.)⁴³. Отныне отбор учащихся при поступлении производился на базе академических и религиозных критериев — практика, получившая распространение в XVIII в. (так, в семинарии Камбре между 1750 и 1756 г. 15% кандидатов провалились на вступительном экзамене)⁴⁴. В стенах учреждения следили за строгим соблюдением устава (например, говорить тихо) и распорядка дня, чтобы дисциплинировать молодых людей и сформировать у них устойчивые поведенческие стереотипы⁴⁵. Еженедельная исповедь дополнялась сеансами *самоанализа* (*Exatens particuliers*, Л. Тронсон)⁴⁶, которым ежедневно занимались семинаристы под чутким руководством духовного наставника. Целью всего этого было испытание призваний и направление в нужное русло духовности будущего служителя Церкви.

На протяжении века, после того как были заложены эти общие принципы, семинария в ее французском варианте проходит в своем развитии ряд изменений и демонстрирует выраженную местную специфику. Если, например, парижские сульпициане имели далекоидущие интеллектуальные амбиции, то лазаристы больше настаивали на духовности и отказывались из доктринальной предосторожности от записи лекций в том виде, в каком это практиковалось в университетах. Их целью была подготовка кюре, соответствовавших модели хорошего священника, а не утонченных богословов⁴⁷. Даже если не брать лазаристов, преподавание в семинариях не отличалось, как правило, слишком высоким интеллектуальным уровнем в сравнении с ведущими богословскими факультетами⁴⁸. Историки отмечают также архаичность образования, дававшегося в XVIII в.: оно основывалось на текстах и практиках, выработанных еще в предшествующем столетии и ретранслировавшихся без каких-либо изменений в последую-

щие десятилетия⁴⁹. Внутри мира семинарий, помимо разночтений между конгрегациями, можно выявить и другие существенные расхождения. Несмотря на то, что данный проект мыслился как эгалитаристский, внутри сообществ сохраняются заметные социальные различия⁵⁰. Например, самые богатые имеют возможность учиться дольше других и получать на выходе богословские степени, что, как правило, бывало недоступно крестьянским детям. Семинария Св. Сульпиция, возведенная в образец функциональности, отличалась в силу этого большой избирательностью в том, что касалось социальной принадлежности ее воспитанников. Среди епархиальных семинарий устанавливается деление на большие и малые семинарии; при этом последние предназначались для детей помладше (с двенадцати лет), но также победнее. Им предлагалось бесплатное обучение⁵¹. Одной из целей этих учебных заведений было реагирование на снижение набора, наблюдавшееся во многих епархиях начиная с 1750 г.⁵²

4. Обновленное духовенство – духовенство, отставшее от жизни

Какую бы форму ни принимали эти семинарии, они, несомненно, содействовали трансформации французского духовенства. Конечно, трудно измерить точно долю представителей духовного сословия, реально прошедших через семинарии, но есть несколько признаков, указывающих на то, что в конце столетия эта практика носила массовый характер. Так, между 1714 и 1788 г., треть бретонских духовных лиц, получивших богословское образование, получили его именно в семинариях, тогда как остальные две трети проходили обучение в коллеже⁵³. Если взять верхушку духовенства, то в 1789 г. из около 130 действующих епископов, по меньшей мере, 90 прошли обучение в семинарии (из них 77 — в семинарии Св. Сульпиция)⁵⁴. Это приведение к общему знаменателю, преобразующее группу служителей культа в единую корпорацию, с XVII в. поддерживалось и усиливалось еще и за счет епископальных конференций, организуемых в каждой епархии и нередко проводимых в рамках деканатов⁵⁵. На эти конференции несколько раз в год съезжались все священники определенной территории. Это были своего рода курсы повышения квалификации, на которые выносились в первую очередь вопросы морали, пастырского служения или свя-

щеннической духовности, с которыми сталкивались священники в своей повседневной жизни.

Духовные семинарии и епископальные конференции привели, по меньшей мере, к двум значительным переменам в облике духовенства. Клирики конца XVIII в. были явно более образованными в сравнении с их предшественниками, хотя по-прежнему сохранялось заметное различие между городом и деревней⁵⁶. Об этом свидетельствует, например, изучение церковных библиотек, проводившееся в рамках проекта культурной истории. В ходе него повсюду во Франции был зафиксирован неуклонный рост количества единиц хранения. В 1700 г. на Западе Франции лишь 10% городских священников владели более чем 100 книгами (в сельской местности их было всего 5%); после 1760 г. таких священников было уже 60%, а в 1790 г. — 75%⁵⁷. Характер сочинений также изменился, став более «профессиональным»: больше всего было найдено Библий, катехизисов, книг по моральной философии, которые могли непосредственно использоваться кюре. Они пришли на смену жизнеописаниям святых XVII в.⁵⁸ Кюре, таким образом, располагали теперь инструментами для занятий своим «ремеслом». С этой точки зрения, произошедшие трансформации духовенства могли бы вписаться в общий процесс профессионализации различных видов деятельности, который происходит в то время. М. де Серто и Д. Жюлья усматривают в этой эволюции источник десакрализации фигуры кюре, переориентацию на более социально значимые задачи и, в конечном счете, подтверждение первой фазы превращения священников в государственных служащих, т.е. их бюрократизации⁵⁹. Такие явления, как отмирание бенефициальной системы в конце Старого порядка, исчезновение в некоторых областях сообществ помощников викария⁶⁰, все более явное отождествление священника с кюре (хотя светские священники не исчезли), вполне вписываются в этот процесс профессионализации. Зато, вероятно, трудно напрямую связывать трансформации социального происхождения священников на протяжении XVIII в. (более скромное, больше выходцев из деревни) с характером полученного ими образования, хотя это и пытались делать авторы исследований по исторической социологии духовенства⁶¹.

Но процесс профессионализации, сближавший указанные трансформации с изменениями, наблюдаемыми в других частях общества, не мог

предотвратить растущую изоляцию этих людей, непосредственно связанную с успехом семинарского проекта, как об этом свидетельствует антропологическая трактовка фигуры священнослужителя конца XVIII в. Эти люди, действительно, сильно отличались от других своей одеждой, манерой держаться, поведением, набожностью. Ряд признаков указывает, во-первых, на то, что изменился характер поведения клириков, что отклонения от церковной или общественной нормы стали более редкими. Доля священников, вовлеченных в различные нарушения, заносившиеся в протоколы пастырских визитов, уменьшилась с 10-20% от охваченной визитами части духовенства в середине XVII в. до менее 5% в 1725 г.⁶² В епархии Камбре Ж. Дереньокур насчитывает 115 дел о сожительстве или сексуальной распущенности по XVII в. — и только 54 таких дела после 1715 г.⁶³ Точно так же в епархии Клермона между 1675 и 1715 г. (т.е. за сорок лет), священники или сообщества священников были фигурантами 260 судебных дел против всего лишь 112 между 1715 и 1789 г. (т.е. за семьдесят пять лет)⁶⁴. Выходит, что и нравы священнослужителей изменились. Судя по всему, их габитус также не остался неизменным. В этой связи можно привести отрывок из сочинения Никола Ретиф де ла Бретона, даже если, как это всегда бывает с литературными текстами, его свидетельство отражает прежде всего собственные представления автора:

«Этот Человек сделал свою жизнь более тяжелой, чем жизнь последнего из обитателей его прихода: всякую минуту он употребляет с пользой для дела. Он встает в три часа утра и до шести размышляет над Священным Писанием для просвещения своего народа. Затем идет в церковь, готовится к мессе, которую служит в семь часов. [...] Он обедает, летом час гуляет в саду, зимой — ходит по комнате, при этом печь никогда не растапливает, — он, обеспечивающий дровами всех своих прихожан [...] Каждую неделю навещает он свою паству. Его мягкость и доброта делают этот счастливый день желанным вместо того, чтобы внушать страх перед ним, как то рассказывают про другого кюре, подражающего кюре из Куржи; но кто, как не он, умеет подать то добро, которое он делает людям, и при этом всегда хранить на своем челе печать суровости нравов? Он основал школы за собственный счет: они бесплатны»⁶⁵.

Описанные выше образ жизни и манера поведения кюре из Куржи могут быть сведены к нескольким добродетелям, или практикам, а именно:

неуклонное соблюдение распорядка дня, умерщвление плоти, помощь бедным, медитация и молитва — и все это «подается» им, в отличие от его собрата, с видом, выражающим «мягкость и доброту». Общий посыл этого описания вполне заслуживает соотнесения его с цитируемым выше «духом семинарии» в том виде, в каком его излагает Севуа в 1760 г.

Не только габитус этих священнослужителей, но также, по мнению М. де Серто, то, как они представляли себе мир и как они могли это высказать, ставит их особняком — «где-то посередине между тем, чем была Церковь, и тем, чем было общество»⁶⁶. Культура, приобретенная ими в семинариях путем усвоения интеллектуальной программы, выработанной в конце XVII в. и основывавшейся на исключительно религиозной литературе — около 90% книг, имевшихся в распоряжении священников, были религиозными книгами, — никак не готовила их к восприятию великих потрясений века Просвещения⁶⁷. «Эрудиция священников пришла на смену прежнему невежеству. Но она сама стала захлебываться в потоке одних и тех же книг и ответов, навязываемых властью [...]»⁶⁸. Конформизм, превозносимый и постулируемый Севуа, абсолютное требование ортодоксии после травматического опыта Реформации и янсенизма навязывали им мышление готовыми формулами, дабы предотвратить любые отклонения. Их изоляция объяснялась также особенностями образования: в конце века, благодаря развитию семинарий, сократилось время, которое будущие священнослужители проводили в стенах коллежей и университетов, между тем именно эти институты представляли собой культурный и социальный тигель элит. Эти изменения привели, таким образом, к разрыву между теми, кого готовили для духовных орденов, и теми, кто избрал светскую карьеру. Да и за пределами мира элит эти священники были плохо подготовлены к личному контакту с «неподвижной деревней» и населявшими ее крестьянами, гораздо менее «аккультурированными», со своими архаичными практиками, которые те не долго думая объявляли суеверными или магическими⁶⁹. Разумеется, следует конкретизировать эту общую картину с учетом разнообразия социальных траекторий и индивидуальных характеров священников, будь то кюре-атеист Жан Мелье или — менее экзотический пример — аббаты, участвовавшие в движении Просвещения, или же кюре-выходцы из крестьянской среды, или, наконец, персонажи, в позиции которых историки усматривают некоторую долю двуличности⁷⁰. Чтобы проиллюстриро-

вать двойственность успеха семинарий, обратимся еще к одному портрету священника, набросанному все тем же Ретиф де ла Бретоном:

«Он был ученым, остроумным, созданным для того, чтобы управлять, и обладавшим величайшим искусством внушать уважение. Его обожали прихожане [...]. Этот священник, дочь моя, имел все нравственные качества обычного порядочного человека: он был преданным другом, мудрым и осторожным; приятным человеком, подкупающим своей общительностью, критикующим других шутя и высмеивающим пороки, вредные для общества, так едко, как никто другой; но при этом никогда не указывающим пальцем на нехороших людей и воздерживающимся от всякого злословия (...). Чего же не хватало этому пастырю? Быть христианином: он им не был, дочь моя»⁷¹.

Несмотря на такое скептическое отношение к искренности некоторых, значение которого остается и, вероятно, так и останется невыясненным, несмотря на неизбежность каких-то случаев девиантного поведения, имеется множество согласующихся между собой признаков того, что, как это было показано выше, задача трансформации поведенческих стратегий и самой природы клира может в целом считаться выполненной.

Оценка результатов развития религиозного образования во Франции в XVIII в. приводит нас, следовательно, к выводу о значительности достижений в этом направлении в целом, в сравнении с первоначальным проектом подготовки хорошего священника. Эта общая успешность, однако, не мешает появлению одной неразрешимой проблемы. В самом деле, жизнь представителей духовенства в рассматриваемый период характеризуется замкнутостью, причем замкнутостью двойкой: социальной, в рамках строго регламентированного священнического состояния, и интеллектуальной, в рамках исключительно религиозной и клерикальной культуры. Именно в этой сфере, несмотря на колоссальные достижения в других отношениях, можно говорить, вслед за М. де Серто с его критическим подходом⁷², о провале «тридентского» проекта. Логика католической реформы предусматривала предварительную трансформацию клира, что должно было стать главным рычагом в деле общего возрождения Церкви. Но во Франции эпохи Просвещения этот проект натолкнулся, в конечном счете, на конфликт между религией и моралью, наметившийся в связи с появлением новой, автономной этики; он натолкнулся на политизацию общества, на расцвет

разума, освобожденного от догм и т.д. Одержимая реформой духовенства, которая отвечала целям, поставленным еще в XVI в., французская Церковь стала свидетелем эмансипации социального тела, на которую она не знала, как ответить. Как пишет М. де Серто, то, что приоритет был отдан реформированию духовенства, привело к «умалению роли Церкви в театре священства», оставив отчасти без внимания вопрос верующих⁷³. Успехи, отмечаемые Церковью во Франции в XIX в. после революционного кризиса, дают основание полагать, что М. де Серто, с точки зрения религиозного деятеля, проявляет чрезмерный пессимизм, когда дает столь суровую оценку ситуации накануне Революции. Если только не считать, что дехристианизация страны, наблюдаемая в XX в., свидетелем чего был М. де Серто, уходит своими корнями в ту самую трансформацию клира, осуществленную в конце Старого порядка.

Пер. с французского Ю.В. Ткаченко

¹ Следует, прежде всего, назвать наиболее полный из этих обобщающих трудов: D. JULIA, *L'éducation des ecclésiastiques en France aux XVII^e et XVIII^e siècles*, in *Problèmes d'histoire de l'éducation, Actes des séminaires organisés par l'École française de Rome et l'Università di Roma – La Sapienza (janvier–mai 1985)*, École Française de Rome, Rome, 1988, pp. 141–205.

² Из недавних работ по этому вопросу, вышедших во Франции, можно назвать, во-первых: A. BONZON, *Les «régentes» du diocèse de Châlon et leur formation religieuse*, in J.-F. CONDETTE, *Éducation, religion, laïcité (XVI^e–XX^e s.). Continuités, tensions et ruptures dans la formation des élèves et des enseignants*, Lille, 2010, pp. 57–72; и, во-вторых: V. CASTAGNET, *La formation religieuse reçue par les sœurs des congrégations enseignantes. Une évidence pour les ursulines de Belgique, France et nouvelle France*, in CONDETTE, *Éducation, religion, laïcité (XVI^e–XX^e s.)*, pp. 37–55.

³ A. DEGERT, *Histoire des séminaires français jusqu'à la Révolution*, Paris, 1912, t. 1, p. 192 à 376.

⁴ M. VÉNARD, *La culture des prêtres en France à l'époque moderne (XVI^e–XVIII^e siècle)*, in MAURIZIO SANGALLI (ed.), *Pastori, pope preti rabbini: la formazione del ministero di culto in Europa secoli XVI–XIX*, Rome, 2005, p. 109. Марк Венар считает, что на рубеже веков происходит кардинальное изменение в подготовке священников, ибо с этого момента у них появляется собственное специфическое образование

⁵ DEGERT, *Histoire des séminaires français jusqu'à la Révolution*, p. 348.

⁶ Среди множества других авторов и в качестве примера для XVIII в., можно назвать Ф.-Г. Севуа, который наглядно иллюстрирует этот проект, уже назревший к моменту написания его труда: F.-H. SEVOY, *Les devoirs ecclésiastiques*, Paris, 1760.

⁷ Чтобы не ограничиваться одними семинариями, можно привести и другие работы, написанные около 1900 г., где рассматриваются образовательные учреждения духовенства в

более широком понимании, например: MGR PÉCHENAR, *Études historiques sur les conférences ecclésiastiques*, Paris, 1896.

⁸ G. LE BRAS, *Études de sociologie religieuse*, Paris, 1955.

⁹ L. PÉROUAS, *Le diocèse de La Rochelle de 1648 à 1724. Sociologie et pastorale*, Paris, 1964; T. TACKETT, *Priest and Parish in Eighteenth-Century France. A Social and Political Study of the Cures in a Diocese of Dauphine, 1750–1791*, Princeton, 1977; IDEM, *L'histoire sociale du clergé diocésain dans la France du XVIII^e siècle*, in «Revue d'histoire moderne et contemporaine» (далее: RHMC), 1979, n° 26-2, pp. 198–218; D. JULIA, D. MC KEE, *Le clergé paroissial dans le diocèse de Reims sous l'épiscopat de Charles-Maurice Le Tellier. Origine et carrières*, in «RHMC», n° 29, 1982, pp. 529–583; G. DEREGNAUCOURT, *De Fénelon à la Révolution. Le clergé paroissial de l'archevêché de Cambrai*, Villeneuve-d'Ascq, 1991.

¹⁰ M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, Paris, 1975 (использовано издание: Gallimard, coll. «Folio», 2002), в частности глава 4 «La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières (XVII^e-XVIII^e siècle)», p. 178 et sq.

¹¹ P. SAGE, *Le «bon prêtre» dans la littérature française d'Amadis de Gaule au Génie du christianisme*, Genève-Lille, 1951. Автор видит в фигуре средневекового отшельника прообраз того самого «хорошего священника» (pp. 15–21). Много полезных сведений о трансформации образа священника в период средневековья содержится в работе: A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, 1981.

¹² VÉNARD, *La culture des prêtres*, p. 110

¹³ ÉRASME, *De civilitate morum puerilium (La civilité puérile)*, Bâle, 1530. (В русском варианте – «О воспитанности нравов детских». Первый русский перевод имел заглавие «Гражданство обычаев детских». В повторном переводе 1706 г. название звучит как «Златая книжица о гожении нравов». Считается одним из источников известного издания начала XVIII в. «Юности честное зерцало». – *Примеч. пер.*). Об этом процессе «цивилизации» см. работу Н. Элиаса: N. ELIAS, *La civilisation des mœurs*, Paris, 1973. (См. рус. пер.: Н ЭЛИАС, *О процессе цивилизации: Социогенетические и психогенетические исследования*, пер. с нем. А.М. Руткевича. Москва, Директ-Медиа, 2007 – *Прим. пер.*). Д. Жюлья полагает, что Эразм не стоял у истоков этого движения и что церковники (в том числе Тронсон, глава конгрегации св. Сульпиция) сами пришли к аналогичным взглядам на основе тех же источников, что и Эразм (JULIA, *L'éducation des ecclésiastiques en France*, p. 166.

¹⁴ R. DOGNON, *Le bon curé, ou avis à Messieurs les curés touchant leur charge...*, Rouen, 1638; J.-J. ROUSSEAU, *Examen de la confession de foi du vicaire Savoyard*, Berlin, 1763. Об образе хорошего священника в литературе XVI–XIX вв. см.: SAGE, *Le «bon prêtre» dans la littérature française*. Недостаток этой работы, однако, состоит в том, что она является неполной и основывается на устаревшем подходе. Существует несколько обобщающих работ о французском духовенстве, в которых дается красочное описание этого идеала хорошего священника, напр.: J. QUÉNIART, *Les hommes l'Église et Dieu dans la France du XVIII^e siècle*, Paris, 1978, p. 35 et sq., chapitre II «La nouvelle apparence du clergé».

¹⁵ SEVOY, *Les devoirs ecclésiastiques*, p. 199.

¹⁶ CH. BERTHELOT DU CHESNAY, *Les prêtres séculiers en haute Bretagne au XVIII^e siècle*, Rennes, 1984, p. 149.

¹⁷ Обобщенное, но достаточно точное описание форм и содержания богословского образования в XVIII в. можно найти в работе: M. PERONNET, *Les évêques de l'ancienne France*, Paris-Lille, 1977, t. 1, pp. 9–29.

¹⁸ F.-Y. BESNARD, *Souvenirs d'un nonagénaire*, Laffitte-reprints, Marseille, 1979, 1^{ère} édition 1880, p. 122.

¹⁹ PERONNET, *Les évêques de l'ancienne France*, pp. 31–33.

²⁰ *Mémoires de l'abbé Baston, chanoine de Rouen...*, publiés par M. l'abbé Julien Loth, M. Ch. Verger, Paris, 1897–1899, t.1, p. 34.

²¹ *Mémoires de l'abbé Morellet*, Paris, 2000.

²² J. GÉRARDIN, *Étude sur les bénéfices ecclésiastiques aux XVI^e et XVII^e siècles*, (1^{ère} édition 1897), Genève, Slatkine, 1971, p. 44. Это повторяет одно из постановлений Тридентского собора: XXII Заседание, 1562, декрет о реформировании, гл. II: «О качествах тех, кто должен избираться для Кафедральных Церквей» («Des qualitez de ceux qui doivent estre choisis pour les Eglises Cathédrales»). GÉRARDIN, *Étude sur les bénéfices ecclésiastiques*, p. 47.

²³ F.-A. ISAMBERT, A. JOURDAN et al., *Recueil général des anciennes lois françaises, depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*, Paris, 1829, t. XI, 1483–1514, p. 334–335. О карьерных видах выпускников вообще см. очень обстоятельный трактат: J.-J. PIALES, *Traité de l'expectative des gradués*, Paris, 1757.

²⁴ Об этом см.: D. JULIA, *Système bénéficial et carrières ecclésiastiques dans la France d'Ancien Régime*, in *Historiens et sociologues aujourd'hui. Journées d'études annuelles de la Société Française de Sociologie, Université de Lille I, 14-15 juin 1984*, Paris, 1986, pp. 79–107.

²⁵ J. ДЕНЕРГНЕ, *Note sur les Jésuites et l'enseignement supérieur dans la France d'Ancien Régime (1560–1768)*, in «Revue d'histoire de l'Église de France», 1971, vol. 57, n° 158, pp. 73–82. Составленный им список французских коллежей, где читались курсы теологии (pp. 78–80), основывался на издании: P. Delattre, *Les établissements jésuites en France depuis quatre siècles*, Enghien-Wetteren, 5 vol., 1949–1957.

²⁶ М.-М. КОМПÈРЕ, D. JULIA, *Les collèges français (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Répertoire, Paris, 1984-2002, t. 2, p. 167 – данные по Кану; t. 1, p. 235 – данные по Клермон-Феррану, а также: ДЕНЕРГНЕ, *Note sur les Jésuites*, pp. 76–77.

²⁷ См. об этом: D. JULIA, La formation du clergé dans l'espace catholique occidental (XVI^e–XVIII^e siècle), in SANGALLI (ed.), *Pastori pope preti rabbini*, pp. 23-65, здесь p. 45 et sq.: «Les séminaires de la fin du XVII^e siècle à la Révolution française: essai de typologie» и «L'éducation des ecclésiastiques en France...», p. 142 et sq.; также «Les séminaires français: essai de typologie».

²⁸ *Mémoires de l'abbé Baston*, pp. 109–111.

²⁹ Большая семинария – учебное заведение и место подготовки священников в духе решений Тридентского собора. Малая семинария – это общеобразовательная школа, точнее среднее звено школы, готовившее как будущих семинаристов большой семинарии, так и учеников, собиравшиеся посвятить себя светской карьере – *Примеч. пер.*

³⁰ J. NADAL, *Histoire de l'université de Valence et des autres établissements d'instruction de cette ville depuis leur fondation jusqu'à nos jours*, Valence, 1861, p. 231; КОМПÈРЕ, JULIA, *Répertoire des collèges*, t. 1 p. 167.

³¹ КОМПÈРЕ, JULIA, *Répertoire des collèges*, t. 2, p. 415 et sq.; t. 1, p. 40 et p. 276.

³² «Священники христианской доктрины» (фр. – les Prêtres de la doctrine chrétienne) –

религиозная конгрегация, основанная в 1592 г. в Авиньоне Сезаром де Бюсом и получившая в 1597 г. одобрение папы. Ставила своей целью катехизацию сельского населения. Имела в своем управлении целый ряд процветающих коллежей. В 1619 г. часть доктринеров по идейным соображениям присоединилась к Конгрегации оратории. Не путать с «les Frères de la Doctrine Chrétienne» – конгрегацией, основанной в 1822 г. Жозефом Фрешаром, а также с «доктринёрами» как политическим кружком во Франции в период реставрации Бурбонов. – *Примеч. пер.*

³³ COMPÈRE, JULIA, *Répertoire des collèges*, т. 1, p. 508–509.

³⁴ Ibid, p. 241.

³⁵ JULIA, *L'éducation des ecclésiastiques en France*, pp. 144, 177–188.

³⁶ Об этом свидетельствует ряд примеров. G. DUPONT-FERRIER, *Du collège de Clermont au lycée Louis-le-Grand (1563-1920)*, Paris, 1921, т. 1, p. 73: экстерны составляют от 5/6 до 3/4 учащихся лица имени Людовика Великого (бывшего при основании иезуитским коллежем – *Примеч. пер.*); V. BOISSONNADE, *Histoire du collège et du lycée d'Angoulême (1516–1895)*, Angoulême, 1895, pp. 124-125 : в среднем, к иезуитам попадало лишь 25 пансионеров из 280–300 учащихся; C. DE ROCHEMONTTEIX (LE P.), *Un collège de jésuites aux XVIIe et XVIIIe siècles. Le collège Henri IV de La Flèche*, Le Mans, 1889, т. 1, p. 56: в коллеже г. Ля-Флеш на 1400 экстернов (максимум) приходилось примерно 300 пансионеров; М.-М. COMPÈRE, in D. ALEXANDRE-BIDON et al, *Le patrimoine de l'éducation nationale*, Charenton-le-Pont, 1999, p. 235: в 1762 г. лишь 16 из 106 иезуитских учебных заведений имели интернаты.

³⁷ О первых семинариях см.: M. VÉNARD, *Les séminaires en France avant saint Vincent de Paul*, in *Actes du colloque international d'études vincentiennes, 25-26 septembre 1981*, Rome, 1983, pp. 1–17; *Le catholicisme à l'épreuve dans la France du XVI^e siècle*, Paris, 2000, pp. 117-134, а также статьи: D. JULIA, *Le prêtre au XVIII^e siècle, la théologie et les institutions*, in «Recherches de Science Religieuse», т. 58, 1970, p. 521–534, ici p. 527; JULIA, *La formation du clergé*, p. 43.

³⁸ JULIA, *L'éducation des ecclésiastiques en France*, p. 157; ЕАДЕМ, *La formation du clergé dans l'espace catholique occidental*, p. 45. Какая-то разнообразия ситуаций, Д. Жюлья приводит пример епископа Байо, которому в 1732 г. пришлось оправдываться за то, что он увеличил длительность пребывания в семинарии с трех до шести месяцев (ЕАДЕМ, *L'éducation des ecclésiastiques en France*, p. 158).

³⁹ В. PLONGERON, *La vie quotidienne du clergé français au XVIII^e siècle*, Paris, 1974, p. 69.

⁴⁰ BERTHELOT DU CHESNAY, *Les prêtres séculiers*, pp. 144-146; PERONNET, *Les évêques de l'ancienne France*, p. 47.

⁴¹ Sevoy, *Les devoirs ecclésiastiques*, pp. 233–235.

⁴² G. DEREGNAUCOURT, D. POTON, *La vie religieuse en France aux XVI^e-XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris-Gap, 1994, p. 135.

⁴³ *Forma cleri secundum exemplar quod Ecclesiae sanctisque Patribus a Christo Domino summo sacerdote monstratum est... opera et studio Ludovici Tronson*, Paris, 1669 ; *Traité des saints ordres, par M. Olier*,.. [трактат был написан Тронсоном], Paris, 1676; *Examens particuliers sur divers sujets propres aux ecclésiastiques et à toutes les personnes qui veulent s'avancer dans la perfection, par un prêtre du clergé*... [придуманные Олье (Olier) и Пуссе (Poussé), эти *Examens* были составлены и дополнены Тронсоном], Lyon, 1690; L. TRONSON, *Manuel du séminariste, ou entretiens pour sanctifier ses principales actions*, Paris, 1823.

⁴⁴ DEGERT, *Histoire des séminaires français jusqu'à la Révolution* t. 2 pp. 69–77; DEREGNAUCOURT, *De Fénelon à la Révolution*, p. 212.

⁴⁵ JULIA, *L'éducation des ecclésiastiques en France*, p. 166.

⁴⁶ *Examens particuliers* представляли собой совершенно особый вид коллективного анализа своих поступков, своеобразный суд совести, по конкретному вопросу христианской жизни. Соответствующие тексты зачитывались вслух в трапезной – *Примеч. пер.*

⁴⁷ JULIA, *La formation du clergé dans l'espace catholique occidental*, p. 46, EADEM, *L'éducation des ecclésiastiques en France*, pp. 169–171.

⁴⁸ JULIA, *L'éducation des ecclésiastiques en France*, pp. 200–203.

⁴⁹ CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, «Les lois propres au groupe religieux: réduction au silence et administration culturelle», p. 224 et sq.

⁵⁰ JULIA, *L'éducation des ecclésiastiques en France*, p. 174.

⁵¹ Ibid, p. 159 et sq.: «Grands et petits séminaires: l'assignation sociale d'un public»

⁵² TACKETT, *L'histoire sociale du clergé diocésain dans la France du XVIII^e siècle*, pp. 198–218.

⁵³ BERTHELOT DU CHESNAY, *Les prêtres séculiers*, p. 144.

⁵⁴ PERONNET, *Les évêques de l'ancienne France*, t. 1, p. 45.

⁵⁵ VÉNARD, *La culture des prêtres en France*, p. 115; D. JULIA, D. MAC KEE, *Les confrères de Jean Meslier. Culture et spiritualité du clergé champenois au XVII^e siècle*, in «Revue d'histoire de l'Eglise de France», t. 79, 1983, p. 61-86, ici p. 79.

⁵⁶ VÉNARD, *La culture des prêtres en France*, p. 122, 109.

⁵⁷ J. QUÉNIART, *Les Hommes, l'Église et Dieu dans la France du XVIII^e siècle*, Paris, 1978, p. 70, 260 sq.

⁵⁸ JULIA, MC KEE, *Les confrères de Jean Meslier*, pp. 73–78.

⁵⁹ JULIA, *Le prêtre au XVIII^e siècle, la théologie et les institutions*, p. 532; CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, p. 178 et sq.; SAGE, *Le «bon prêtre» dans la littérature française*, pp. 203-204 о проекте бюрократизации священников.

⁶⁰ PÉROUAS, *Le diocèse de La Rochelle de 1648 à 1724*, p. 445 et sq.

⁶¹ Если удлинение сроков образования привело к увеличению его стоимости, что могло отпугнуть соискателей духовной карьеры, то наблюдаемый в конце века рост удельного веса сельских жителей в семинарском наборе и обращение к менее обеспеченным слоям населения вписываются в комплекс причин, разобраться в которых очень непросто. Ведь для этого нужно было бы учесть целый ряд факторов: здесь и снижение доходов от бенефициев, и изгнание иезуитов в 1762 г., и кризис пастырских призваний во второй половине столетия, и, наконец, то новое место, которое отныне занимают священнослужители в обществе (TACKETT, *L'histoire sociale du clergé diocésain*, pp. 209-216; JULIA, *Système bénéficial et carrières ecclésiastiques*, pp. 104-105).

⁶² D. ROCHE, P. GOUBERT, *L'Ancien Régime*, Paris, 1991, t. 2, p. 43.

⁶³ DEREGNAUCOURT, *De Fénelon à la Révolution*, pp. 336–337.

⁶⁴ S. GOMIS, *Les communautés de prêtres en France sous l'Ancien Régime: les acquis d'une redécouverte*, in «Revue d'histoire de l'Église de France», 86, 2000, pp. 469-478; IDEM, *Les communautés de prêtres dans la France du XVIII^e siècle: un clergé en dehors de la norme?*, электронная версия статьи по адресу: www.texte-et-critique-du-texte.paris-sorbonne.fr/.../normes_Gomis.pdf, pp. 13–14.

⁶⁵ N. RESTIF DE LA BRETONNE (1734-1806), *La Vie de mon Père*, Première édition 1778, использовано издание: Maxi-poche, Classiques français, 1988, pp. 139-140.

⁶⁶ CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, p. 233. Voir aussi: JULIA, *Le prêtre au XVIII^e siècle, la théologie et les institutions*, pp. 528-532. Недавние исследования подтверждают устойчивый приоритет религиозной книги в церковных библиотеках и медленный рост числа светских сочинений, даже среди элиты городского духовенства: O. CHARLES, *Les chanoines de Bretagne. Carrières et cultures d'une élite cléricale au siècle des Lumières*, Rennes, 2004, p. 242.

⁶⁷ QUÉNIART, *Les Hommes, l'Église et Dieu*, p. 273 et sq ; CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, p. 224 et sq.

⁶⁸ CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, p. 237.

⁶⁹ D. JULIA, *Le prêtre*, in M. VOVELLE, *l'Homme des Lumières*, Paris, 1996, pp. 419-423.

⁷⁰ JULIA, MAC KEE, *Les confrères de Jean Meslier*; JULIA, *Système bénéficial et carrières ecclésiastiques*, pp. 98-99.

⁷¹ RESTIF DE LA BRETONNE, (цит. по: SAGE, *Le «bon prêtre» dans la littérature française*, p. 334).

⁷² CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, pp. 178-141.

⁷³ Ibid, p. 225.

**ПРОБЛЕМА РЕЛИГИОЗНОГО
ВОСПИТАНИЯ ВО ФРАНЦУЗСКИХ
ПРОЕКТАХ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ РЕФОРМ
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII ВЕКА**

В середине XVIII в. общественный интерес к проблемам образования и воспитания во Франции заметно возрос, что отчётливо видно по количеству посвящённой им печатной продукции. В 1750–1770-е годы появился ряд значительных, получивших широкую известность произведений на эту тему, таких как «Эмиль, или О воспитании» Ж.-Ж. Руссо (1762), «Курс обучения» Э. де Кондильяка (1758–1767), «Гувернёр» де Ла Фара (1768), «О человеке, его умственных способностях и образовании» К.-А. Гельвеция (1772). Если всего в 1715–1759 гг. в стране вышло 51 наименование работ по вопросам образования, то в 1760–1789 гг. — уже 161. Пик издания педагогической литературы пришёлся на 1760-е годы: в 1760–1769 гг. вышли 55 наименований, в том числе в 1762–1765 гг. — 32¹. Главной причиной повышенного внимания к вопросам образования именно в эти годы стала развернувшаяся дискуссия вокруг деятельности Общества Иисуса, важное место в которой занимали вопросы преподавания в иезуитских коллегиях. По мнению автора фундаментального исследования, посвящённого развитию педагогических идей во Франции в XVIII в., Марселя Грандьера, с 1762 г. начался новый период истории французской педагогики, связанный главным образом с тем, что критики образования в иезуитских коллегиях сформулировали в качестве первоочередной задачу национального образования на службе у гражданского общества и государства².

В ходе дискуссий тех лет речь шла о необходимости создать в стране единую систему народного образования, о контроле государства над образованием, о подготовке кадров учителей, о содержании образования и, в частности, о соотношении общего образования и профессиональной подготовки. Коллегии, дававшие общегуманитарное и христианское обра-

зование, оказались мишенью для острой критики. Противники коллегий требовали их модернизации, подразумевая под этим расширение преподавания математики, физики, живых языков, истории и географии. Дискуссия, продолжавшаяся вплоть до начала XIX в., стала катализатором активности педагогической мысли и нашла практическое воплощение в коренном реформировании всей системы образования, осуществлённом в период Революции и Первой империи. В ходе неё были сформулированы идеи, сохранившие свою актуальность и после того, как ушёл в прошлое тот политический контекст, в котором они возникли.

В центре нашего внимания будут два одновременно появившихся полемических сочинения, которые объединены не только общей проблематикой, но и сходными названиями. Одно из этих сочинений — анонимный трактат «О народном образовании», автором которого считается близкий к янсенистским кругам преподаватель риторики из коллегии Бове Жан-Батист-Луи Крёвье (Jean-Baptiste-Louis Crevier, 1693–1765)³. Другое сочинение — получивший широкую европейскую известность трактат генерального прокурора Реннского парламента Луи-Рене де Карадёка де Ла Шалоте (Louis-René de Caradeuc de La Chalotais, 1701–1785) «Очерк национального воспитания, или План образования для молодёжи»⁴.

Оба автора критиковали существующую систему образования и предлагали проекты её реформирования. Однако изложенные в них программы принципиально различны, и это различие связано как с разными представлениями о задачах образования, так и с разным пониманием авторами места и роли религиозного воспитания. План Крёвье был создан человеком, находившимся под влиянием янсенистов, а принадлежавший к парламентской среде Ла Шалоте⁵ поддерживал в то же время тесные связи с просветителями. Эти связи и культурные ориентации в полной мере отразились в двух образовательных проектах.

В статье будут рассмотрены три круга вопросов: на кого, по мнению обоих авторов, должно распространяться образование; каким они представляли себе его содержание и кому они предлагали доверить дело образования и воспитания юношества.

Объясняя название своей работы («О народном образовании», т.е. «De l'éducation publique» — а французский термин «publique» имеет значение как «народный», «публичный», «общественный», так и

«государственный», и автор трактата ведет в нем речь об образовании одновременно народном и государственном), Крёвье отмечал, что в многочисленных современных педагогических трактатах речь идёт обычно о домашнем воспитании, а тема школьного образования не разработана совершенно, хотя именно оно является важнейшей государственной задачей. «Управление школами, — писал автор, — принадлежит к числу главных забот государства. Мне непонятно, как можно придерживаться на сей счёт другого мнения. Речь идёт о детях, составляющих надежду общества и богатство отечества; речь идёт об учителях, которые являются государственными людьми и хранителями главного богатства страны; речь идёт о народном образовании, которое должно полностью служить общему благу и устройению государства; речь идёт о состоянии публичных зданий, где всё должно возвещать величественную простоту и чуткую мудрость правительства. Школы, таким образом, — общегосударственное дело, не менее важное, чем больницы, и, безусловно, более важное, чем рынки и зрелища»⁶.

Крёвье предложил план всеобщего образования. По его оценкам, в учебных заведениях Франции — коллегиях и «малых школах» (*les petites écoles*) — обучаются не более 180 тыс. человек, тогда как общее число мальчиков в возрасте 7–16 лет составляет примерно 2 млн., т.е. остаются 1 млн. 820 тыс. детей, не получающих школьного образования. Крёвье считал, что возможность учиться в школе должны иметь все, в том числе дети ремесленников, крестьян и солдат, ведь и «дети из самых бедных семей — это тоже дети нашей страны»⁷, и все эти дети должны быть охвачены созданной в стране системой школ пяти ступеней. Его план предусматривал также организацию женского образования. Автор оговорил, что его план не касается университетов и военных школ, так как они дают специализированное образование, а он разрабатывает план общеобразовательных школ. Впрочем, попутно он заметил, что и сеть специализированных школ тоже надо бы расширить, создав, например, школы права и коммерции.

Ла Шалоте тоже мыслил образование как дело государственное; целью образования он объявил воспитание граждан для государства; поэтому, считал он, государство должно взять дело образования в свои руки и заботиться о том, чтобы школа давала те знания, которые отвечают интересам государства⁸. Он сформулировал это как задачу *национального воспитания*

(l'éducation nationale); именно Ла Шалоте ввел в обиход этот быстро завоевавший популярность термин. В понятие «национальное воспитание» в его трактовке заложены, по крайней мере, пять идей: 1) образование и воспитание единообразное в масштабах всей страны; воспитание как средство объединения нации и преодоления разобщённости провинций; 2) воспитание не частное и не церковное, т.е. являющееся делом не семьи и не Церкви, а государства и организованное под контролем и в интересах государства. «Я требую для Нации воспитания, — писал он, — зависящего только от Государства, потому что именно на него это, в первую очередь, возлагается, потому что каждая Нация имеет неотъемлемое право обучать своих членов и, наконец, потому что детей Государства должны воспитывать члены этого Государства»⁹; 3) образование, обеспеченное национальными кадрами учителей (в контексте его работы этот тезис имел отчётливо выраженную направленность против педагогической деятельности иезуитов); 4) образование, национальное по своему содержанию, т.е. акцент в преподавании он предлагал сделать на французский язык и литературу, историю и географию Франции; 5) наконец, образование относительно массовое: речь у Ла Шалоте шла не о воспитании будущего монарха или юного аристократа, как в «Курсе обучения» Кондильяка или «Гувернёре» де Ла Фара, хотя и не о всеобщем образовании.

В отличие от Крёвье, Ла Шалоте считал, что в современной ему Франции коллегий и школяров стало слишком много и сетовал на то, что теперь даже крестьяне и ремесленники посылают своих детей учиться в коллегии, а те потом не хотят уже заниматься сельским хозяйством и ремеслом. Обретя привычку к интеллектуальным занятиям, они начинают презирать профессию своих отцов, а на то, чтобы стать чиновниками, военными или судейскими, у них нет ни денег, ни связей. В результате им остаётся один путь — в священники или монахи, и, таким образом, растёт число людей, бесполезных для общества, а на полях и в промышленности становится некому работать. Виноваты же в этом иезуиты и доктринарии, которые распространяют в народе ненужные знания: «Братья Христианской Доктрины [...] пришли, чтобы окончательно всё погубить; они учат читать и писать людей, которых следовало бы учить только чертить и работать рубанком и напильником, но которые не хотят больше это делать»¹⁰. «Благо общества требует, чтобы у народа знания не простирались дальше его занятий, —

утверждал Ла Шалоте. — Человек, который видит дальше своего жалкого ремесла, никогда не будет исполнять его мужественно и терпеливо. Людям из народа необходимо умение читать и писать, только если это умение их кормит или помогает им прокормиться»¹¹.

Государство, по мысли Ла Шалоте, должно регулировать процесс образования, с тем чтобы поддерживать в обществе стабильность и равновесие различных сословий и профессий. Обществу нужны в необходимых пропорциях и военные, и магистраты, и священники, и крестьяне, и ремесленники, «а задача правительства — сделать каждого гражданина вполне счастливым в его состоянии, так чтобы он не стремился его оставить»¹². Интересы государства, по мнению автора, требуют, чтобы коллегий было меньше, но они давали бы очень хорошее образование, чтобы круг образованных людей был уже, но они получали бы образование более высокого уровня¹³. То, что он назвал планом «национального воспитания», по сути, было планом воспитания национальной элиты. Он представлял себе школу средством поддержания сложившейся социальной иерархии. С этой точки зрения, предложенная им новая система образования не отличалась от системы коллегий, которую он столь резко критиковал.

После публикации проекта Ла Шалоте Крёвье написал на него полемический отклик, в котором, выступая в роли защитника интересов простого народа, упрекал автора в том, что откровенная элитарность его плана противоречит самой идее «национального воспитания». Перефразируя название трактата Ла Шалоте, Крёвье сформулировал задачу таким образом: «План воспитания для всех, план обучения для каждого — вот две абсолютно необходимые вещи»¹⁴. Крёвье отстаивал свободу выбора молодым человеком профессии и жизненного пути, которую фактически отрицал план «национального воспитания». «В свободном, монархическом государстве, — писал он, — профессии свободны: тело и разум пользуются свободой»¹⁵. В противовес тем, кто, подобно Ла Шалоте, ставил возможность получить образование в зависимости от происхождения и социального положения семьи, он провозглашал меритократический принцип, что «таланты и гений соединяют тех, кого разделяет положение». По словам Крёвье, «каждый гражданин, рождённый для наук, будь то сын ремесленника или пахаря, сядет рядом с дворянином, если по своим талантам он достоин занять это место»¹⁶. Семья, при всём её громадном значении, не способна за-

менить школу. Во-первых, школа в его понимании призвана играть ту роль, которую мы сейчас называем «социальным лифтом». Во-вторых, всеобщее школьное образование призвано, по замыслу Крёвье, в первую очередь, обеспечить всем молодым людям полноценное религиозное воспитание: «Евангелие, как сказал святой Бернар, было написано, чтобы его читали. А как прочтёт его тот, кому запретят учиться читать?»¹⁷ Он отвергал сам этактистский принцип, положенный в основу плана Ла Шалоте, а именно представление о том, что образование должно служить интересам государства. Крёвье заявлял, что человек принадлежит не государству, а Богу, и именно исходя из этого постулата должны выстраиваться приоритеты в содержании и организации образовательного процесса.

Основным недостатком современной системы образования Крёвье считал то, что она оказалась неспособна сделать воспитанников убеждёнными христианами («solidement Chrétiens»). А именно в воспитании «просвещённых христиан и полезных граждан»¹⁸ (примечательно, что воспитание христиан он поставил на первое место, а воспитание граждан — на второе) состоит, по его мнению, конечная цель образования. Религиозное воспитание представлено в его «Плане народного образования» как основа формирования гражданина и потому как государственная задача. Стержнем всей системы образования в проекте Крёвье является преподавание «религии, которой мы должны начинать, продолжать и заканчивать»¹⁹. В рассуждениях о значении преподавания религии он следовал за своим учителем, известным педагогом и историком Шарлем Ролленом (1661-1741). Роллен считал религиозное образование завершающим этапом и вершиной образования в целом. По словам Роллена, образование преследует три цели: обучение наукам, нравственное и религиозное воспитание. «Образование молодых людей имеет три цели — это Наука, Нравы, Религия», — так он сформулировал триединую педагогическую задачу²⁰. Обучение наукам формирует ум молодого человека, затем ему внушают принципы чести и порядочности, чтобы он был хорошим гражданином («*voir en faire de bons citoyens*»), и, наконец, с помощью преподавания религии достигается конечная цель образования — воспитание христианина²¹. Без религиозного образования всё остальное теряет смысл: «Надо, чтобы разум, обогатив ум ученика всеми науками и укрепив его сердце всеми моральными добродетелями, вручил его религии [...]. И пусть он знает, что без уроков этого нового наставника весь его труд обратится в пустую забаву»²².

Крёвье разделил знания на три группы: *существенные* (*connaissances essentielles*: к ним относятся религия, мораль и физика), *инструментальные* (*connaissances instrumentales*: язык, арифметика, геометрия, логика и поэтика) и *конвенанциальные* (*connaissances de convenance*, т.е. такие, которые требуются не всем, а только людям определённой профессии или сословия, в частности, в эту категорию у него вошли медицина, право, коммерция, архитектура). Он детально разработал программу восьмиклассного школьного образования, которым должны быть охвачены дети от восьми до шестнадцати лет. Преподавание религии в его программе присутствует на всех уровнях, начиная с первого класса. В первом классе это ежедневные занятия по катехизису аббата Флёри (который, заметим, был включён в «Индекс запрещённых книг» за янсенизм), во втором — тот же катехизис Флёри, но уже на латинском языке (уроки латыни автор предлагает вводить уже с первого класса). С третьего по шестой класс дети будут изучать священную историю в хронологической последовательности, в седьмом — богословские труды (среди которых на первое место автор ставит сочинения Гуго Гроция) и в последнем, восьмом классе — догматическое и моральное богословие по программе духовных семинарий.

Ла Шалоте, напротив, выступал за преимущественно светское образование, утверждая, что «образование должно готовить Граждан для Государства», что «благо общества решительно требует гражданского воспитания» и существующую систему образования необходимо секуляризовать («*séculariser*»), дабы не остаться навсегда рабами педантизма²³. Критикуя образование в иезуитских коллегиях, он предлагал изучать в первую очередь не древние языки, а историю и географию своей страны, естественную историю, физику и математику. Объясняя, как, с его точки зрения, надо преподавать, Ла Шалоте развивал принципы сенсуализма и утверждал, что начинать образование надо с «чувственных знаний» (*les connaissances sensibles*), т.е. с таких, которые обращены больше к чувствам, а не к способности суждения. К их числу относятся история, география, ботаника, физика, так как они изучают нечто реально существующее. Научив ребёнка читать, можно преподавать ему «чувственные знания» в увлекательной и доступной форме. Так, ребёнок наглядно представит себе строение Вселенной и расстояния между звёздами и планетами, если на уроке «занимательной физики» (*la physique curieuse*) ему расскажут, что пушечному ядру потре-

бовалось бы двадцать пять лет, чтобы долететь до солнца. В то же время, намечая подробный план обучения разным наукам, он не оставил без внимания религиозное воспитание и изложил свои соображения о том, чему, в какой последовательности надо учить и какие книги для этого использовать. Ла Шалоте объединил в одном разделе своего трактата темы религиозного воспитания и здоровья детей, мотивируя это тем, что физическое и моральное (т.е. религиозное, так как религия — это основа морали) воспитание должны идти рука об руку.

План Ла Шалоте не предусматривал преподавания в школе религиозных дисциплин детям младшего возраста (до десяти лет). Начальное христианское воспитание, по его мнению, дети должны получать в семье и через участие в приходской жизни, ибо «настоящая школа, обучающая Религии — это церковь»²⁴. Религиозное воспитание в школе он предполагал только для детей старшего возраста (после 10 лет). В своем отрицании необходимости преподавать религию маленьким детям Ла Шалоте отчасти солидаризовался с позицией Жан-Жака Руссо, не считавшего нужным обучать детей катехизису²⁵. Против этого решительно возражал Крёвье. Критикуя проект Ла Шалоте, он в ряду основных его изъянов называл то, что религиозное воспитание маленьких детей предполагалось целиком отдать на усмотрение семьи²⁶.

Говоря о преподавании религии в школе, Ла Шалоте выделял два аспекта. Во-первых, он рассматривал религиозное (оно же моральное) воспитание как часть гражданского воспитания, и в таком качестве оно, с точки зрения автора, должно быть делом, в первую очередь, не Церкви, а государства. Особенно важным для гражданского воспитания автор считал знание учащимися вольностей галликанской Церкви, которые составляют часть публичного права Франции. В этом вопросе рассуждения Ла Шалоте опять перекликаются с мыслями Руссо, рассматривавшего религию как один из возможных элементов национального воспитания наряду с историей, географией и литературой своей страны²⁷.

Второй аспект религиозного образования, освещённый в трактате Ла Шалоте, - преподавание того, что автор именует «метафизикой». Когда интеллект ребёнка достаточно сформируется и на уроках логики у него будут выработаны навыки критического мышления, чтобы осмысленно воспринимать доказательства бытия Бога, с ним можно будет говорить в школе

о религии²⁸. В качестве основного богословского труда автор, как и Крёвье, рекомендовал изучать трактат Гуго Гроция «О правде христианской религии», «не впутывая» при этом детей «в споры, недоступные их пониманию»²⁹. Но Крёвье, в целом, осуждал его за произвольный подбор рекомендованной литературы, особенно за то, что в предложенном им перечне совершенно отсутствовали апостольские послания³⁰.

Ограничивая преподавание религии в школе, Ла Шалоте большое значение придавал обучению истории. По сути, в его проекте история заняла то место, которое традиционно отводилось религиозному образованию. Именно история, по мысли Ла Шалоте, будет формировать мировоззрение и воспитывать гражданина³¹.

Ла Шалоте представлял свой план как модернизационный, призванный реформировать существующую систему образования в соответствии с потребностями современного общества. Его критика иезуитских коллегий содержала в себе мало нового и в основном воспроизводила тезисы, ранее изложенные в статье Ж. д'Аламбера «Коллегия» для третьего тома «Энциклопедии» Дидро и д'Аламбера (1753). Неутешительный итог образования, по мнению д'Аламбера, состоял в том, что «молодой человек, проведя в коллегии десять лет, которые считаются лучшими годами его жизни, выходит оттуда, если он не теряет даром времени, с очень несовершенным знанием мёртвого языка, правил риторики и принципов философии, которые он постарается забыть; зачастую с испорченными нравами, наименее серьёзным последствием чего может быть вред здоровью; иногда с принципами дурно понятой набожности; но обычно со столько поверхностным знанием религии, что оно не выдерживает первой же кощунственной беседы или первого опасного чтения»³². Так что знания, полученные учащимися, впоследствии не пригодятся им в жизни, и с задачей религиозного образования коллегии, как считал д'Аламбер, тоже не справляются. Образование, с его точки зрения, должно отвечать на запросы общества. Программа обучения в коллегиях, — утверждал он, — перегружена чрезмерным количеством латыни и бесполезной философии. Вместо этого молодёжи необходимо преподавать живые, полезные знания: логику, естественные науки, историю, геометрию. В статье д'Аламбер подробно объяснял, чему надо и чему не надо учить в коллегиях, но на содержании религиозного образования и воспитания специально не останавливался, упомянув лишь, что ученики должны знать содержание Нагорной проповеди.

Ла Шалоте полностью солидаризовался с д'Аламбером. Он признавал, что в свое время университеты и коллегии сделали большое дело, искоренив грубое невежество, но теперь их образование безнадежно отстало от жизни. Оно «сводится к изучению латинского языка. В большинстве коллегий совсем не обучают нашему языку; там изучают лишь абстрактную философию, которая не находит никакого применения в жизни, не содержит ни принципов морали, необходимых, чтобы хорошо вести себя в обществе, ни вообще ничего такого, что важно знать человеку. Религия преподается там столь же небрежно, так что молодежь покидает коллегию, не узнав почти ничего из того, что могло бы оказаться полезным в различных профессиях»³³. А интересы нации требуют «гражданского воспитания, которое будет готовить каждое новое поколение к успешному исполнению различных профессий в Государстве»³⁴.

По-разному понимая задачи и содержание образования, два автора — Крёвье и Ла Шалоте — расходились и в своих представлениях о том, кому следует доверить эту миссию. Ла Шалоте предложил последовательную деклерикализацию образования. Преподавать, по его мнению, должны светские учителя, потому что, в отличие от Средневековья, когда самыми учеными людьми были монахи и священники, в XVIII в. наибольших успехов в науке и литературе достигли люди светские. Мирянам следовало бы доверить преподавание всех дисциплин в школе, включая катехизис, так как опубликованы прекрасные катехизисы Боссюэ, Флёри и целого ряда других авторов и, чтобы читать их детям, не обязательно быть священником или монахом. Особенно он настаивал на необходимости удалить из школы иезуитов, мотивируя это тем, что в их рядах много иностранцев и подчиняются они не королю Франции, а иноземному государю. Ссылаясь на опыт древних греков и римлян, «более мудрых и бдительных», по его словам, в деле образования и воспитания, Ла Шалоте не без ехидства замечал, что «Солон никогда бы не доверил спартамцам и, тем более, илотам воспитания афинян, а Ликург не доверил бы афинянам воспитания спартамцев»³⁵. Так и иезуиты, для которых устав их ордена выше законов страны, не могут и не должны воспитывать молодых французов: «Религиозное рвение и престиж набожности отдали французов таким наставникам, которые преданы иностранному Владыке. Итак, обучение целой Нации — т.е. та часть законодательства, которая составляет основание и опору Государства, — непосредственно подчинялось Ультрамонтанскому Порядку, совершенно

враждебному нашим Законам»³⁶. Французскую молодежь впредь должны воспитывать учителя-французы, а не «ультрамонтаны». По сути, план Ла Шалоте представлял собой программу начинающегося процесса отделения школы от Церкви и создания государственной светской школы.

Крёвье, говоря об учительских кадрах, прямо не высказывался против иезуитов, хотя его намёки были вполне прозрачны. По его словам, люди, отказавшиеся от семьи, не могут воспитать из ребенка примерного семьянина; удалившиеся от мирских дел не могут обучать полезным профессиям и ремеслам; наконец, подданные иностранного суверена не научат любить Родину. Вместе с тем, учителя должны быть людьми хорошо образованными, неженатыми и готовыми довольствоваться самой скромной платой за свой труд. Найти таких людей можно только среди духовенства, но это должны быть не монахи, а священники.

Управлять каждой школой, по мнению Крёвье, должны три директора: священник, судья и представитель муниципальных властей или местных жителей, т.е. школьное образование в предложенном им проекте создается совместными усилиями Церкви, государства и общества. Им же следует нести расходы на образование: оплачивать школы Крёвье предполагал отчасти за счет собираемых налогов, а главным образом, за счет освобожденной от налогов Церкви.

Ни тот, ни другой план в 1760-е годы не был реализован. На практике реформа коллегий, проведенная после запрета деятельности иезуитов на территории Франции, поставила учебные заведения под контроль местных епископов, и кадры преподавателей по-прежнему набирались из числа духовных лиц, как священников, так и, по большей части, монашествующих³⁷. В чём же интерес двух рассмотренных проектов, если они остались на бумаге? Как мне представляется, в них нашли выражение два различных подхода к определению задач образования и значения религиозного воспитания, которые проявлялись и в дальнейшем развитии педагогической мысли и практики.

Дискуссия 1760-х годов по вопросам образования велась в условиях, когда формально считалось, что все подданные короля Франции исповедуют католическую веру. Ноябрьский эдикт 1787 г., даровавший гражданский статус протестантам, открывал новую страницу в истории взаимоотношений государства и Церкви. Касаясь сферы образования, эдикт только запрещал

некатоликам преподавать в учебных заведениях³⁸. Никакой позитивной программы мер по религиозному воспитанию и катехизации населения в новых условиях эдикт не содержал. Король — хотел он того или нет — делал явную уступку тем, кто отказывался считать религиозное воспитание государственным делом.

Позднее план Крёвье, предлагавший объединить усилия Церкви и государства в деле народного образования, оказался созвучен требованиям, которые выдвигало духовенство в наказах Генеральным штатам 1789 г.³⁹ В них довольно часто встречаются требования бесплатного и общедоступного начального образования. По словам их составителей, школа должна не только обучать грамоте, но и с ранних лет воспитывать благочестивых христиан, патриотов, преданных родине и королю⁴⁰. Предложения, как именно должно быть организовано образование, выдвигались разные. Иногда, например, высказывалось пожелание, чтобы в каждом приходе сельский учитель обучал детей совместно с приходским священником⁴¹. Священнослужители в своих наказах предлагали сделать более доступным и среднее образование, учредив хотя бы по одной коллегии в каждом баляже⁴². Считая воспитание моральных качеств и христианских ценностей основой образования, составители наказов духовенства настаивали на необходимости «сохранить единство светского и церковного начального образования, с тем чтобы основой образования стали воспитание моральных качеств и религиозные наставления»⁴³.

Третьему сословию и дворянству оказалась ближе идея «национального воспитания» Ла Шалоте. В их наказах возобладали требования построения новой, государственной системы образования, воспитывающей граждан и патриотов⁴⁴. Образовательная политика революционных властей также оказалась созвучна принципам, положенным в основу плана Ла Шалоте. Его идеи стали осуществляться, когда взамен упраздненных учебных заведений дореволюционной Франции была создана новая, государственная система начальных, средних и высших школ, призванных, по замыслу их учредителей, решать двуединую задачу передачи полезных знаний и воспитания граждан. Религиозное воспитание ушло из публичной сферы в частную, тогда как на государственную школу была возложена задача заниматься не религиозным, а национальным воспитанием во всех смыслах, какие вкладывал Ла Шалоте в это понятие.

¹ F. BUISSON, *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, t. 1, Paris, 1882, pp. 196-202; R. CHARTIER, M.M. COMPÈRE, D. JULIA, *L'Education en France du XVIe au XVIIIe siècle*. Paris, SEDES, 1976, p. 208.

² M. GRANDIÈRE, *L'idéal pédagogique en France au XVIIIe siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, 1998, p. 230. Моё внимание к этой работе привлёк Борис Ногес, за что пользуюсь случаем выразить ему искреннюю признательность.

³ *De l'éducation publique*, Amsterdam, 1762.

⁴ LA CHALOTAIS, *Essai d'Education nationale ou Plan d'études pour la jeunesse, déposé au Greffe du Parlement de Bretagne par Messire Louis-Réné de Caradeuc de la Chalotais, Procureur-Général du Roi au Parlement de Bretagne*, s.l., 1763. Это сочинение вскоре было переведено на ряд иностранных языков. См. русский перевод: *Опыт народного воспитания или чертёж наук, в пользу юношества*, соч. Людовиком-Ренатом де Карадюк де Ла Шалотом, пер. с франц. Р. Гвоздиковской. Санкт-Петербург, 1770; нем. перевод: L.R. DE CARADEUC DE LA CHALOTAIS, *Versuch über den Kinder-Unterricht, mit Unmerkungen und einer Vorrede, die Unbrauchbarkeit und Schädlichkeit der Basedowschen Erziehungs-Projecte betreffend*, Göttingen und Gotha, 1771. Об обстоятельствах появления образовательного проекта Ла Шалоте и первых откликах на него см.: *Mémoires secrets pour servir à l'histoire de la république des lettres en France, depuis MDCCLXII jusqu'à nos jours; ou Journal d'un observateur*, par feu M. DE VASCHAUMONT, Londres, 1777–1789, t. 1, pp. 50, 72, 113; В. РОСQUET, *Le pouvoir absolu et l'esprit provincial : le duc d'Aiguillon et La Chalotais*, 3 vol, 1900-1901, t. 1. Paris, 1900, pp. 209–211, 283–286; J. ROTHNEY, *The Brittany Affair and the Crisis of the Ancien Régime*, New York – London – Toronto, 1969, pp. 65–68.

⁵ Именно парламентские магистраты – Ла Шалоте и Роллан д'Эрсевиль (см.: В.-Г. ROLLAND D'ERCEVILLE, *Recueil de plusieurs ouvrages de Monsieur Le président Rolland*, Paris, 1783) – первыми выдвинули идею «национального воспитания», подхваченную просветителями, а затем и революционерами. Она была неразрывно связана с определенным этапом в развитии парламентской идеологии: в середине XVIII в. ключевым элементом этой идеологии стала идея нации. Вполне закономерно, что, когда в среде магистратов созрела концепция политических прав французской нации и национального суверенитета, они начали ратовать за «национальное воспитание». Об идее нации в парламентской идеологии середины XVIII в. см., напр.: D.A. BELL, *Lawyers and Citizens: The Making of a Political Elite in Old Regime France*, New-York, Oxford University. Press, 1994, pp. 116-119; С. MAIRE, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation : le jansénisme au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1998, pp. 421–440.

⁶ «La Direction des Ecoles appartient à la grande Police de l'Etat. Il me paroît inexplicable qu'on l'entende autrement. Il s'agit des Enfants, qui sont l'espérance publique, & le bien propre de la Patrie ; Il s'agit des Maîtres, qui sont des hommes publics, & les dépositaires du premier trésor de l'Etat; il s'agit de l'enseignement publique, qui doit être tout dirigé au bien général, & à la constitution propre de l'Etat; il s'agit de la structure de Bâtimens publics, où tout doit annoncer la magnificence simple & la sagesse attentive du Gouvernement. Les Ecoles sont donc l'affaire de tout l'Etat, du moins autant que les Hopitaux, certainement plus que les marchés & les Spectacles» (*De l'éducation publique*, pp. 187–188).

⁷ «Les Enfants les plus pauvres n'en sont pas moins les Enfants de la Patrie» (Ibid, p. 159).

⁸ Декларация от 14 мая 1724 г., которой недавно достигнувший совершеннолетия Людовик XV подтвердил все меры своего прадеда, принятые с целью «полностью истребить

ересь в королевстве» «d'éteindre entièrement l'hérésie dans son royaume» (*Recueil général des anciennes lois françaises depuis l'an 420 jusqu'à la révolution de 1789*, par MM. JOURDAN, DE-CRUSY, ISAMBERT, t. 21, p. 261), обязывала учить всех детей катехизису, но никаких мер по организации и обеспечению образования она не предусматривала.

⁹ «Je prétends revendiquer pour la Nation une éducation qui ne dépende que de l'Etat, parce qu'elle lui appartient essentiellement; parce que toute Nation a un droit inaliénable & imprescriptible d'instruire ses membres; parce qu'enfin les enfans de l'Etat doivent être élevés par les membres de l'Etat» (LA CHALOTAIS, *Essai d'Education nationale*, p. 20). Предложение Ла Шалоте передать дело народного просвещения из рук Церкви государству заслужило горячее одобрение Вольтера. «Вы, – писал Вольтер, – превращаете образование детей в великое правительственное дело» (*Oeuvres complètes de Voltaire*. Nouv. éd., t. 42: Correspondance, X, Paris, 1881, p. 506). О переписке Ла Шалоте с Вольтером см.: ROTHNEY, *The Brittany Affair and the Crisis of the Ancien Régime*, pp. 85–96.

¹⁰ «Les Frères de la Doctrine Chrétienne [...], sont survenus pour achever de tout perdre, ils apprennent à lire & à écrire à des gens qui n'eussent dû apprendre qu'à dessiner & à manier le rabot & la lime, mais qui ne le veulent plus faire» (LA CHALOTAIS, *Essai d'Education nationale*, p. 27).

¹¹ «Le bien de la Société demande que les connoissances du Peuple ne s'étendent pas plus loin que ses occupations. Tout homme qui voit au-delà de son triste métier, заявляя, ne s'en acquittera jamais avec courage & avec patience. Parmi les gens du Peuple il n'est presque nécessaire de savoir lire & écrire qu'à ceux qui vivent par ces arts, ou à ceux que ces arts aident à vivre» (Ibid, p. 28).

¹² «C'est au Gouvernement à rendre chaque Citoyen assez heureux dans son état, pour qu'il ne soit pas forcé d'en sortir» (Ibid, p. 33).

¹³ Проблема перепроизводства интеллектуалов во Франции второй половины XVIII в., которую поставил Ла Шалоте, отнюдь не выглядит надуманной. Его размышления переключаются с тем, что пишет современный историк Роже Шартье, усматривающий в этом явлении один из факторов социальной дестабилизации накануне Французской революции. См.: R. CHARTIER, *Les origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Seuil, 1990, pp. 226–232.

¹⁴ «Un plan d'éducation pour tous, un plan d'études pour chacun; deux choses absolument nécessaires pour tous» (J.-B.-L. CREVIER, *Difficultés proposées à Monsieur de Caradeuc de La Chalotais, Procureur-Général au Parlement de Bretagne sur le Mémoire intitulé : Essai d'Education nationale, ou Plan d'Etudes pour la Jeunesse*, Paris, 1763, p. 12).

¹⁵ «Dans un état libre, dans un état monarchique, les professions sont libres: les corps & les esprits jouissent de la liberté» (Ibid, p. 37).

¹⁶ «Les talens, le génie unissent ce qui est distingué par les conditions. Tout citoyen, né pour les sciences, le fils de l'artisan, celui du laboureur, doivent être assis à côté du gentilhomme, si, par leurs talens, ils méritent d'occuper cette place» (Ibid, p. 37).

¹⁷ «L'évangile, dit saint Bernard, n'est écrit que pour être lu. Comment le lira celui à qui on aura défendu d'apprendre à lire» (Ibid, p. 17).

¹⁸ «Des Chrétiens éclairés, & des Cityens utiles» (Ibid, p. 156–157).

¹⁹ «La Religion, par laquelle nous devons commencer, continuer & finir» (Ibid, p. 6).

²⁰ «L'instruction des jeunes gens a trois objets: la Science, les Moeurs, la Religion» (CH. ROLLIN, *De la manière d'enseigner et d'étudier les Belles-Lettres, Par rapport à l'esprit & au coeur*, Nouv. éd., 4 tomes, t. 1, Amsterdam, 1736, p. 1).

²¹ Сн. ROLLIN, *Traité des études*, 3 vols, vol. 1: Discours préliminaire, Paris, 1863, p. 1. Сказанное вовсе не означает, что Роллен не считал нужным преподавать детям катехизис. Просто у него речь шла о другом. Массовое начальное образование его, в отличие от Крёвье, вообще не интересовало. Роллен, будучи ректором Парижского университета, рассуждал, главным образом, о содержании и задачах университетского образования. См. о нем: R. GREVET, *La réforme des études en France au siècle des Lumières*, in «Revue historique», t. 297, n. 309, 1997, pp. 85–123.

²² «Il faut que la raison, après avoir orné l'esprit de son disciple de toutes les sciences humaines, et fortifié son cœur par toutes les vertus morales, le remette entre les mains de la religion [...]. Elle doit l'avertir que, sans les leçons de ce nouveau maître, tout son travail ne serait qu'un vain amusement» (ROLLIN, *De la manière d'enseigner et d'étudier les Belles-Lettres*, t. 1., p. 32).

²³ «L'éducation devant préparer des Citoyens à l'Etat», «le bien de la société exige manifestement une éducation civile» (LA CHALOTAIS, *Essai d'Education nationale*, pp. 15, 18). Впоследствии идея гражданского воспитания получит развитие в образовательных проектах и политике революционного периода. О преемственности и развитии педагогических принципов конца Старого порядка и революционных лет см.: S. GOUGEAUD-ARNAUDEAU, *Entre gouvernants et gouvernés : le pédagogue au XVIIIe siècle*, Paris, Septentrion, 2000.

²⁴ «Les Eglises sont les véritables écoles de la Religion» (LA CHALOTAIS, *Essai d'Education nationale*, p. 18).

²⁵ Руссо занимал по этому вопросу ещё более радикальную позицию и вообще ставил под сомнение правомерность воспитания ребёнка в рамках определённой конфессии, так как это ограничивает его религиозную свободу. «Я предвижу, – писал Руссо, – сколь многие читатели будут изумлены тем, что, проследив весь первый возраст моего воспитанника, я ни разу не говорил ему о религии. В пятнадцать лет он не знал, есть ли у него душа: а быть может, даже в восемнадцать лет еще не время знать ему об этом; ибо если он узнает раньше, чем нужно, то представляется опасность, что он никогда не будет знать этого. Если я хотел бы изобразить прискорбную тупость, я нарисовал бы педанта, обучающего детей катехизису» (Ж.Ж. РУССО, *Исповедание веры савойского vicария*, в Ж.Ж. РУССО, *Педагогические сочинения*, в 2-х тт., т. 1, с. 271).

²⁶ CREVIER, *Difficultés*, pp. 19–29.

²⁷ По мнению Руссо, «именно воспитание должно придавать душам национальную форму и так направлять мнения и вкусы граждан, чтобы они были патриотами по склонности, по страсти, по необходимости. Дитя, раскрывая глаза, должно видеть отечество, и до смерти не должно ничего видеть, кроме отечества» (Ж.Ж. РУССО, *Соображения об образе Правления в Польше и о проекте его изменения, составленном в апреле 1772 г.*, в Ж.Ж. РУССО, *Трактаты*, Москва, 1969, с. 465; «C'est l'éducation qui doit donner aux âmes la force nationale, et diriger tellement leurs opinions et leurs goûts, qu'elles soient patriotes par inclination, par passion, par nécessité. Un enfant en ouvrant les yeux doit voir la patrie et jusqu'à la mort ne doit plus voir qu'elle». См.: J.-J. ROUSSEAU, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, in J.-J. ROUSSEAU, *Oeuvres complètes*, 4 vols, Paris, 1959–1969, vol. 3, Paris, 1969, p. 966. Средствами такого воспитания Руссо предлагал сделать «исключительно национальные по своему характеру» («qui par leur nature étoient toujours exclusives et nationales») обряды, религиозные церемонии, игры и зрелища, а также школьные программы,

в которых главное место отводилось бы истории, географии и литературе своей страны. См.: ROUSSEAU 1969, p. 958

²⁸ LA CHALOTAIS, *Essai d'Education nationale*, pp. 123-131.

²⁹ «Sans les embarasser dans des discussions au-dessus de leur portée» (Ibid, p. 130).

³⁰ CREVIER, *Difficultés*, pp. 19–29.

³¹ Его трактат являет собой образец «сакрального трансферта», который, по словам Роже Шартье, «незаметно перенёс на новые – семейные, гражданские и патриотические – ценности те привязанности и эмоции, которые прежде были неотделимы от христианских представлений» («Un «transfert sacré» qui, [...] avait silencieusement déplacé sur des valeurs neuves, familiales, civiques et patriotiques, les investissements affectifs et émotionnels auparavant attachés aux représentations chrétiennes». См.: CHARTIER, *Les origines culturelles de la Révolution française*, p. 136).

³² *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. 3, Paris, 1753, p. 635.

³³ «On n'acquiert dans la plupart des Collèges aucune connoissance de notre langue; on n'y apprend qu'une Philosophie abstraite qui ne peut être d'aucun usage dans le cours de la vie; qui ne renferme ni les principes de Morale nécessaires pour se bien conduire dans la société, ni rien de ce qu'il importe de savoir, étant homme. La Religion n'y est pas enseignée avec plus de soin, en sorte que la jeunesse quitte le Collège sans avoir presque rien appris qui puisse lui servir dans les différentes professions» (LA CHALOTAIS, *Essai d'Education nationale*, p. 14).

³⁴ «...une éducation civile qui prépare chaque génération naissante à remplir avec succès les différentes professions de l'Etat» (Ibid, p. 6).

³⁵ «Solon n'eût jamais confié à des Spartiates, à plus forte raison à des Ilotes, l'éducation des Athéniens, & Lycurgue n'eût pas confié aux Athéniens celle des Spartiates» (Ibid, p. 15).

³⁶ «L'enthousiasme & les prestiges de la dévotion avoient livré les François à de pareils Instituteurs, livrés eux-mêmes à un Maître étranger. Ainsi l'enseignement de la Nation entière, cette portion de la législation qui est la base & le fondement des Etats, étoit resté sous la direction immédiate d'un Régime Ultramontain, nécessairement ennemi de nos Loix» (Ibid, p. 16).

³⁷ Из принятых в результате мер практического характера можно также отметить, что в 1766 г. в Парижском университете зародился типично французский конкурс на учительское звание (le concours d'agrégation), окончательно оформившийся при Наполеоне в 1808 г.

³⁸ *Edit concernant ceux qui ne font pas profession de la religion catholique*, in *Recueil général des anciennes lois françaises*, t. 28, p. 474.

³⁹ В целом, духовенство проявляло больший интерес к проблемам образования, чем другие сословия. Требования, касающиеся народного образования, встречаются в 41 наказе духовенства, 31 наказе дворянства и 35 – третьего сословия (см.: В. HYSLOP, *French nationalism according to the general cahiers*, New York, Columbia Univ. press, 1934, p. 253).

⁴⁰ *Archives parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs et politiques des chambres françaises*, fondé par J. MADIVAL et E. LAURENT, série 1, Paris, 1879-1880, vol. 3, p. 324.

⁴¹ Ibid, vol. 3, p. 280.

⁴² Ibid, vol. 5, p. 263.

⁴³ Ibid, vol. 1, p. 692.

⁴⁴ HYSLOP, *French nationalism according to the general cahiers*, pp. 137–138, 179–181.

РЕЛИГИЯ В НАЧАЛЬНЫХ ШКОЛАХ
ОТ АВСТРИИ ДО ЛОМБАРДИИ:
ШКОЛЬНАЯ РЕФОРМА
ИОГАННА ИГНАЦА ФЕЛЬБИГЕРА

Предмет данного исследования — религиозное содержание школьной реформы, осуществленной в Империи Габсбургов Иоганном Игнацем Фельбигером, в 1774 г.¹ составившем *Allgemeine Schulordnung für die deutschen Normal- und Trivialschulen* («Всеобщий школьный устав для немецких нормальных и народных школ»). Моя цель, однако, выходит за рамки религиозного значения реформы Фельбигера: я попытаюсь выяснить действительную способность новых школ распространить в народе обновленные модели веры и духовности, направленные на то, чтобы создать новые формы проявления гражданской жизни, придав ей основополагающие ценности (этические и социальные) новой идеи «гражданственности», понимаемой как необходимая предпосылка великой эпохи реформ, проводимой Марией Терезией и ее сыном Иосифом II². Итак, мы углубимся в сложную тематику, требующую исследования на различных уровнях. Для начала мы должны рассмотреть два фундаментальных вопроса: религиозное содержание реформы и распространение новых школ.

Школьная реформа Фельбигера вводила на католической территории «нормальный метод», задуманный пиетистом Августом Германом Франке (Francke) в конце XVII в.³ Нормальный метод обозначил подлинный водораздел между прошлым и настоящим в методике преподавания. Благодаря ему школа приобрела облик, знакомый нам теперь: парты; учительский стол; доска; пособия; таблицы; журналы; учителя, подготовленные в соответствующих училищах: сценарий, отличавшийся от предшествующего, когда учитель часто импровизировал и не имел никакой методики, обучал детей по одному в собственном доме, как происходило в значительной части Европы даже в XIX в. В частности, Фельбигер

стремился к созданию системы единообразных начальных школ. Каждая школа должна быть не только поставлена под контроль государства, но и действовать согласно распорядку и новой учебной методике, предписанным новыми образовательными законами. Кроме того, реформа устанавливала пирамидальную иерархию школ, которая сказывалась на их образовательных результатах.

На вершине этой иерархии стояли *Normalschulen* («главные нормальные школы»), расположенные в главных городах наследственных земель Габсбургов. Эти школы представляли все типы обучения, предусмотренные нормальным методом, распределенные на четыре класса, и включали также методические курсы для подготовки преподавателей. Стоит отметить, что после третьего класса (каллиграфии, грамматики национального языка и латыни) можно было поступить в гимназию или в нормальный четвертый класс. Этот последний имел технико-профессиональные цели; в нем обучали механике, элементарной алгебре, геометрии и счетоводстве. В городах располагались *Hauptschulen* («начальные школы»), которые располагали первыми тремя нормальными классами и позволяли поступить в гимназию. *Trivialschulen* («тривиальные школы»), которые должны были быть учреждены в каждом приходе, включали первые два класса нормальной школы. Им было доверено обучение народа грамоте в деревнях и городских приходах. С помощью новой школьной системы Фельбигер стремился удовлетворить два требования: с одной стороны, гарантировать всем, независимо от сословия, общее образование; с другой стороны, сохранить социальное различие типов образования, избегая того, чтобы всеобщий доступ к чтению и письму, даваемый новой школьной системой, мог перерасти в неограниченный допуск к гуманитарному обучению в гимназиях. Добавим к этому строгий контроль государства над системой начального образования, осуществляемый с помощью пирамидальной системы школьных инспекторов, которым были подчинены



Иоганн Ингнац
фон Фельбигер

сами приходские настоятели, ответственные, согласно новому порядку, за руководство тривиальными школами. Этот контроль усиливали критерии отбора преподавательского состава. Кандидаты в преподаватели, фактически, должны были прежде приобрести квалификацию на курсах методики в главных нормальных школах, а затем выдержать конкурс на замещение вакансии.

Культурные и религиозные основы школьной реформы Фельбигера



Лудовико Антонио Муратори

Школьная реформа осуществлялась в атмосфере духовного обновления, центром распространения которой был венский двор. Мотивы, вдохновлявшие ее, можно увидеть в возвращении пастырской модели Карло Борromeо и в *regolata devozione* («правильном благочестии») Лудовико Антонио Муратори⁴.

Как известно, реформаторская программа Карло Борromeо — архиепископа Миланского во время Контрреформации⁵ — утверждала центральную роль прихода в организации отправления веры и культа⁶. Отсюда проистекало подчеркивание роли епархиального духовенства. Приходские настоятели и капелланы должны не только иметь солидную пастырскую и богословскую подготовку, но и быть в состоянии направлять мнение народа и приносить пользу в организации гражданской жизни общины, как сотрудничая со светскими властями, так и осуществляя полезные для общества дела согласно видам так называемого «действенного милосердия»⁷.

Тем не менее, предложение Борromeо выходило за рамки экклезиологии, основанной на первенстве прихода в организации культа. Целью миланского прелата было построение христианского общества, обновленного в своих духовных и гражданских основах: к этой цели вела, в том числе, и организация массового школьного образования. Фактически, школа была необходимой предпосылкой для той дисциплины духа и тела, того «освящения повседневности», на котором должно было быть основано обще-

ство, обновленное в своих религиозных и гражданских основах. Изложенный в этих понятиях реформаторский проект Карло Борromeо является одной из наиболее интересных форм опыта цивилизационного процесса, созвучного идее «модернизации», благодаря установлению социальных механизмов контроля и самоконтроля⁸. Потому не удивительно, что Витсе де Бур интерпретировал реформу Борromeо в категориях *Selbstzwang* (самодисциплины) и *Fremdzwang* (социального принуждения), разработанных Норбертом Элиасом⁹. Но именно де Бур показывает, как в конфессиональной модели Борromeо принуждение превращалось в строгий контроль духовных и светских властей над обычаями и поведением отдельных лиц, а не в общественное давление на индивидуальное поведение. Даже когда у Федерико Борromeо (преемника и кузена Карло) вера в свободную волю превращается в веру в самодисциплину, она все время находится в труднодостижимом равновесии с внешней дисциплиной, проистекающей от какой-либо власти¹⁰.

«Правильное благочестие» Муратори вписывается в регенерацию модели конфессионального общества Борromeо, которая реализуется с появлением идей реформированного католицизма (*Reformkatholizismus*) к середине XVIII в. Она существенно выходит за рамки форм культа во имя внутренней веры и христоцентрического благочестия. Достижение такой цели было бы невозможным без радикального преобразования общества и его гражданских структур, в том числе школ и учреждений помощи. Милосердие, которое в соответствии с традицией Борromeо должно было быть обращено к социальной пользе и оценке возможностей бедного, превращается в орудие социальной сплоченности и в средство управления. Поэтому речь Муратори выходит за пределы утверждений об общественной полезности христианства, столь дорогих апологетам того времени. Любовь к ближнему должна произвести радикальное преобразование социальных отношений и самой власти, которую Муратори понимал как служение общему благу и общему счастью¹¹.

В этой программе центральную роль играют приход и приходской настоятель. Эта роль не ограничивается распространением правильных форм культа и организацией религиозной жизни верующих. Приход становится основным ядром, вокруг которого образуется и структурируется гражданская жизнь, а через осуществление дел милосердия устанавли-

ваются социальные связи. Эти дела милосердия доверены новым конгрегациям, которым поручена организация светской религиозности и которыми управляют наиболее авторитетные лица, как миряне, так и церковнослужители. Это не исключает народ, в том числе бедных, от участия в жизни этих новых конгрегаций: в них должны быть допущены все независимо от общественного положения, поскольку всех объединяет любовь к ближнему (единственное необходимое качество), ибо милосердие состоит не в милостыне, а «еще во многих других делах любви». Кроме того, об этих объединениях должны заботиться епископы и приходские настоятели, «которым в большей мере, чем кому-либо другому, Бог заповедовал заботу о бедняках»¹².

Мы сталкиваемся здесь с таким аспектом данной реформы, который, казалось бы, не имеет отношения к созданию новой системы школ. В действительности это не так. Упразднение многочисленных конгрегаций мирян при сохранении только тех конгрегаций, которые соответствовали духу Муратори (как правило, одной на приход), позволило получить значительную часть финансовых ресурсов, необходимых для проведения школьной реформы в землях Габсбургов. Осуществление этого пункта программы Муратори создало условия для проведения в жизнь следующего, еще более важного: содействия государства в построении густой сети школ. По мнению Муратори, только образование могло привести к возрождению сознания, необходимому для успеха его реформаторской программы: эту идею разделяли и осуществили организаторы реформ в землях Габсбургов.

Влияние Муратори неотделимо от антииезуитской полемики, характеризовавшей венский двор и политику Габсбургов второй половины XVIII в. Центральное положение прихода, обновленная роль приходского настоятеля как посредника в распространении образования¹³ должны были представить аванпост в битве против религиозности барокко, отождествляемой с иезуитами и иезуитизмом. Барочная религиозность рассматривается как причина духовных отклонений, обусловленных культом, в основе которого лежали внешняя pompa и роскошь, культом, провоцирующим суеверия и неспособным привести верующих к подлинному учению отцов Церкви и Священного Писания. Борьба Габсбургов против набожности барокко выражалась в проведении в жизнь «правильного благочестия», предложенного Муратори. Помимо центральной роли прихода и его настоятеля,

именно это благочестие направляло церковную политику Габсбургов в сторону резкого сокращения числа церковных праздников, ограничения процессий, упрощения обрядов. Внутреннее религиозное чувство, ощущение сопричастности к тайне Христа должны были заменить внешнюю веру, основанную на пассивном участии в культовой практике и в таинствах¹⁴.

Но антииезуитская полемика не могла ограничиться культовой практикой. Первенство иезуитов в преподавании делало их объектом многочисленных нападок в век, когда были разработаны первые проекты образования в национальном масштабе¹⁵. Не хочу здесь останавливаться на критике в адрес иезуитских коллегий и гимназий, обвиненных в предоставлении юношеству устаревшего образования, далекого от полезных наук и общественных потребностей, вызывающего суеверия, распространяющего ханжескую религиозность и учения, поддерживающие взгляды неверующих, а не противостоящие им. Эта полемика в землях Габсбургов привела к роспуску Общества Иисуса в 1773 г., а за три года до этого — к разработке Иоганном Антоном Пергеном (Pergen) специального плана, в котором отстаивалась необходимость государственного первенства в образовании, введения системы единых образных школ, удаления монахов, особенно иезуитов, из преподавания. Тем не менее этот план не был приведен в исполнение. Само намерение сделать образовательные учреждения иезуитов государственными должно было войти в противоречие с неспособностью руководить школами и обеспечить преподавательский состав. Это обстоятельство после упразднения ордена привело к передаче учебных заведений иезуитов другим занимавшимся образованием конгрегациям, прежде всего сколопам¹⁶.

Конечно, иезуиты не удостоивали своим вниманием предмет нашего рассмотрения — начальное образование, посвящая себя только преподаванию предметов риторико-грамматического цикла, философии и богословия. Тем не менее, нападки на образование и религиозность барокко, распространяемые в иезуитских школах, относятся к нашему предмету в том, что касается способов использования языка. Рассмотрим важную цель новой системы школ, выраженную уже Муратори, а еще раньше — Карло Борromeо. Действительно, миланский прелат удачно выражал идеи этического и социального обновления, на которое была нацелена его реформа, ясным, сдержанным языком, рельефно выявлявшим суть предмета: эти положения австрийский двор вынес из сочинений Муратори. Именно он рас-

пространил идеал размеренного, рационального языка, лишенного пустых барочных излишеств, который был бы в состоянии возвыситься до роли средства социальной коммуникации, используемого гражданином уравновешенным, разумным и твердым в своих этических и религиозных принципах. Подобные размышления нашли зрелое выражение в театральных реформах Иоганн Кристофа Готшеда¹⁷ в Австрии и Карло Гольдони — в Северной Италии.

Эта культурная динамика создавала основу для обвинений риторико-грамматической традиции иезуитских школ в несовременности. Риторика должна была смениться ясностью, высокопарность — разумностью, латинский язык — национальным. Таким образом, школьная реформа должна была не только сформировать «доброго христианина» и «честного гражданина», но и дать ему языковые инструменты для выражения его трудолюбия, честности и разумности в контексте системы социальных отношений. Замена латыни новыми языками (всецело отразившаяся, в том числе, на обучении чтению и письму) основывалась не только на новой методике, заменившей заучивание на память изучением от известного к неизвестному (согласно принципу, содержавшемуся в теориях обучения, вытекавших из «Логики Пор-Рояля» или философии Джона Локка). Новый язык, изучавшийся в новых школах, предполагалось поднять до положения средства коммуникации обновленного общества, долженствующей самой своей ясностью и направленностью к сути вещей утверждать гражданские, этические и культурные ценности реформ: этот язык стал бы средством как частной, так и публичной коммуникации, пригодным для общения в том числе между верующими и их пастырями, между верующими и истиной Писания, передаваемой им священниками. В языке находили воплощение «правильное благочестие» Муратори и его идеал «доброго христианина»: речь шла уже не о массе невежд, слушавших мессу и не понимавших ее значение, а о верующих, которые, понимая Писание, становятся участниками ритуала Страстей Господних¹⁸.

Отделенный от риторических уловок язык теряет свои сословные коннотации и становится всеобщим, устанавливающим символические категории, единые для всех общественных классов, создавая предпосылки для упорядоченного общества тружеников. Среди этих символических категорий ценности, выдвигаемые христианством, приобретают главный смысл, как показывает утверждение этико-антропологических моделей, воплощенных в фигуре

«Иисуса послушного» и «Иисуса-труженика». Мы говорим о двух антропологических и этических моделях, распространяемых христианской апологетикой XVIII в., несущей на себе печать августинизма и янсенизма; это было органической средой для школьной реформы, тем более что из этой среды происходил и сам Фельбигер. Благодаря утверждению христоцентрической веры Иисус становился личным образцом для гражданина не только послушного, но и, благодаря внутреннему обращению к благу, также полезного, поскольку он толерантен в религиозных вопросах, деятелен в коммерции и труде, прилежен в исполнении своих обязанностей по отношению к родине и ближнему в соответствии с моделью милосердия, предложенной Муратори¹⁹ и вновь подтвержденной в новой апологетике, согласно которой польза христианства «выражается в точных указаниях на религиозность, рождающуюся из обращения человеческого сердца к евангельскому учению, сообразно духу Пор-Рояля»²⁰. К полемике о пользе христианства активно подключился Исидоро Бьянки — ломбардский интеллектуал, поборник «нормального метода»²¹, он был одним из первых распространителей идеалов гасбсбургских реформ, прежде всего благодаря известности в Европе, которой он достиг после выхода в свет в 1774 г. его книги *Meditazioni su varj punti di felicità pubblica e privata* («Медитации о разных аспектах общественного и личного счастья»). Согласно Бьянки, истинный христианин должен слушать Божественный закон и подчиняться ему, а потому должен знать Бога и его закон, поскольку истинные добродетели могут даваться человеку лишь свыше. «Познавая Бога и слушая его закон он станет самым полезным членом Республики и самым драгоценным членом Общества». Только так он сможет развить наиболее полезные социальные добродетели, свойственные истинному христианину: терпение, искреннюю веру, отказ от себялюбия, а прежде всего — христианскую любовь, ту превосходную добродетель, с которой истинный христианин любит Бога для Бога, себя самого для Бога и своих ближних для Бога»²².

Новые учебные пособия для новой религиозной и гражданской этики

Как мы видели, цели религиозной и социально-этической реформы, осуществлявшейся венским двором, были недостижимы без радикальной реформы сознания людей. Из этого вытекала стратегическая роль школы в

теориях контроля и социального преобразования, используемых деятелями реформы в землях Габсбургов. В основе этих теорий лежало убеждение, что с помощью начального обучения, включающего понятия, полезные для жизни и труда, возможно передать этические и общественные ценности, необходимые для воспитания «доброго христианина» и «честного гражданина». Потому речь шла о школе, методическая и дисциплинарная организация которой путем дисциплинирования *духа* (ума) и *сердца* (чувства) должна была служить целям укоренения ее в обществе и культуре.

Таким образом, нас не должны вводить в заблуждение утверждения о первенстве государства в системе образования. Австрийская школьная реформа имеет ясный религиозный характер, имеющей корни, как мы уже видели, в католической ригористической и антииезуитской среды, хорошо знакомой Фельбигеру, который, получив образование у иезуитов, занял по отношению к ним враждебную позицию, приведшую его к ригоризму августинистского характера, приближавшемуся к янсенизму²³. Впрочем, сама методика преподавания в новых школах соответствует антропологии, вдохновленной августинизмом, и теории преподавания, которая многим обязана логике Декарта и Пор-Рояля.

Неудивительно, что политика Габсбургов второй половины XVIII в. опиралась на католический ригоризм. Реформы осуществляли конвергенцию между ригористскими, прежде всего янсенистскими, кругами, с одной стороны, и просвещенческими кругами, вдохновленными умеренным сенсуализмом. Образцовым является случай австрийской Ломбардии, где этот союз очевиден как в образовательной, так и в юрисдикционной политике²⁴: и в той, и в другой роль первого плана играл аббат Джованни Бовара. Предъявленные ему его врагами обвинения в янсенизме и в принадлежности к масонству, хоть и обоснованные, еще должны найти подтверждение в историческом исследовании²⁵. Тем не менее, несомненно, что Бовара благоприятствовал академической карьере и политическому влиянию таких важных представителей ломбардского янсенизма, как Пьетро Тамбурины и Джузеппе Дзола. К ним мы можем отнести другие фигуры, вошедшие в центральные и периферические круги, связанные с управлением школами, как, например, доминиканец Вольфганг Мориц (Moritz), ученик Фельбигера и директор главной нормальной школы Милана; уже известный нам Исидоро Бьянки, как и Бовара, обвинявшийся в масонстве и янсенизме²⁶; Джованни Романи²⁷.

Впрочем, религиозная среда, вдохновлявшая реформу, дает себя знать и в полемике о катехизисе. Если цель состояла в том, чтобы воспитывать трудолюбивых и благочестивых граждан, то катехизис должен был передавать религиозные ценности вместе с гражданскими. Это означало разрыв с традицией «Беллармино»²⁸, сильно укорененной в катехизаторском преподавании, прежде всего в сельских приходах. Этот выбор был связан с методическими причинами (догматическое содержание не было приспособлено к познавательным способностям детей), но в не меньшей мере определялся политикой. Феброниянские и юрисдикционалистские идеи, вдохновлявшие политику Габсбургов, должны были способствовать искоренению римского влияния в епархиях империи. Тронуть «Беллармино» означало тронуть символ этого влияния, тем более что речь шла о религиозном воспитании народа, которое, таким образом, должно было осуществляться с помощью текстов, рассказывавших о библейской истории по образцу катехизиса Флэри²⁹. Они не только позволяли детям при посредстве захватывающей повествовательной формы приблизиться к образцам добродетели и благочестия, но и соответствовали целям духовной и гражданской реформы, доверенной новым школам.

Естественно, были и элементы религиозной полемики в русле антииезуитского спора. Но, безотносительно к этому, введение новых катехизисов встретило немалые трудности. Хорошо документирован случай австрийской Ломбардии, где можно говорить о настоящей «войне катехизисов»³⁰. Помимо богословского сопротивления, замешательство епископов и части духовенства по поводу исторических катехизисов было вызвано неспособностью порвать с вековой традицией догматического обучения, основанной на «Беллармино». Для многих священников, особенно в сельской местности, было немыслимо отделить катехизацию от передачи догм и истин Католической Церкви. Эти догмы и истины передавались в очень простых формах и иногда, как в «Беллармино», сводились к банальностям. Не следует упускать из виду, что организация традиционных катехизисов в виде перечня вопросов и ответов для выучивания наизусть составляла методическую традицию, отойти от которой приходские священники и капелланы могли с большим трудом.

Непригодность «Беллармино» была провозглашена Джованни Боварой в его проекте реформы начальной школы 22 мая 1775 г. Реформа-

тор, жалуясь на широкое использование «Беллармино», утверждал, что «...представляется необходимым катехизис христианской морали для повсеместного распространения практического духа общественных обязанностей и самой твердой и простой евангельской философии»³¹. Его слова были услышаны. В том же году павийские печатники Порро и Бьянки обратились к королевскому цензурному ведомству (Regia Censura) с просьбой разрешить перепечатать «Катехизис» Беллармино. Миланский цензор Альфонсо Лонго (с 1775 г. также главный инспектор миланских школ)³² испытывал сильные сомнения относительно достоинств этого сочинения, однако благоприятно отнесся к его перепечатыванию по соображениям политической уместности (действительно, осуществление школьной реформы предусматривало необходимость избегать конфликтов с церковными властями). Это не представлялось политически уместным королевскому цензору Павии (и профессору университета) янсенисту Мартино Натали, который позволил перепечатку только с условием своих многочисленных поправок богословского характера. Инициатива Натали вызвала обращение епископа Павийского Бартоломео Оливацци к миланскому правительству. В глазах этого церковного иерарха текст Беллармино не должен был модифицироваться, так как был одобрен папой и традицией. Тем не менее, данной проблеме было суждено существенно выйти за рамки богословского спора о катехизисе.

Цель дать религиозное образование в простой и понятной народу форме привела Беллармино к богословским и экклезиологическим банальностям, к предпочтению прагматического и фантастического содержания тайнам веры и христианской спасительной вести³³. Такое содержание было несовместимо с христоцентрической духовностью и с «правильным благочестием», вдохновленным идеями Муратори, и одни лишь исправления, предлагавшиеся Натали, не решали проблемы. Тем не менее, политическая уместность подсказала сохранить текст, выпущенный павийским профессором, в ожидании составления нового катехизиса, который должен был использоваться в школах и приходах австрийской Ломбардии. Однако ситуация быстро менялась. Если миланское правительство и венский двор сначала были настроены отложить решение по ошибкам «Беллармино», то в дальнейшем подход изменился, когда появилось сомнение, не скрывается ли за защитой старого катехизиса влияние бывших иезуитов на лом-

бардских епископов. «Беллармино» был, таким образом, отождествлен с иезуитизмом или, точнее, с выживанием «иезуитского духа», нацеленного на распространение в народе лаксизма и внешней набожности, лишь в малой мере христоцентрической или вообще нехристоцентрической. Так, в 1776 г. пришли к запрету «Катехизиса» Беллармино в австрийской Ломбардии за исключением права печатников Порро и Бьянки публиковать версию, исправленную Натали³⁴.

Проблема создания нового катехизиса для новых школ и для верующих ломбардских приходов пока оставалась открытой. Здесь мы не можем анализировать историю, растянувшуюся на несколько лет. Тем не менее, стоит понаблюдать за тем, каким образом осуществлялось составление катехизисов, которые были бы в состоянии объединить твердую набожность с этическими и гражданскими ценностями. Предпочтение, однако, давалось отделению катехизисов начальных школ от катехизисов школ христианского вероучения (хотя приходские настоятели отвечали за преподавание катехизиса как в одних, так и в других школах). Этот поворот, без сомнения, был связан с распространением «нормального метода» на австрийскую Ломбардию в ходе школьной реформы 1786 г. (во время школьной реформы 1775 нормальный метод не был введен).

В отношении нормальных школ выбор пал на уже существующий катехизис — так называемый «роверетский катехизис»³⁵. В действительности с катехизисом, используемым в Роверето, новый ломбардский катехизис имел лишь общий источник — катехизис, использованный в венских нормальных школах. Венский текст был переведен Франческо Соаве в полной версии («Большой катехизис»)³⁶ и в краткой («Маленький катехизис»)³⁷ — промежуточная версия не была переведена. Принятие нового катехизиса не обошлось без препятствий из-за широкого спектра позиций ломбардских епископов — от энтузиазма Бартоломео Оливацци (Olivazzi, епископ Павии), до недоверия Джованни Баттисты Муджаски (Mugiasca, епископ Комо) и даже отторжения Джованни Баттисты Пергена (Pergen, епископ Мантуи)³⁸. В отношении школ христианского вероучения были попытки найти средство против «чудовищного Вавилона катехизисов», к которому добавлялось подпольное хождение «Беллармино». Больше других был озабочен архиепископ Миланский Филиппо Висконти, получивший от Вены позволение опубликовать «Изложение христианского ве-

роучения». Этот новый катехизис строился по образцу *Catechismo Romano* («Римского катехизиса») ³⁹, однако сохранял широкую автономию по отношению к нему прежде всего для того, чтобы соответствовать новому культурному, общественному и политическому контексту. Впрочем, автором этого сочинения был признанный богослов Паоло Мария Локателли из конгрегации облатов Девы Марии — префект Гельветической коллегии ⁴⁰ и Главной семинарии Милана ⁴¹.

«Война катехизисов» — это знаковое событие для понимания отношений между религиозностью и гражданской этикой в школьных реформах Монархии Габсбургов, показывающее, что гражданская жизнь должна строиться при поддержке обновленной веры и христоцентрического благочестия. «Добрый христианин», таким образом, начал отождествляться с «хорошим гражданином», так что «...установилось равенство между понятиями “быть настоящим христианином”, с одной стороны, и “быть морально и социально пригодным”, с другой» ⁴². Неудивительно, что в подобном контексте во вступительной лекции 18 декабря 1769 г. в Дворцовых школах Милана Альфонсо Лонго утверждал, что изучение истории Церкви и возвращение к ценностям и жизни ранней Церкви руководили действиями реформаторов ⁴³. Обращение к ранней Церкви в устах такого интеллектуала, как Альфонсо Лонго, столь же далекого от богословских вопросов, сколь близкого к более светским размышлениям ломбардского Просвещения на политические и экономические темы, не должно удивлять. Именно в ранней Церкви и у отцов Церкви реформаторская политика видела ту свойственную христианству этику, которая может установить согласие между людьми и пробудить любовь к родине, подчинение власти, склонность к действиям, полезным для общественного блага и частного интереса ⁴⁴.

Мы говорим об идее, выраженной известным поборником габсбургского реформизма Карло Антонио Пилати, деятелем Просвещения из Тренто. Согласно тому же Пилати, человек, плохо наставленный в религии, — это не только плохой христианин, но и плохой гражданин. Из этого следует двойной вред, с одной стороны для государства, а с другой — для религии: именно плохие христиане, с показным культом и суевериями, способствуют атеизму ⁴⁵. Подобно Пилати, Пьетро Тамбурини — фигура, казалось бы, далекая от темы обучения народа, — в сочинении *De Tolerantia*

ecclesiastica et civili («О церковной и гражданской толерантности», Павия, 1783) утверждает, что христианский государь, чтобы воспрепятствовать распространению заблуждения, должен прибегнуть к проповеди истинного учения и к обучению⁴⁶. Те же реформы, согласно Тамбурини, не могут быть принудительно навязаны не готовому к ним обществу. Обращение человеческих душ — процесс медленный, оно может быть достигнуто лишь благодаря «прочному» и постоянному обучению⁴⁷.

Введение венского катехизиса, переведенного Соаве, способствовало этим целям, хотя и с некоторыми ограничениями. Оно прекращало полемику и богословский спор для того, чтобы распространить в народе твердые принципы морали и гражданских добродетелей согласно примерам, взятым из библейской истории, по образцу *Cathéchisme historique* («Исторического катехизиса») Флёри. В «войне катехизисов» в не меньшей мере видно различие позиций габсбургских реформаторов: это представители умеренного Просвещения, просвещенные католики (*Aufklärer*), католики-ригористы, янсенисты. Эти различные позиции (объединенные в борьбе против иезуитизма, схоластики, народных суеверий) находили свой общий дом в умеренном масонстве⁴⁸.

Передача новых ценностей была доверена не одним катехизисам. Ключевую роль играла фигура Франческо Соаве. Швейцарец, родившийся в Лугано в 1743 г. и вступивший в конгрегацию сомасков, был автором целой серии учебных пособий для нормальных школ австрийской Ломбардии, а также переводчиком правил и книги о методе Фельбигера⁴⁹. В образовании Соаве решающая роль принадлежала его пребыванию в Парме с 1765 по 1772 г. В те годы Парма привлекала серьезное внимание деятелей европейского Просвещения. Маленькое герцогство династии Бурбонов удостоилось реформ Дю Тийо (Du Tillot), который пригласил Этьена Бонно де Кондильяка стать наставником Фердинанда



Francesco Soave

Франческо Соаве

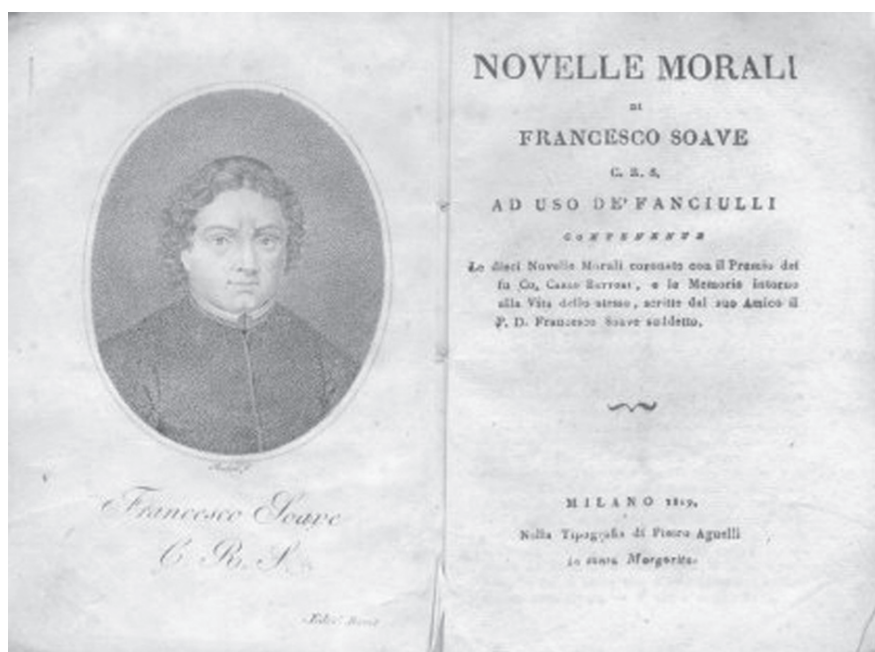
Бурбона. Надежда получить первого монарха, воспитанного на ценностях Просвещения, не оправдалась из-за слабого и ханжеского характера Фердинанда⁵⁰. Именно умеренный сенсуализм Кондильяка, осуществляемое им примирение между католической верой и учением Джона Локка оказали определяющее влияние на Соаве. Переводчик Фельбигера, автор учебных пособий для нормальных школ Ломбардии происходил из другой культурной среды по сравнению с силезским педагогом, хотя они были едины в своем общем доверии к реформам⁵¹. Таким образом, неудивительно, что в учебных пособиях Соаве воспитание «доброго христианина» не может осуществляться отдельно от воспитания гражданина.

Эта цель в явном виде присутствует в его *Назидательных новеллах*⁵², сборнике кратких рассказов, используемом в качестве пособия по чтению в школах австрийской Ломбардии и имевшем большой успех на протяжении значительной части XIX в., о чем свидетельствуют многочисленные переиздания, как на итальянском, так и на других языках, и их использование в версиях, адаптированных для иностранцев, при обучении итальянскому. *Новеллы* Соаве прежде всего положили начало литературному жанру — назидательным новеллам для школы, который имел большой успех в Ломбардии в XIX в., как показывают сочинения (ограничимся упоминанием самых известных) Луиджи Алессандро Парравичини⁵³ и Чезаре Канту⁵⁴. Популярность этого жанра не угасла и после присоединения Ломбардии к итальянскому королевству, а благодаря сочинению Эдмондо де Амичиса *Libro cuore* («Книга-сердце») распространилась и в школе XX в.

Назидательные новеллы — не религиозный текст. Их образец очевиден: это идиллическая поэзия этико-гражданской направленности итальянца Джузеппе Парини и швейцарца Самуэля Гесснера. Идиллии этого последнего, в частности, вдохновили темы и обстановку некоторых новелл Соаве. Тем не менее, достаточно пробежать глазами названия различных новелл, чтобы отдать себе отчет в том, что гражданские и религиозные добродетели являются настоящими главными героями повествований. Этическое воспитание гражданина происходит с помощью захватывающего чтения, в котором присутствуют историческая и экзотическая обстановка, которая должна очаровать детей, согласно педагогической методике, соответствующей сенсуализму Соаве. Книга, таким образом, написана как представление примеров христианской и гражданской добродетели

внутри сюжетов, развивающихся вокруг дуализма добра и зла. Использование дуалистического представления не случайно, а отражает конечную цель педагогической методики Фельбигера — привести человека к ясному и самостоятельному различению добра и зла. Отсюда центральное место, отдаваемое этическим ценностям, лежащим в основе нового общества — христианского и гражданского, — которое должно возникнуть в результате реформ: милосердию, состраданию, любви к ближнему, родительской любви, сыновней любви, уважению к власти, принятию собственного общественного положения.

Неудивительно, таким образом, что милосердию — действительному милосердию, согласно Борромео; милосердию как социальной обязанности, которая упорядочивает отношения между властью и гражданами, согласно Муратори, — посвящена первая новелла *Больная вдова*. Ее главные герои — «высочайшее лицо» и молодой человек 12-ти лет, сын торговца, разорившегося из-за своего торгового партнера и умершего от печали и стыда. Затем слегла мать, а сын опасается за свою жизнь и за судьбу маленького брата. Молодой человек воплощает образец «стыдящегося бедняка». Не нищему, кормящемуся уловками, а гражданину, попавшему в беду, должны оказывать помощь общество и учреждения. Краснея, он просит



Титульный лист «Моральных новелл»
Франческо Соаве, 1877.

помощи у знатного господина, открывая свой стыд и несчастье, поразившее его семью. Высокопоставленное лицо, потрясенное рассказом, дает юноше деньги на врача и лекарства, но, неудовлетворенный этим, сам идет к вдове и находит маленького ребенка, плачущего у ног больной женщины. Вдове, которая призывает смерть, чтобы она положила конец ее страданиям, знатный господин отвечает: «Сочувствую вашему горю. Но небо предусмотрительно; вы не будете оставлены. Итак, подумайте о сохранении жизни, столь драгоценной для ваших детей». Выдавая себя за врача, он просит лист бумаги для рецепта на лекарство, затем прощается с вдовой и уходит. Спустя небольшое время возвращается старший сын, который уверяет мать, что должен прийти врач. Мать отвечает, что один врач только что ушел и оставил на столе рецепт. Сын берет лист и восклицает: «Ах, мама! Что это? Изумленная и нерешительная мать протягивает руку и нетерпеливо читает ... О небо! Император! [...]. На листе было распоряжение Августа Иосифа II выделить из его частной казны щедрое вспомоществование». Женщина приходит в себя, и «так благородный, достохвальный и благословенный монарх имел удовольствие даровать ей здоровье и жизнь и составить счастье честной семье, которую жестоко преследовала судьба»⁵⁵.

Я намеренно углубился в эту новеллу, потому что Соаве не случайно начинает с нее свои *Назидательные новеллы*. Милосердие — христианская добродетель по преимуществу, на которой основывается общественное единство и которая в реформированном обществе должна упорядочить и сформировать отношения между гражданами и контролировать осуществление власти, понятой как служение общему благу, — воплощено самим Иосифом II. В первой новелле сочинения Соаве мы можем видеть своего рода манифест реформ или, если угодно, символическое представление упорядоченного и счастливого общества, основанного на милосердии, предвещенного реформами.

Пособия, предназначенные для передачи формальных и практических умений, были составлены так, чтобы служить передаче добродетелей, необходимых для воспитания добрых христиан и честных граждан. В этих пособиях — как в учебных диктантах, так и во фразах, которые дети должны были переписывать, обучаясь каллиграфии, — встречались афоризмы, подтверждавшие этические, религиозные и гражданские ценности, вдохновлявшие реформу. Приведу некоторые примеры из *Элемен-*

*тов каллиграфии Соаве*⁵⁶, например: «Ни по какой причине никогда Человек не должен пренебрегать своим долгом, который надо ставить выше всего». Интересен фрагмент, показывающий близость воззрений Соаве к сенсуализму Кондильяка: «Счастье состоит в правильном соотношении желаний и нужд со средствами к их удовлетворению. Все, что нарушает это равновесие, все, что уменьшает это соотношение, необходимым образом уменьшает счастье». И если по поводу дружбы можно прочесть банальные высказывания, такие как «истинный Друг лучше любого сокровица», то, возвращаясь к теме милосердия, читаем: «Кто не умеет испытывать радость от принесения блага другим, лишен самого сладкого удовольствия в жизни».

Заключение. Распространение культурной модели, основанной на грамотности

Цель дидактики Фельбигера — сформировать в человеке естественную и самостоятельную склонность к благу. Таким образом, воспитание должно привести в гармонию *дух* (рассудок, разум) и *сердце* (чувство), чтобы такая склонность могла развиваться. Результат — это рациональный субъект, способный к самоограничению чувства, чтобы оно не переросло в страсть. Развить разум означает дать руководство чувству. В свою очередь, чувство столь же важно, будучи источником той любви к себе (естественного дара человеку, необходимого для его сохранения), которая благодаря воспитанию проецируется на любовь к ближнему и к Богу. Разум и чувство будут сотрудничать, чтобы усилить в душе желание следовать добру. Отсюда разработка дидактики, направленной на развитие логико-рациональных способностей, чтобы различение добра и зла было ясным, отчетливым, основанным на логико-дедуктивных механизмах картезианского типа.

Не хочу здесь погружаться в тему соотношения метода Фельбигера с учением Декарта и логикой Пор-Рояля, о чем можно было бы многое написать (впрочем, этот аспект подтверждается тем обстоятельством, что первый раз дидактика — а именно, «нормальная дидактика» — квалифицируется как «метод» и дает жизнь «методике преподавания»). Достаточно вспомнить, что нормальный метод сосредоточен на развитии способностей, на которых основывается картезианский метод: память, де-

дукция и интуиция. Память понимается в традиции августинцев, то есть как инструмент, необходимый для познания самого себя и восприятия Бога. Отсюда необходимость того, чтобы запоминание было не просто накоплением сведений, а прежде всего пониманием этих сведений, которое должно опираться на интуицию и дедукцию посредством дидактического продвижения от известного к неизвестному.

Память, интуиция и дедукция в нормальной школе тренировались главным образом с помощью «метода начальных букв». Он имел практическую цель — помочь запомнить отрывки катехизиса или учебных текстов. Фраза, которую надо было запомнить, разделялась на части (обозначаемые арабскими или римскими цифрами) и записывалась учителем на доске с помощью одних лишь начальных букв, которые ее составляли. Посредством интуиции ученику удавалось распознать слово, скрытое в начальной букве, дедукция позволяла ему восстановить логические связи между последовательно идущими словами фразы и отношения между частью (словом) и целым (фразой)⁵⁷.

Тем не менее, развитие разума само по себе не было достаточно для того, чтобы у воли сформировалась свободная склонность к добру. Воспитание духа и сердца должно было пройти через строгую дисциплину тел. Учебная деятельность поэтому должна была разворачиваться в течение недели и осуществляться коллективно. Школа создавала социальный микрокосм, в котором человек жил в состоянии зависимости с властью (учителями) и группой (классом). Давление группы на индивида устанавливало механизмы социального принуждения (*Fremdzwang*), которые побуждали индивида к самоконтролю (*Selbstzwang*)⁵⁸. Результатом была интериоризация способов существовать и мыслить, которые от школы были бы спроецированы на все общество. Эта цель достигалась с помощью нормативной санкции («норма» дает название этой методике), которая была в состоянии выделять отдельных учеников⁵⁹, определяя их психологические черты, чтобы воздействовать на их воспитание в соответствии с культурными и этическими ценностями, на которых основывается общественная жизнь. А поскольку в рамках этих ценностей письменное считалось предпочтительнее устного, их передача должна была основываться на массовом обучении народа грамоте посредством формальных каналов, представленных общественной школой, руководимой государством.

Массовое начальное образование, начатое в Монархии Габсбургов, таким образом, находится под знаком сообразования индивида обществу и культурной колонизации посредством проникновения элитарной (а потому письменной) этической и культурной модели от вершины к основанию социальной пирамиды в направлении населения, которое, даже будучи грамотным, предпочитало устные формы коммуникации. Потому не следует удивляться, что школьная реформа Габсбургов происходила под эгидой просвещенческого мифа о грамотности. Именно в эпоху Просвещения утвердилась идея дихотомии антропологических моделей, сводимых к фигурам «грамотного» и «неграмотного» человека. Грамотный разумен, флегматичен, трудолюбив, уважает власть, сознает свою социальную роль. Неграмотный руководствуется инстинктом, подвержен прихотям, инертен, фаталистичен⁶⁰. В узко религиозном плане только грамотный в состоянии воплотить правильное благочестие согласно Муратори и избежать суеверий и показного культа, свойственных народной религиозности и набожности барокко.

И все же хотелось бы сказать здесь несколько более общих слов о значении грамотности. Миф о грамотности достиг своей наиболее полной теоретической разработки в прошлом веке, прежде всего благодаря Джеку Гуди⁶¹. Однако недавние исследования поставили под сомнение, что дихотомические модели, сводимые к категориям Леви-Стросса «горячее мышление»/«холодное мышление», пришли, как считал Гуди, посредством грамотности. Исследования Сильвии Скрибнер и Майкла Коула показали, что рациональность, открытость новизне и изменению пришли не посредством грамотности, а посредством модальностей ее приобретения. Итак, рациональное мышление достигается посредством формальной школы⁶².

Принять к сведению это утверждение означает пересмотреть результаты исследований грамотности в Новое время. Они, в сущности, основаны на количественных оценках грамотности без рассмотрения модальностей ее приобретения. Это касается и утверждения Франсуа Фюре, что грамотность заключается, вообще говоря, в распространении элитарной культурной модели с вершины к основанию социальной лестницы⁶³. Фюре, в действительности, не рассматривает, как различные модальности обучения грамоте соответствуют различным типам грамотности. Несомненно, что в Новое время школа представляет инструмент контроля над обществен-

ным поведением и знанием. Все же Фюре игнорирует то обстоятельство, что школа не всегда насаждается «сверху». Она может возникать «снизу» и отождествляться с деревенской общиной — *societas ruris* — наделенной собственной культурной автономией и собственными кодами коммуникации. Когда это происходит, грамотность приобретает другие значения по отношению к элитарной культуре и отражает другие символические миры⁶⁴. Ясно, что это предполагает также спонтанную религиозность, несущую следы прародительской религиозности и выступающей как антитеза правильному благочестию, предлагавшемуся реформаторами.

Ломбардия являет собой самый яркий пример этого, поскольку ее система начального образования в XVIII–XIX вв. была полностью перестроена⁶⁵. Процесс институционализации школы оказался быстрым в равнинных местностях, в то время как встретил сильное сопротивление в горах. Это не означает, что в горах Ломбардии не было школ; напротив, они были весьма распространены, в том числе в маленьких деревнях. Но эти школы соответствовали требованиям определенного восприятия, прежде всего, религиозного, народного и горского⁶⁶. На равнине школа соответствовала целям передачи элитарной культуры, о которой писал Фюре. Но иначе обстояло дело со школой в ломбардских горах и в Альпах в целом.

В этом смысле символическими являются слова наполеоновских префектов Брешиа и Бергамо. Они жаловались на суеверия, грубость, недисциплинированность горцев, которым противопоставляли правильное благочестие, трудолюбие и дисциплину жителей равнины. Слова префектов — результат взаимного непонимания двух миров: «гражданского» и городского мира равнины и крестьянского мира гор⁶⁷. Парадоксально, но именно население гор давало наиболее высокие уровни грамотности в Ломбардии (нередко, начиная с первых лет XIX в. показатели превосходили 70–80%).

Если ломбардские горцы представляют собой отрицание мифа о грамотности, то это потому, что их школы, светские и предшествовавшие реформе, соответствовали целям и религиозным требованиям, отличным от элитарных культурных моделей, которые стремилась передавать государственная школа. Поэтому попытки распространить эту школьную модель терпели неудачу, когда речь шла о перенесении ее в горы. Лишь с трудом удавалось заменить ею предыдущую систему образования. Доказатель-

ством служит тот факт, что к концу наполеоновской эпохи школы еще руководились священниками, не обученными нормальному методу.

Перипетии истории ломбардской школы заставляют вновь оценить идею Ф. Броделя об альпийском мире, исключенном из истории⁶⁸. Вопреки тому, что утверждали его критики, именно удаленность Альп от «цивилизаторских» течений Нового времени препятствовала проникновению новых школ. Скучно затронутые реформой, горы были отрезаны от духовных и гражданских моделей Нового времени, воплощенных в габсбургской школе, которая рассматривала утверждение гражданских и индивидуальных ценностей личности как принцип организации общества, обновленного в том числе в его религиозных основаниях. Еще не наступила та эпоха, когда Новое время в виде индустриального общества проникнет повсюду, население ломбардской равнины отреагирует на это, отстаивая свои гражданские и индивидуальные права с помощью католических и социалистических профсоюзов, а ответом горцев станет массовая эмиграция в города и замкнутость в прародительской изоляции.

Пер. с итальянского А.С. Горелова

¹ О реформе Фельбигера (Felbiger) см. J.V.H. MELTON, *Absolutism and the eighteenth-century origins of compulsory schooling in Prussia and Austria*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988. Более полную библиографию см. в работе Мелтона. О распространении реформы в австрийской Ломбардии см.: M. PISERI, *La legislazione per l'istruzione primaria nella Lombardia tra Sette e Ottocento*, in *L'istruzione in Italia tra Sette e Ottocento. Lombardia – Veneto – Umbria*, a cura di A. BIANCHI, vol. I, *Studi*, Brescia, La Scuola, 2007, pp. 92–100. Иоганн Игнац Фельбигер был аббатом августинианского монастыря Саган в Силезии (ныне Польша). Именно особые условия Силезии – региона, утраченного Марией Терезией в результате Войны за австрийское наследство, – побудили аббата ближе познакомиться с пиетистской педагогикой. На лютеран Нижней Силезии, составлявших в регионе большинство, оказал большое влияние пиетизм благодаря успеху так называемых «нормальных школ», сумевших привлечь и юных католиков. В 1762 г., во время своего пребывания в Берлине, Фельбигер имел возможность углубить свои знания пиетистской педагогики и, в частности, изучить «метод первых букв» (*Tabellar- und Literalmethode*), подготовленный Иоганном Фридрихом Хеном (Hähn) и Иоганном Юлиусом Хеккером (Hecker) и легший в основу методики нормальных школ. Учредив нормальную школу в Сагане в 1763 г., Фельбигер в 1765 г. составил план школьной реформы, полезной для юных католиков Силезии. Работа Фельбигера привлекла интерес и расположение Марии Терезии, которая договорилась с Фридрихом II о переезде аббата в Вену и доверила ему реформу австрийских начальных школ. Назначенный директо-

ром нормальной школы в Вене, Фельбигер в 1774 г. по требованию императрицы составил *Allgemeine Schulordnung für die deutschen Normal- und Trivialschulen*. MELTON, *Absolutism and the eighteenth-century*, pp. 99-105.

² См. М. PISERI, *I Lumi e l'«onesto cittadino»*. *Scuola e istruzione popolare nella Lombardia teresiana*, Brescia, La Scuola, 2004.

³ Лютеранский пастор в пригороде Галле – Глаухе – Франке отдавал всего себя, чтобы укрепить в вере своих прихожан, страдавших от духовных и моральных заблуждений. Центральная роль в его деятельности принадлежала школе. Воспитательная деятельность Франке была направлена на коллективное возрождение общества с помощью образовательной системы, организованной на нескольких уровнях: начальные школы для всех; профессиональные училища для народа; школы, подготавливающие к университету, для знати и зажиточной буржуазии (*paedagogium*); методические училища для будущих учителей (*seminarium selectum praeseptorum*). Впоследствии Франке стал преподавателем университета Галле.

⁴ MELTON, *Absolutism and the eighteenth-century*, pp. 76–84.

⁵ Точнее, с 1560 по 1584 г. Его дело продолжили епископы Гаспаре Висконти (1584–1595) и Федерико Борромео (1595–1631) – родственник Карло Борромео.

⁶ О реформе, проведенной Карло Борромео, существует обширнейшая литература. Здесь ограничусь упоминанием работы: P. PRODI, *Riforma interiore e disciplinamento sociale in san Carlo Borromeo*, in «Intersezioni», 5 (1985), pp. 273–285; W. DE BOER, *La conquista dell'anima. Fede, disciplina e ordine pubblico nella Milano della Controriforma*, Torino, Einaudi, 2004. В последней работе содержится полная библиография по данному вопросу.

⁷ «Действенное милосердие» характеризует Ломбардию времен Карло Борромео и определяет черты ее институтов милосердия и социальной помощи более поздних столетий. Милосердие не должно превратиться в бездумную благотворительность и в удовлетворение непосредственных нужд. Чтобы быть полезным, милосердие должно ценить человеческие и социальные возможности бедного. Идея заключается в том, что бедность не должна представлять собой препятствие для реализации личности. См. E. BRESSAN, *Carità e riforme sociali nella Lombardia moderna e contemporaneo. Storia e problemi*, Milano, NED, 1998. Относительно образовательных аспектов идеи действенного милосердия см. X. TOSCANI, *Chiesa e istruzione popolare in età moderna*, in *Chiesa e scuola. Percorsi di storia dell'educazione tra XII e XX secolo*, a cura di R. DONADONI, M. SANGALLI, Siena, Cantagalli, 2000, pp. 70–72; X. TOSCANI, *Scuole e alfabetismo nello Stato di Milano da Carlo Borromeo alla Rivoluzione*, Brescia, La Scuola, 1993, pp. 107–112; X. TOSCANI, *Le Scuole della Dottrina cristiana come fattore di alfabetizzazione*, in «Società e storia», 7 (1984), pp. 757–781; M. TURRINI, «Riformare il mondo a vera vita cristiana». *Le scuole di catechismo nell'Italia del Cinquecento*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 8 (1982), pp. 407–489.

⁸ A. TURCHINI, *Sotto l'occhio del padre. Società confessionale e istruzione primaria nello Stato di Milano*, Bologna, Il Mulino, 1996, pp. 375–379.

⁹ N. ELIAS, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen*, Band I-II, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969.

¹⁰ DE BOER, *La conquista dell'anima*, pp. 148–149.

¹¹ G. FALCO, *L.A. Muratori e il Preilluminismo*, in *La cultura illuministica in Italia*, Torino, ERI, 1957, pp. 23–45; *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, a cura di M. ROSA, Roma,

Herder Editrice, 1981; D. MENOZZI, *Chiesa poveri società nell'età moderna*, Brescia, Queriniana, 1980. В частности, по поводу влияния Муратори на реформаторскую политику Марии Терезии см.: С. САПРА, *Lo sviluppo delle riforme asburgiche nello Stato di Milano*, in *La dinamica statale austriaca nel XVIII e XIX secolo*, a cura di P. SCHIERA, Bologna, Il Mulino, 1981, p. 179; MELTON, *Absolutism and the eighteenth-century*, pp. 76–82.

¹² Эти сведения и цитаты взяты из фрагмента в антологии D. MENOZZI, *Chiesa, poveri e società nell'età moderna e contemporanea*, Brescia, Queriniana, 1980, pp. 153–157.

¹³ См. об этом: L. ALLEGRA, *Il parroco: un intermediatore fra alta e bassa cultura*, in *Storia d'Italia. Annali*, vol. IV, *Intellettuali e potere*, a cura di C. VIVANTI, Torino, Einaudi, 1981, pp. 895–947.

¹⁴ С. DONATI, *Dalla «regolata devozione» al «giuseppinismo» nell'Italia del Settecento*, in *Cattolicesimo e lumi*, pp. 83–84.

¹⁵ Ограничусь ссылкой на текст, наиболее повлиявший на деятелей Габсбургской реформы: L.R. DE CARADEUC DE LA CHALOTAIS, *Essai d'éducation nationale, ou plan d'études pour la jeunesse*, Genève, chez Cl. & Ant. Philibert, 1763.

¹⁶ MELTON, *Absolutism and the eighteenth – century*, pp. 204–209. Только в австрийской Ломбардии оказалась возможной полная передача государству иезуитских школ, которые с 1775 г. окончательно перешли под государственное управление (став называться «королевскими императорскими гимназиями») в результате школьной реформы Джованни Бовары.

¹⁷ MELTON, *Absolutism and the eighteenth – century*, pp. 84–89.

¹⁸ MELTON, *Absolutism and the eighteenth-century*, pp. 76–90; А. BIANCHI, *Scuola e lumi in Italia nell'età delle riforme (1750–1780)*, Brescia, La Scuola, 1996, pp. 35–44.

¹⁹ MENOZZI, *Lecture politiche*, pp. 72–73.

²⁰ А. ZINGALE, *Gaetano Giudici (1766–1851) un giansenista lombardo tra riforme e rivoluzione*, Roma, Herder editrice, 1978, p. 79.

²¹ I. BIANCHI, *Ricerche sull'antichità e vantaggi delle scuole normali*, Cremona, presso Lorenzo Manini Regio Stampatore, 1789.

²² I. BIANCHI, *Meditazioni su varj punti di felicità pubblica e privata. Opera di D. Isidoro Bianchi benedettino camaldolese*, Cremona, Stamperia di Giacomo Dalla Noce, 1799, pp. 48–52 (первое издание Palermo, Vincenzo Gagliani presso Andrea Rapetti, 1774).

²³ См. библиографические сведения в книге: MELTON, *Absolutism and the eighteenth-century*, pp. 99–105.

²⁴ САПРА, *Lo sviluppo delle riforme asburgiche*, p. 179.

²⁵ Бовара, как и Иоганн Йозеф Вильцек (Wilzsek, полномочный министр австрийской Ломбардии с 1782 по 1796 г. – год французского вторжения), был главным представителем партии сторонников Иосифа II в Государственном совете Милана; эта позиция обеспечила им враждебное отношение императора Леопольда II и его сторонников. Влияние масонства, особенно баварских иллюминатов, в миланских политических кругах, несомненно, было сильным благодаря присутствию ложи «Согласие», основанной в 1783 г. самим Вильцеком. О жизни Джованни Бовары см.: С. FOLLI SFREGOLA, *G. Bovara e le riforme scolastiche nella Lombardia austriaca*, in «Archivi di Lecco», 1982, 3, pp. 235–419; О. RIZZO, *La politica ecclesiastica degli Asburgo in Lombardia e l'apporto di Giovanni Bovara*, in «Ibid», 1984, 2, pp. 251–344 и 4, pp. 769–863. См. также L. SEBASTIANI, *Giovanni Bovara*, in *Dizionario*

Biografico degli Italiani, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1971, vol. XIII, pp. 537–540; E. CHINEA, *Giovanni Bovara*, in *Enciclopedia Biografica e Bibliografica italiana*, vol. IV, *Pedagogisti ed educatori*, Milano, Istituto Editoriale Italiano «В.С. Тоси», 1939, pp. 93–95.

²⁶ Принадлежность Бьянки к масонам не доказана, хотя вполне достоверны его связи с масонством Южной Италии и Дании (местом, где он умер). Столь же достоверна принадлежность Бьянки к партии Иосифа II. Бьянки принадлежит краткая история масонства (I. BIANCHI, *Dell'istituto dei Veri Liberi Muratori*, Ravenna, presso Pietro Martire Neri, 1786).

²⁷ Директор начальной школы Казальмаджоре (маленький город на берегу р. По, в то время центр провинции), ранее – один из ее учителей. Закончил свою карьеру как вице-ректор престижной Коллегии Гислери в Павии. Был эрудитом и многосторонним писателем, хотя известность получил после смерти как лингвист. Он составил одну из первых академических грамматик итальянского языка и первый итальянский словарь синонимов и антонимов. Был горячим сторонником Иосифа II и склонялся к янсенизму. О фигуре Романи см.: *Atti del convegno «Giovanni Romani e il suo tempo»*. *Storia, lingua, patrimonio e istituzioni tra Ancien Régime e Restaurazione*, Casalmaggiore, Biblioteca Civica «A. E. Mortara», 2005.

²⁸ Я имею в виду катехизис кардинала Роберто Беллармино, иезуита, провозглашенного святым и учителем Церкви. Его жизнь связана с судебными процессами над Джордано Бруно и Галилео Галилеем. В 1598 г. Беллармино опубликовал *Dottrina cristiana breve* (Краткое христианское учение) и *Dichiarazione più copiosa della dottrina cristiana* (Более обширное толкование христианского учения).

²⁹ Опубликован в 1679 г. под названием *Catéchisme historique, contenant en abrégé l'Histoire Sainte & la doctrine chrétienne*.

³⁰ История реконструирована в книге: P. VISMARA CHIAPPA, «*Il buon cristiano*». *Dibattito e contese sul catechismo nella Lombardia di fine Settecento*, Firenze, La Nuova Italia, 1984.

³¹ Archivio di Stato di Milano, ASM, fondo Studi, p.a., c. 205 *Riforma e nuova sistemazione degli studi provinciali* (22 maggio 1775).

³² Об Альфонсо Лонго см.: С. САПРА, *Alfonso Longo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 65, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2005, pp. 687–692.

³³ Критика реформаторов в адрес «Беллармино» имела основания. В этой связи показательны наблюдения, сделанные два века спустя в книге: J.-C. DOTHEL, *Les Origines du catéchisme moderne, d'après les premiers manuels imprimés en France*, Paris, Aubier, 1967, pp. 104–106.

³⁴ Более детальное изложение этой истории см.: VISMARA CHIAPPA, «*Il buon Cristiano*», pp. 15–48.

³⁵ Роверето – город церковного княжества Тренто, где с 1774 г. была введена реформа Фельбигера.

³⁶ F. SOAVE, *Catechismo maggiore ad uso delle scuole della Lombardia Austriaca*, Milano, presso Gio. Batista Bianchi e Giuseppe Galeazzi regj stampatori, 1789 (первое издание 1786 не обнаружено).

³⁷ F. SOAVE, *Piccolo catechismo per la prima classe ad uso delle scuole della Lombardia Austriaca*, Milano, presso Giuseppe Marelli e Gaetano Motta, 1786.

³⁸ VISMARA CHIAPPA, «*Il buon Cristiano*», pp. 103–110; C. ROSSI ICHINO, *Francesco Soave e le prime scuole elementari tra il '700 e l'800*, in *Problemi scolastici ed educativi nella Lombardia del primo ottocento*, vol. I, *L'istruzione elementare*, Sugarco, Milano, 1977, pp. 155 e ss.

³⁹ *Esposizione della dottrina cristiana cavata dal catechismo romano ad uso delle scuole della città e diocesi di Milano*, Milano, Nell'Imperial Monistero di S. Ambrogio Maggiore, 1789. Слова «ad uso delle scuole» («для использования в школах») не вызывали благосклонности властей, отвечавших за образование: так, нормальные школы должны были использовать катехизис Соаве.

⁴⁰ Это учреждение основал в 1579 г. Карло Борромео для обучения клириков, происходивших из швейцарских территорий епархии.

⁴¹ VISMARA СИАРРА, *“Il buon Cristiano”*, pp. 83–94.

⁴² Ibid, p. 5.

⁴³ F. VENTURI, *Settecento riformatore*, vol. II, *La Chiesa e la Repubblica dentro i loro limiti 1758–1774*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 92–93.

⁴⁴ Ibid, p. 262.

⁴⁵ F. DE GIORGI, *Vita culturale e intenti educativi a Rovereto dal Settecento riformatore alla Restaurazione*, Milano, ISU Università Cattolica, 1999, p. 147.

⁴⁶ С. А. ЖЕМОЛО, *Il Giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, Bari, Laterza, 1928, p. 308.

⁴⁷ Ibid, p. 314. Тема гражданского и религиозного обучения, рассматриваемого как обязанность правительств, встречается также в павийских лекциях Тамбурини в годы правления Наполеона: Ibid, p. 329.

⁴⁸ САРРА, *Lo sviluppo delle riforme asburgiche*, p. 179; DE GIORGI, *Vita culturale e intenti educativi*, pp. 107–108.

⁴⁹ F. SOAVE, *Compendio del metodo delle Scuole Normali per uso delle Scuole della Lombardia Austriaca*, Milano, Morelli, 1786. Этот текст соответствует тексту *Kern des Methodenbuches, besonders für die Landschulmeister in den kaiserlich-königlichen Staaten*, Wien, bey Joseph Edlen von Kurzböck, 1777. Из переписки между Миланом и Венной следует, что Соаве перевел также книгу J.J. VON FELBIGER, *Methodenbuch für der deutschen Schulen in den k.k. Erbländern*, Wien, Verl. der deutschen Schulanstalt bei St. Anna, 1776. Тем не менее, экземпляры перевода Соаве не были обнаружены.

⁵⁰ О пребывании Кондильяка в Парме см.: L. GUERCI, *Condillac storico. Storia e politica nel «Cours d'études pour l'instruction du Prince de Parme»*, Milano – Napoli, Ricciardi, 1978.

⁵¹ Важную роль в жизни Соаве играла его деятельность популяризатора науки; среди наиболее знаковых моментов этой деятельности – перевод сочинений Локка *Опыт о человеческом разумении* (1775) и *Об управлении разумом* (1776) и редактирование периодического издания *Scelta di opuscoli interessanti tradotti da varie lingue* вместе с Карло Аморетти, разделявшим с Соаве опыт пребывания в Парме. См. ROSSI ICHINO, *Francesco Soave*, pp. 100–106; F. VENTURI, *Settecento riformatore*, vol. V, *L'Italia dei Lumi (1764–1790)*, Torino, Einaudi, 1987, tomo I, p. 755.

⁵² F. SOAVE, *Novelle morali*, Milano, presso Gaetano Motta, 1782. Новеллы были написаны в 1776 и дополнены новыми новеллами в 1784–1786 гг.

⁵³ L.A. PARRAVICINI, *Giannetto*, Como, Pietro Ostinelli, 1837. Парравичини был директором императорской королевской главной школы Комо, а с 1842 г. – директором императорской королевской технической школы Венеции.

⁵⁴ С. САНТÙ, *Il buon fanciullo. Racconti di un maestro elementare*, Milano, Gaspere Truffi, 1837. Канту был одним из самых знаменитых интеллектуалов ломбардского и итальянского романтизма.

⁵⁵ Цитированные фрагменты взяты из английского издания Chelsea, G. Polidori, 1799, pp. 1–6.

⁵⁶ F. SOAVE, *Elementi di calligrafia, ossia l'arte di scrivere bene, ad uso delle scuole della Lombardia Austriaca*, Milano, Marelli & Motta, 1786.

⁵⁷ Приведу пример. *Заповедей любви, которые Иисус Христос дал Своим ученикам, две: 1. Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всей душою твоею, и всю крепостью твоею, и всем разумением твоим. 2. Возлюби ближнего твоего, как самого себя.* Этот текст будет на доске записан так: 3. л. к. И. Х. д. С. у. д.: 1. В. Г. Б. т. в. с. т. и в. д. т. и в. к. т. и в. р. т. 2. В. б. т. к. с. с.

⁵⁸ ELIAS, *Über den Prozeß*.

⁵⁹ Этот процесс различения отдельных учеников находит свой символ в замысле школьного журнала.

⁶⁰ См. H.J. GRAFF, *The Literacy Myth. Social Integration and Social Structure in the Nineteenth Century*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1991.

⁶¹ J. GOODY, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

⁶² S. SCRIBNER, M. COLE, *Literacy without Schooling: Testing for Intellectual Effects*, in «Harvard Educational Review», Reprint series no. 22, 1991, pp. 234–247; IDEM, *Cognitive Consequences of Formal and Informal Education*, in «Science», 182, 1973, pp. 553–559.

⁶³ F. FURET, J. OZOUF, *Lire et écrire. L'alphabétisation des français de Calvin à Jules Ferry*, vol. I, Paris, Editions de Minuit, 1977, p. 176.

⁶⁴ M. Piseri, *L'alfabetismo in età moderna. Linee storiche e problemi di metodo*, in F. Pruneri, F. Sani, a cura di, *L'educazione nel Mediterraneo nordoccidentale: la Sardegna e la Toscana in età moderna*, Milano, Vita e Pensiero, 2008, p. 30.

⁶⁵ См, в частности, TOSCANI, *Scuole e alfabetismo*, а также недавние исследования о Ломбардии: *L'istruzione in Italia tra Sette e Ottocento. Lombardia – Veneto – Umbria*, vol. I, Studi, a cura di A. BIANCHI, Brescia, La Scuola 2007.

⁶⁶ Об альпийской школе см.: *L'alfabeto in montagna. Scuola e alfabetismo nell'area alpina tra età moderna e XIX secolo*, a cura di M. PISERI, Milano, Franco Angeli, 2012, где содержится детальная библиография.

⁶⁷ Такие доклады префектов доступны в Государственном архиве Милана: ASM, fondo Studi, parte antica.

⁶⁸ Тезис, высказанный в книге F. BRAUDEL, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Colin, 1949.

В церкви Сан Феделе, которая вместе с коллегией Брера служила символом присутствия иезуитов в Милане, 16 декабря 1780 г. проходили «торжественнейшие похороны» Марии Терезии Австрийской. За несколько лет до этого 7 сентября 1773 г. императрица официально признала роспуск ордена в том числе в Ломбардии, одоблив два года спустя, в августе 1775 г., перенос Королевской капеллы из церкви Санта Мария дела Скала (на территории которой впоследствии был построен новый театр) в церковь Сан Феделе, «наделенную красивой величественной архитектурой и расположенную в центре города»¹.

Этот перенос, как кажется, мирный и имевший характер бюрократической формальности, касавшийся принадлежности и предназначения Сан Феделе (из церкви иезуитов ставшей Королевской капеллой и местом имперских похорон), может рассматриваться как образ того стиля, в котором на территории владений Габсбургов осуществлялся роспуск обителей и коллегий, принадлежавших Обществу Иисуса. Среди документов, обосновывающих такую трактовку, находится и изъявление благодарности, которую бывший провинциал ордена направил благочестивой императрице по поводу совершенного ею деяния. Это свидетельство, не носящее следов лести и желания с выгодой воспользоваться обстоятельствами, способствует проведению различий между политическим решением и его административным осуществлением. Фактически, политический замысел относительно роспуска ордена, разработанный при европейских дворах (включая папский), оставил мало следов по сравнению с его исполнением, хорошо засвидетельствованным документами многих государственных архивов.

Сенсационное решение распустить Общество Иисуса подготавливалось несколькими десятилетиями, в ходе которых велась бурная полемика против отцов-иезуитов, питаемая распространением янсенизма и юрисдикционализма, как в культурной, так и в политической сфере. Франция, Австрия, Бельгия и Германия стремились уменьшить влияние иезуитов в

области преподавания и образования элит, евангелизации и духовном руководстве (особенно по отношению к аристократам), в то время как в Португалии и Испании — в русле более широкой антицерковной политики — нападению подвергалась, главным образом, миссионерская деятельность².

Мы не будем здесь перечислять события, в которых перемешались колониальные проблемы и антииезуитская полемика, изгнания и конфискации имущества и которые привели Климента XIV к опубликованию бреве *Dominus ac redemptor* 21 июля 1773 г., распустившего орден, но рассмотрим на примере трех регионов (два ныне в Италии, а один во Франции), что произошло после этой роковой публикации³.

1. Австрийская Ломбардия и ситуация в Кастильоне

В Европе середины XVIII в. Общество Иисуса руководило примерно 650 коллегиями, 24 университетами и более чем 200 семинарий и центрами монашеской подготовки. На подчиненных Австрии ломбардских территориях в течение нескольких месяцев после публикации бреве гражданская и церковная администрации координировано и последовательно осуществили ряд мер, для того чтобы объявить о роспуске и осуществить его с необходимыми предосторожностями, учитывая различные последствия в области государственного, церковного, экономического и учебного порядка⁴. Миланский архиепископ Джузеппе Поццобонелли, который за шесть лет до этого при ликвидации городских миссий и относившихся к ним конгрегаций, руководимых иезуитами, стал на их сторону, в 1773 г. выступил более осторожно, обязавшись «помочь столь сложному делу, для которого он испросит у Святого Отца защиту государей».

В Милане было четыре упраздненных института: коллегия Брера, к которой была присоединена также Дворянская коллегия; обитель принесших обеты и церковь Сан Феделе; обитель кандидатов и церковь Св. Иеронима. Вне Милана находились коллегии в Монце, Комо, Павии, Кремоне, Мантуе, Кастильоне-делле-Стивьере, центр в Варезе и владения Германской коллегии в Лодиджано. В этих обителях находилось больше трехсот монахов, но в изобилии сохранившаяся документация касается не их, а, скорее, экономических вопросов: владения, имущества, доходов, задолженностей и т.д. В послании, которое государственный канцлер Венцель Антон фон

Кауниц 12 сентября 1773 г. направил полномочному министру и генерал-губернатору Ломбардии Карлу Йозефу фон Фирмиану, отражены проблемы с балансом доходов коллегий, во многих случаях его дефицитом. Эта фаза перехода осуществлялась спокойно, по меньшей мере, со смирением, в том числе в отношении передачи движимого и недвижимого имущества; так, аббат Калимеро Каттанео — бывший иезуит и прокуратор коллегии Брера — по распоряжению Фирмиана сохранил свою должность ответственного за экономическую канцелярию, в том числе, в периоды перехода и реорганизации.

В рассматриваемый период на первый план вышла проблема реформирования иезуитского преподавания там, где его невозможно было заменить новыми программами и институтами. Было решено осуществить переход, но не лишать с ноября 1773 г. школ ряд городов, которым коллегии были необходимы. В русле учебной политики просвещенного реформизма разрабатывались программы преподавания до и после роспуска ордена и проекты дальнейшего использования некоторых членов ордена. В школах Брера без колебаний были упразднены кафедры богословия и морали, но была сохранена аптека в качестве “химической школы”, доверенная бывшему иезуиту, получавшему двойную пенсию.

Недвижимое и движимое имущество Общества использовалось для финансирования новых учебных институтов (прежде всего, гимназий), поставленных под прямой контроль государства, муниципалитетов или же доверенных другим монашеским орденам (варнавитам и сколопам)⁵.

В соответствии с предпосылками просвещенного реформизма подтвердилась отрицательная оценка духовных упражнений и конгрегаций: приписанное учреждениям иезуитов «плохо организованное благочестие» могло бы быть гораздо лучше организовано в системе приходов. Бывшие



Алтарь церкви
в Кастильоне делле Стивьере

иезуиты должны были продолжать, начиная с самого дня официального объявления о роспуске, служить мессы и осуществлять требы в церквях, в которых вели пастырскую деятельность, — но не исповедовать и не проповедовать. Различие в правовом положении священников, студентов и мирян представляло некоторые административные проблемы, но жалоб на то, что пенсии не поступали или представлялись недостаточными, было мало.

Среди коллегий данного региона заслуживает особого рассмотрения павийская. В 1767 г. была упразднена Конгрегация купцов, организованная в павийской коллегии, в то время как в 1773 г. в коллегии насчитывалось 16 иезуитов: девять священников, четверо братьев-мирян и трое учителей. После в целом спокойного периода возникли осложнения, связанные с собственностью коллегии на территории Сардинского королевства и с имуществом, незадолго до этого завещанном Пеллегрини и связанном с содержанием кафедры нравственного богословия.

Упразднение иезуитских обителей и коллегий в австрийской Ломбардии, по имеющимся источникам, было осуществлено согласно тщательно организованному плану и не встретило ни заметного противостояния, ни заметных затруднений.

На примере развития образовательных учреждений Кастильоне-делле-Стивьере можно изучить также, какие результаты имели эти преобразования в маленьком городке, содержащем весьма престижные учреждения. Когда в 1567 г. Ферранте Гонзага⁶ передал часть своих средств кастильонской городской коммуне, он тем самым создал предпосылки для основания там иезуитской коллегии, которая открылась в 1607 г. и продолжала свою деятельность вплоть до роспуска ордена в 1773 г. Под непосредственной австрийской опекой коллегия перешла к сервитам, получившим задачу руководить системой образования, что можно заключить из акта нотариуса Пескатори от 4 мая 1781 г. и из приложенного перечня школ, которым необходимо было гарантировать содержание⁷. В конце 1797 г. этот орден был упразднен, и французское правительство конфисковало фонды, обеспечивавшие систему образования. В последующие годы не переставал раздаваться голос общественности, пока в 1812 г. Бюро ликвидации не распорядилось создать постоянный фонд для нового открытия школ. В действительности средства оказались недостаточными для такой цели, но, тем не менее, были возобновлены занятия в начальной школе под руковод-

ством учителя, учившего чтению, письму и счету, и вновь открыты кафедры грамматики, гуманитарных дисциплин, риторики, логики и метафизики, элементарной геометрии и экспериментальной физики. Это служило благополучию населению Кастильоне — городка с приблизительно пятью тысячами жителей, дети которых посещали различные уроки: хотя неизвестно точное число слушателей курса высшей грамматики, среди них были также ученики из ближайших окрестностей, «как до 1797 г.»

В документацию, переданную Комитетом коммуны Имперскому королевскому районному комиссариату, включены две рекламации от 18 февраля и от 31 октября 1841 г., которые, настойчиво требуя, чтобы бесплатные школы вновь были открыты, подробно восстанавливают последовательность событий и тем самым позволяют проследить за историей кастильонских школ. Из рекламаций с очевидностью явствует, что хотя завещание Ферранте Гонзага в пользу городской коммуны, с одной стороны, было первым формальным актом, способствовавшим организации образования, с другой стороны, не оно являлось началом преподавания в городке: уже «до 1567 г. городская коммуна Кастильоне-делле-Стивьере имела систему образования, в которой обучалась и воспитывалась многочисленная молодежь данного места и его окрестностей». Хотя мы знаем только об одной общественной школе, этого достаточно, чтобы утверждать, что один или несколько учителей оплачивались коммуной еще до перехода заботы об образовании к князьям Гонзага. При них, и особенно при правлении Ферранте и Родольфо, произошел качественный скачок: «Князья Гонзага, распоряжаясь этими средствами, соблюдали верность всем условиям, на которых они были предоставлены». При Франческо, таким образом, дошло дело до основания иезуитской коллегии:

«В 1607 г. князь Франческо Гонзага, владея Кастильоне и зная обязательства, связывающие его с этим населением в отношении организации образования, призвал в этот город монахов-иезуитов, возложил на них обязанности по организации бесплатных школ и соответственно, чтобы было им где обитать, с твердой волей облагодетельствовать народ Кастильоне, дал иезуитам здание Нового двора в Сан-Мартино-Гуснаго, а также просторные помещения в Кастильоне для коллегии, которой они должны были руководить, и аудитории для занятий, как удостоверяет акт дарения от 5 сентября 1608 г., заверенный нотариусом Дж.Б. Марментини»⁸.



Страсбургский собор

О данном факте свидетельствуют различные переписанные копии этого нотариального документа, все они посвящены существу передачи имущества князя Франческо иезуитам, которые

«добросовестно [...] руководили системой бесплатных школ вплоть до 1773 г., когда австрийское правительство, пришедшее на смену династии Гонзага, упразднило Орден иезуитов, получив, таким образом, их имущество. [...] С роспуском Ордена и с приобретением их имущества австрийское правительство получило также его права и обязанности обеспечивать систему школ в Кастильоне за счет королевской казны с помощью учителей, выбранных самим правительством.

[...] В 1781 г. австрийское правительство, желая освободиться от обязанности экономически содержать систему школ в Кастильоне, упразднило монастырь Пресвятой Богородицы Благодатных даров в Квистелло и монастырь Св. Петра в Кастильоне, а в бывшей иезуитской коллегии разместило монахов Ордена служителей Марии, передав им коллегию с обширным огородом и все имущество и доходы, связанные с монастырем Квистелло и поручив этим монахам обязанность на соответствующие пособия и дарения содержать систему школ в Кастильоне, детальный состав которой прилагается, как удостоверяет нотариальным актом Анджело Пескатори 14 мая 1781 г.»

С битвой при Кастильоне 5 августа 1796 г. в город вернулись французы, которые

«по постановлению тогдашней администрации Мантуи, затем утвержденному Исполнительной директорией, упразднили Орден сервитов в Кастильоне и немедленно по праву получили все относящееся к ним имущество, а следовательно — также то, что австрийский двор [...] по высочайшему распоряжению князя Франческо Гонзага особым дарением предназначил для системы бесплатных школ Кастильоне, ранее принадлежавших упраздненному монастырю Квистелло».

Но в 1799 г. состоялась новая смена власти:

«В начале года, поскольку возобновилась война, а данные территории вернулись под отеческую власть австрийского монарха, он в соответствии с обязательствами перед народом Кастильоне немедленно приказал поддерживать доходами королевской казны систему школ Кастильоне, и только в начале 1801 г., когда эти территории перешли под власть Цизальпинской республики, отцы сервиты были снова изгнаны, а данное правительство, владея средствами, переданными для системы преподавания в Кастильоне, не озаботилось о новом открытии бесплатных школ, как того требовали право и справедливость».

В течение ряда лет гимназия Кастильоне оставалась закрытой, что, несмотря на требования, просьбы и рекламации, прервало процветавшую традицию среднего образования, основанную почти за три века до этого Обществом Иисуса.

2. Савойское королевство

Королевское распоряжение от 25 сентября 1773 г. окончательно завершило то, что Альберто Лупано назвал «долгим упразднением»⁹. В Сардинском королевстве первые затруднения в деятельности Общества Иисуса начались с королевскими конституциями 1720 и 1729 г.. Когда Виктор Амедей II постановил, что только Туринский университет может предоставлять академические степени и только его выпускники могут быть допущены к преподаванию в старшей школе, Общество Иисуса закрыло все свои учебные заведения в Пьемонте, но иезуиты остались на местах, посвятив себя священническому служению. Таким образом, иезуиты были исключены из образовательного процесса: тем самым началось то, что Пьетро Стелла назвал «достойным упадком». После папского бреве о роспуске ордена для савойского правительства «избавление» от Общества было не столь сложным, как для других стран, где нужно было за короткое время заменить многих квалифицированных преподавателей. Хотя уже в течение ряда лет школы были отделены от иезуитов, коллегии и обители не перестали выполнять определенные функции в обществе, так что отсутствие иезуитов пришлось почувствовать в различных сферах апостольской деятельности, таких как миссии, катехизация солдат, забота о заключенных, братства.



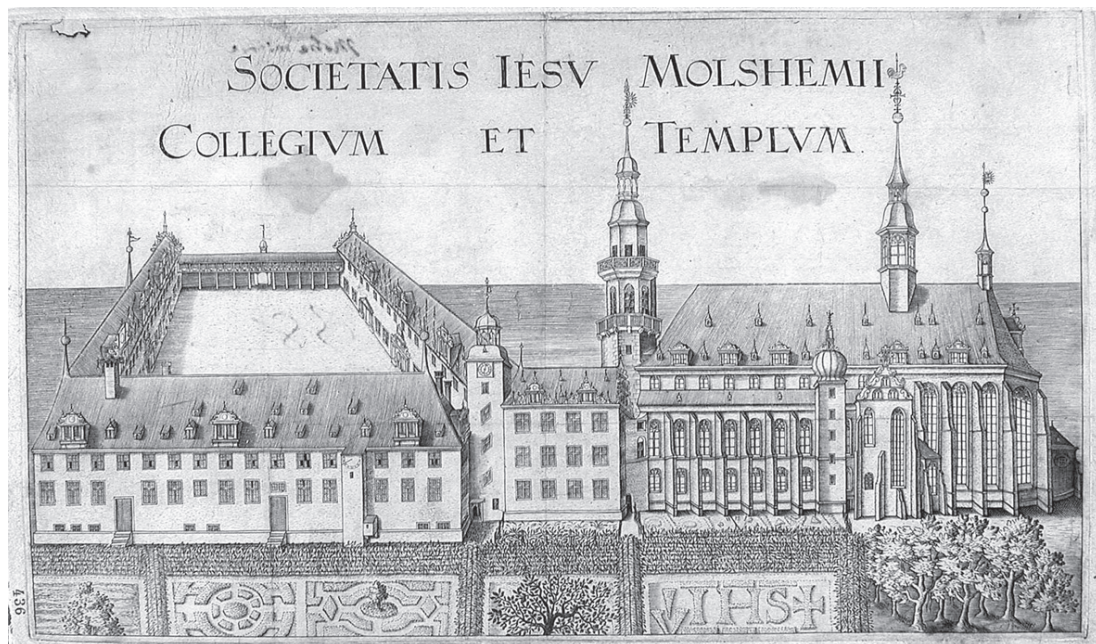
Коллегия Брера, Милан



Вход в Коллегию Брера, Милан

Последовали перепись, описание, конфискация имущества, вплоть до учреждения двух пансионатов в коллегиях Алессандрии и Салуццо для проживания тех немногих иезуитов, которые предпочли оставаться в общинах. Всем членам упраздненного Общества было воспрещено исповедовать и проповедовать — это ограничение произвело большое впечатление не только на заинтересованных лиц, но и на общественное мнение.

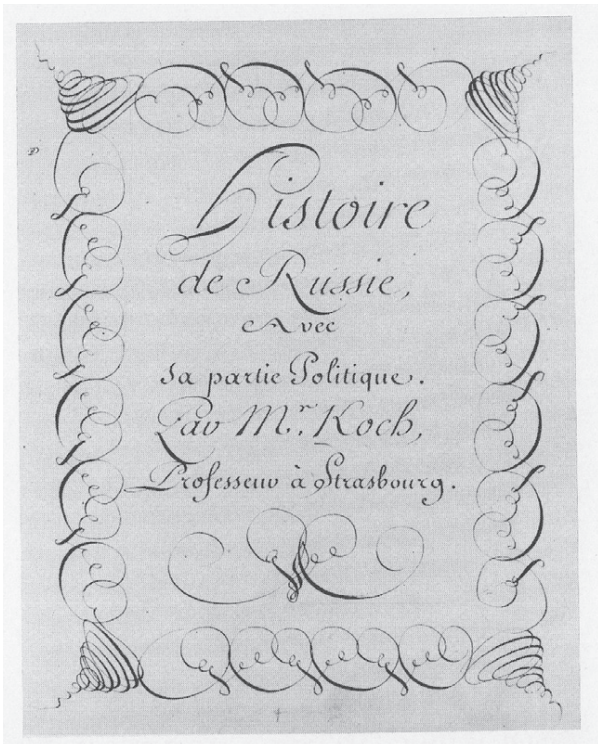
Хотя монарх сразу занялся духовными вопросами, размышляя о том, как восполнить священнические функции, ранее осуществлявшиеся иезуитами, представляется очевидным, что внимание пьемонтского правительства было обращено прежде всего на недвижимое имущество, которым необходимо было управлять, а затем оценить, преобразовать, продать — особенно это касалось той собственности, что находилась на приграничных территориях. Примерами в этом отношении может служить земельная собственность павийской коллегии и коллегии Брера, находившаяся на павийской, ломелльской и верчельской территориях: Виктор Амедей III стремился утвердить свое право на эту собственность после того, как от нее получили выгоду его подданные-иностранцы.



Иезуитская коллегия в Мольмсхайме



Дворик Коллегии Брера, Милан



Титул рукописи Гийома Коха, посвященной князю Алексею Галицину, студенту Страсбургского университета в 1784 г.



Портрет императрицы Марии Терезии Австрийской

В результате роспуска ордена бывшие иезуиты оказывались без содержания, поскольку, вступая в Общество, отказывались от всего своего имущества. Для тех, кто продолжал оставаться в королевстве, были установлены пожизненные пособия; некоторые предпочли переселиться в другие государства и продолжать преподавать в качестве священнослужителей или мирян в престижных университетах и (или) коллегиях.

Права на преподавание перешли к другим орденам, занимавшимся образованием (таким, как сколопы, варнавиты, сомаски, священники-миссионеры и др.). В эти ордены перешли некоторые священники и преподаватели из упраздненного Общества¹⁰. Приобретенная компетенция не была утрачена: став епархиальными священниками или монахами других орденов либо вернувшись к мирскому состоянию, иезуиты нередко становились работниками структур, ранее им принадлежавших, а теперь управляемых государством, епархией, местной администрацией, учреждениями социальной помощи, частными лицами или другими монахами. Ученики

Св. Игнатия, преподававшие в университетах королевства как частные лица, в основном были оставлены на своих должностях, особенно в сардинских университетах Кальяри и Сассари.

3. Эльзасские перипетии

Полагаю, что полезно сравнить две рассмотренные выше области, находящиеся на севере Италии и включенные в иезуитскую Миланскую провинцию, с другой европейской территорией, на историю которой при старом режиме наложили несмываемый отпечаток культурные взаимовлияния и конфессиональные столкновения: речь идет об Эльзасе¹¹. Чтобы противостоять влиянию сети протестантских школ, а прежде всего — лютеранской гимназии Страсбурга, основанной Иоганном Штурмом, Общество Иисуса в течение трех веков осуществляло «образовательную осаду» с помощью ряда коллегий, которыми управляло вплоть до 1765 г.: Энсисем, Руффах, Кольмар, Селеста, Мольсем, Огено и Страсбург¹².

После изгнания ордена из Французского королевства в 1765 г. (эту меру резко критиковала католическая буржуазия) еще несколько лет существовали три королевские коллегии, ранее присутствовавшие в Эльзасе: Кольмарская коллегия, единственная в Верхнем Эльзасе, стала центром французской культуры; коллегия Селеста принадлежала францисканцам-реколлектам с 1769 по 1791 г.; Страсбургская коллегия обновила свои программы, оценив необходимость общественной отдачи и уделив место авторам Нового времени в литературе и философии, стремясь дать молодым католикам образование и средства, необходимые для доступа к государственным должностям и ответственным постам.



Студент Страсбургского университета

Решение сохранить три учреждения Общества Иисуса в качестве действующих после роспуска ордена мотивировалось желанием обеспечить процветание новым коллегиям, которые были бы созданы, подавив при этом предшествующую конкуренцию. Было необходимо сохранить уровень образования, которое иезуиты предоставляли среднему и правящему классам. Но, несмотря на правительственные распоряжения, упразднение иезуитских обителей нанесло настоящий удар по среднему образованию и самой экономике в таких городах, как Агено и Энсисем.

21 февраля 1765 г. по предложению советника Франсуа Жозефа Бурста было создано специальное учреждение по организации коллегий, которые должны были заменить иезуитские. Этот орган состоял из комиссаров, которые должны были заниматься делами, касающимися Общества Иисуса, поверенного и судебного секретаря, поскольку в некоторые дни и в определенные часы становился судом¹³.

Кардинал Луи Сезар Константен де Роан вынудил иезуитов признать произошедшее разделение между королевской коллегией и семинарией: эта последняя должна была принадлежать епархии, для которой была предназначена, а следовательно, поставлена под единоличную власть епископа¹⁴. Речь шла об отказе от практики, существовавшей в течение восьмидесяти лет: Общество Иисуса было лишено того, что оно считало своим правом в Страсбургской епархии, — возможности давать образование духовенству¹⁵. Оппозиция иезуитам не составляла новости: в различное время и с разным размахом, в диктуемых моментом формах уже имели место эпизоды столкновений между юрисдикцией местного епископа и свободой действий, отстаиваемой орденом, который, в данном случае с серьезными основаниями, апеллировал непосредственно к вселенской юрисдикции Рима. В специфическом эльзасском случае речь шла, с одной стороны, о переносе опоры в евангелизации на епархиальные структуры, а с другой стороны, о необходимости напитать служение новыми соками: этот процесс, хотя и не был безболезненным, осуществлялся с неизбежностью, в том числе благодаря посредничеству проповедников и некоторым личным примерам¹⁶.

Сразу скажем, что образовательный опыт иезуитов, вызревающий в ходе трех столетий, не был потерян, напротив, он повлиял на практику публичных и частных институтов: структуры приобрели новые задачи, но принципы, содержащиеся в *Ratio atque institutio studiorum*, нашли обновленное применение как в учебных планах и планах реформы, осуществленных просвещенными монархами, так и в других педагогических методах. Проблемы дидактики и дисциплины, распределение учеников между школьными партами и цели образования — все нужно было заново оценить и адаптировать, чтобы типичное для игнатианской духовности внимание к конкретному нашло себе место среди воспитательных правил эпохи Просвещения.

Пер. с итальянского А.С. Горелова

¹ Документальные свидетельства см.: Archivio di Stato di Milano, Fondo Religiosi p.a., 363; Archivio della Chiesa di S. Fedele, Ordini Capitolari, ff. 13 ss. Описание события: А. VANINI, *Per le reali esequie celebrate alla sacra cesarea reale apostolica maesta di Maria Teresa Imperatrice Regina: nella Imperial Regia Collegiata di S. Maria della Scala in S. Fedele il giorno 16 dicembre 1780. Orazione funebre recitata dall'abate Anton Siro Vanini*, Milano, nell'Imperial Monistero di S. Ambrogio Maggiore, 1781; А. DORIA, *Gli apparati funebri per le reali esequie di Maria Teresa in Milano*, in «Arte Lombarda», n. 58–59, nuova serie (1981), pp. 100–109.

² См. различные доклады в сборниках: *La soppressione della Compagnia di Gesù. Atti del IX Convegno giovanile di storia della Compagnia di Gesù. Napoli, 3-4 aprile 1992*, Napoli, Istituto Pontano, 1993; *Morte e resurrezione di un ordine religioso. Le strategie culturali ed educative della Compagnia di Gesù durante la soppressione (1759–1814)*, a cura di P. BIANCHINI, Milano, Vita e Pensiero, 2006.

³ В особенности по поводу испанской ситуации: N. GUASTI, *L'esilio italiano dei gesuiti spagnoli. Identità, controllo sociale e pratiche culturali, 1767–1798*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2006.

⁴ В. GENERO, *La soppressione di case e collegi della Compagnia di Gesù in Lombardia in età teresiana*, in *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa. III: Istituzioni e società*, a cura di A DE MADDALENA, E. ROTELLI, G. BARBARISI, Bologna, Società editrice il Mulino, 1982, p. 501-508; А. TRAMPUS, *I gesuiti e l'illuminismo. Politica e religione in Austria e nell'Europa centrale, 1773-1798*, Firenze, L.S. Olschki, 2000.

⁵ О разделении, новом использовании имущества упраздненных монашеских орденов и извлекаемой из него экономической прибыли: М. ТАССОЛИНИ, *L'esonazione oltre il catasto*.

Beni ecclesiastici e politica fiscale dello Stato di Milano nell'età delle riforme, Milano, Vita e pensiero, 1998; IDEM, *Per il pubblico bene. La soppressione di monasteri e conventi nella Lombardia austriaca del secondo Settecento*, Roma, Bulzoni, 2000.

⁶ Ферранте Гонзага (Кастель Гоффредо, 28.07.1544 – Кастильоне делле Стивьере, 15.02.1586) аристократ и полководец, первый маркиз Кастильоне, унаследовавший имение после смерти своего отца. См.: M. MAROCCHI, *I Gonzaga di Castiglione delle Stiviere. Vicende pubbliche e private del casato di San Luigi, Verona, Artegrafica, 1990.*

⁷ M. MARTINETTI, *Il Collegio dei gesuiti di Castiglione delle Stiviere: dalla fondazione ai nostri giorni*, Castiglione delle Stiviere, Editrice La Torre, 1982.

⁸ Archivio Storico del Comune di Castiglione, b. 40 fasc. 19: *Istruzione pubblica. Scuole ginnasiali. Documentazione varia*; b. 129 fasc. 8: *Istruzione pubblica. Scuole ginnasiali. Notizie sulle scuole ginnasiali.*

⁹ E. VERZELLA, *La soppressione degli insediamenti gesuitici del Piemonte orientale nel 1773. Le trattative sui beni di confine con la Lombardia austriaca*, in *La Compagnia di Gesù e la società piemontese. Le fondazioni del Piemonte orientale. Atti del convegno Vercelli, 16 ottobre 1993*, a cura di B. SIGNORELLI, P. USCELLO, Vercelli, Archivio di Stato di Vercelli, 1995, pp. 423–440.

¹⁰ P. BIANCHINI, *Educazione, cultura e politica nell'età dei lumi. I gesuiti e l'insegnamento dopo la soppressione della Compagnia di Gesù*, Torino, Libreria Stampatori, 2001.

¹¹ S. NEGRUZZO, *L'armonia contesa. Identità ed educazione nell'Alsazia moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005.

¹² Bibliothèque du Grand Séminaire de Strasbourg, *Lettres Patentes du Roy, Portant Règlement pour le Collège de Molsheim du 6 septembre 1765*, Colmar, Jean Henri Decker, 1765; Archives Départementales du Bas Rhin Strasbourg, Série C 343: «Copie des Lettres patentes du 5 juillet 1766 portant la suppression des Collèges d'Haguenau et de Schlestat». Об основании эльзасских коллегий: S. NEGRUZZO, *I collegi dei gesuiti in Alsazia: un assedio educativo*, in *Gesuiti e università in Europa (secoli XVI-XVIII). Atti del Convegno di studi. Parma, 13–15 dicembre 2001*, a cura di G.P. BRIZZI, R. GRECI, Bologna, CLUEB, 2002, pp. 109–128.

¹³ Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg, ms 603, f. 141, délib. 21 Février 1765.

¹⁴ Archivum Romanum Societatis Iesu, *Campaniae* 1, ff. 32–36.

¹⁵ Доказательством обычного образовательного пути священника может служить судьба Франсуа Каспара Лемприда, каноника церкви Св. Георгия в Агено (NEGRUZZO, *L'armonia contesa*, p. 275). После учебы в иезуитской коллегии Мольсема и в семинарии Страсбурга при упразднении Общества в 1765 г. он был озабочен тем, чтобы гарантировать непрерывность, по крайней мере, начального образования в приходе Агено, где служил каноником.

¹⁶ S. NEGRUZZO, *L'Alsace après les Jésuites. Religion, politique et culture au milieu du XVIII^e siècle*, в «Revue d'Historie de l'Eglise de France», tome 96, n. 237 (2010/2), pp. 429–445.

Как известно (хотя это, несомненно, упрощенное видение), церковная историография Нового времени основана на спорных посылах, которые связаны с разрывом, вызванным протестантской Реформацией¹. В 1554–1574 гг. в Магдебурге по инициативе лютеранина Матиаса Флаха Франковица, называемого также Флакком Иллириком (1520–1575), образовалась группа по изучению церковной истории. Составленное членами этой группы схематическое изложение истории по векам, публиковавшееся в Базеле с 1559 г. (так называемые «Магдебургские центурии»), демонстрировало, что лютеранство сохраняет полную верность первоначальному христианству, тогда как Римская Церковь постепенно развращалась, особенно в течение Средних веков. Преобладание этой концепции было связано с отсутствием у апологетов римского папства исторического обоснования². У католической стороны, таким образом, возникла необходимость очень серьезно отреагировать, опираясь на строгую документальную базу, поскольку в конце XVI и в XVII в. традиционная историография в Европе, как представлялось, отказалась от фактической достоверности, делая акцент, скорее, на генеалогическом прославлении городской аристократии, опускаясь при этом до фальсификации и пользуясь даже обретением реликвий святых, чтобы утвердить их мистифицированные заслуги, описанные в местной агиографии³. Наряду с распространением печати — основного орудия распространения апологетических идей, противопоставляемых учению Реформации, — после господства гуманизма эпохи Возрождения оживление интереса ученых к средневековым источникам и к архивам как хранилищам исторических документов было связано с возобновлением использования филологических методов, разработанных, прежде всего, юристами⁴. Этому способствовал также перелом в ходе реформы норм жизни Католической Церкви, связанный с Тридентским собором, который потребовал не только пастырского усердия, проявлявшегося в религиозной

подготовке и в контроле над совестью с помощью таинства исповеди, но и повышения культурного уровня епархиального духовенства и монашеских орденов. Согласно свидетельству Чезаре Баронио (Цезарь Бароний, 1538–1607), — возможно (как полагает Губерт Един), несколько преувеличенному в контексте процесса беатификации основателя ораторианцев св. Филиппа Нери (1515–1595), любимым учеником которого он был, — замысел апологетических *Церковных анналов*, вероятно, принадлежит этому последнему⁵. В самом деле, представляется, что будущий святой, чтобы не дать Баронио впасть в грех гордыни, оставлял ему мало времени для исследовательской работы и загружал пастырскими поручениями, но еще до публикации *Центурий* призвал его проводить конференции по церковной истории для своего Оратория с целью евангелизации⁶. В самом начале процесса переоценки хранилищ документов похвальной особенностью двенадцатитомных *Анналов* (с начала истории до 1198 г.), напечатанных в Риме в 1588–1607 гг., было обращение, в значительной мере, к оригинальным документам, впервые переписанным и опубликованным благодаря работе в Ватиканских архивах⁷.

Всеобщая реформа Церкви, наряду с жестким инквизиторским контролем и с духовным руководством совести посредством исповеди, предполагала решительное противостояние с протестантской Церковью, которая отстаивала высшую целостность, гарантированную центральным значением Слова Божьего и непосредственным толкованием Библии на национальном языке. В католической перспективе наиболее подлинный и плодотворный период был непосредственным результатом апостольской проповеди, благодаря которой появилось мученичество первых христиан, засвидетельствованное драматическими судебными процессами и жестокими преследованиями, отмеченными в *acta martyrum*, вместе с памятью о героических подземных богослужениях, защищенных темнотой римских катакомб⁸. Не случайно Филипп Нери, организуя катехетическую подготовку, настаивал именно на посещении катакомб и семи церквей ранней христианской традиции в соответствии с последовательностью богослужений в память мучеников, что обосновывает также нормативное структурирование культов *Римского мартиролога*, подготовленного Чезаре Баронио для издания 1583⁹. Интерес св. Филиппа Нери к церковной истории, безотносительно того, что он стоял непосредственно у истоков

замысла барониевых *Церковных анналов*, ясно виден из характера его личной библиотеки. Действительно, составленная на момент смерти святого (1595) опись — *Inventarium bonorum, inventarium librorum* — упоминает 483 печатные книги и 30 манускриптов; среди них, наряду с почти само собой разумеющимися *Житиями отцов Церкви* и биографиями святых (св. Бенедикта, свв. Франциска и Доминика, вплоть до *De rebus gestis cardinalis Borromei* и жизни св. Игнатия Лойолы) наличествуют также *Церковная история* Евсевия Кесарийского (265–340), богатая древними рассказами о мучениках¹⁰. Помимо него, во второй половине XVI в., по-видимому, внутри новообразованных монашеских конгрегаций не встречалось столь явной склонности к церковной истории. Например, театинцы в своем Уставе не предусматривали особых указаний на изучение церковной истории¹¹. То же верно и в отношении варнавитов, которых не только весьма ценил св. Филипп Нери, но среди которых были выдающиеся историографы Церкви¹². Как в источниках, говорящих об их первых общинах, так и в наброске их *Устава*, который редактировал Антонио Мария Дзаккариа (глава VIII, *Dello studio*), присутствуют только намеки на возможную подготовку юношества в области истории Церкви, в основном в виде указаний на «историю святых Отцов»¹³. То же касается иезуитов, в учебной программе которых («ratio studiorum») 1599 г. история отсутствовала¹⁴.

Перед этим об особой роли исторических знаний, хотя и занимающих место, подчиненное теологии, говорил испанский доминиканец, авторитетный богослов Тридентского собора Мельчор Кано (1509–1560), который в сочинении *Об источниках богословия* (*De locis theologis*), вышедшем после его смерти в 1563 г., присваивал первое по значимости место среди источников слову Божьему, а одиннадцатое и последнее — истории, рассматриваемой как надежное основание для католической апологетики, носитель риторического и аргументирующего материала¹⁵. Внимание Кано к историческим документам, прежде всего из-за возможности применить к ним критический анализ филологического характера, проистекает из его восхищения (в высшей степени националистического) своим современником Хуаном Луисом Вивесом (1492–1540), эклектическим гуманистом, на которого, в свою очередь, оказал влияние историцистский подход Лоренцо Валлы (1407–1457) и особенно Эразма Роттердамского (1466/89–1536), которым удалось сочетать в себе благочестие (*pietas*) и эрудицию (*eruditio*)¹⁶.

Вивес, ссылаясь на общеизвестное место у Квинтилиана (*Institutio oratoria*, I 4, 1), стремился сообщить простому *grammaticus* качества *criticus*, надеясь его способностью судить о правдивости источника благодаря риторико-лингвистическим умениям классического образца, а затем исправить и прокомментировать его исчерпывающим образом, как, собственно, показали важные издания Отцов Церкви, выпущенные Эразмом Роттердамским в Базеле у Иоганна Фробеля, которые ценил сам Кано¹⁷. Он же был автором сочинения *Об авторитете человеческой истории* (*De humanae historiae auctoritate*). Вопреки тому, что подсказывает название, оно не является одним из многих восхвалений истории, составленных в течение XVI в., а опять-таки представляет собой справочник по историческим повествованиям для использования в качестве богословских примеров, что всегда остается главной целью автора¹⁸.

С апологетической целью было возобновлено и научное изучение агиографии с циклопическим издательским проектом, начатом в Антверпене в солидной типографии Плантенев¹⁹. Зачинателем был Хериберт Росвейд (1569-1629), который, получив богословское образование в Лувене, в 1607 г. напечатал первый том *Fasti sanctorum quorum vitae in Belgicis bibliothecis manuscriptae*, в котором передал содержание многих кодексов, переписанных и сопоставленных между собой при его жизни²⁰. Этот проект, нацеленный на подготовку целостных изданий *Житий святых*, снабженных комментариями для разрешения основных проблем, возникающих при чтении, остался в значительной мере незавершенным. После смерти Росвейда в 1629 г. он был возобновлен его собратом по ордену Жаном Болландом (1596–1665), перемещенным в 1630 г. в иезуитскую обитель Антверпена специально для продолжения этого труда. Так появилось «Общество болландистов» («Société des Bollandistes»), открытым намерением которого было способствовать критическому изданию житий известных святых предположительно в 67 томах *in folio*. Два первых тома (относившиеся к месяцу январю) вышли в свет в 1643 г., а издание в целом объединило около шести тысяч двухсот критических статей о святых²¹. Тем не менее, со стороны церковных иерархов имели место и цензурные запреты, спровоцированные в основном некоторыми монашескими орденами, историчность основателей которых была поставлена под сомнение²². Данный проект выступал также в качестве реакции на переделки агиографии, часто носившие

стилистический характер, как, например, осуществленные картузианским агиографом Лоренцем Зауэром (Суриусом, 1522–1578) который с благочестивыми целями опубликовал в Кёльне в 1570 г. имевший успех сборник *De probatis sanctorum historiis*, частично использовавший аналогичный сборник Алоизия Липпомано (Липоманнуса, 1500–1559)²³.

В ситуации обычной европейской воинственности, часто характеризующейся политическими и социальными расколами внутри государств, агиография в конце концов стала восприниматься как средство сплочения общества и воспитания нравов. В самом деле, местным святым, эпически возведенным в ранг национальных героев, доверялась защита территории, на которой осуществлялись печатные начинания агиографического характера, становившиеся даже главной обязанностью для некоторых переквалифицировавшихся монашеских орденов²⁴. Среди наиболее значительных проектов можно указать на проект францисканцев из ирландской коллегии в Лувене, которые, в полном единодушии с антверпенскими издателями-болландистами, в 1645 г. опубликовали первый том *Деяний святых Ирландии* (*Acta Sanctorum Hiberniae*) под редакцией Джона Колгана (1592–1658), который два года спустя посвятил сочинение *Три чудотворца* (*Trias thaumaturga*) трем главным ирландским святым — Патрику, Колумбану и Бригите²⁵.

В Италии отдельной самостоятельной инициативой явился *Каталог святых Италии, распределенных по двенадцати месяцам* (*Catalogus sanctorum Italiae in menses duodecim distributus*) сервита Филиппо Феррари (1551–1626), содержащий жития множества святых и опубликованный в Милане в 1613 г. с учетом исторического пересмотра агиографических традиций, который осуществил в *Римском мартирологе* Чезаре Баронио при поддержке миланского архиепископа Федерико Борромео (1595–1631), активного организатора культурных инициатив, испытывавшего живой интерес к агиографии²⁶.

Национальный характер имеет и сочинение *Italia sacra* цистерцианца Фернандо Угелли (1595–1670), одобренное папой Александром VII, в миру Фабио Киджи (1655–1667), и созданное прежде всего на основе Ватиканских реестров; в этом сочинении святые расположены в соответствии с географическим положением епархий и по правлениям епископов. Помимо всего прочего, сочинение сыграло двойную роль — во-первых, привлекло к

его разработке многих представителей итальянского епископата, поскольку подразумевало осознание ими их собственной важной роли в этом деле, а во-вторых, послужило образцом для сочинения *Gallia Christiana* Абея Луи де Сент-Марта (1621-1697), напечатанного в Париже в 1656 г.²⁷. Как бы то ни было, следует подтвердить, что также на французской почве первым наброском национальной церковной истории, составленной на критической основе путем обращения к монашеским реестрам, было сочинение *Chronologia historica archiepiscoporum et episcoporum Galliae*, напечатанное в 1621 г. Жаном Шеню (1559-1627), выходцем из юридических кругов²⁸.

Стремление возникавших монашеских орденов к строгости вероучения было также причиной острых идеологических споров, или так называемых «дипломатических войн». В самом деле, своего рода «счастливая вина» (*felix culpa*) противопоставила болландиста Даниеля Папенброха (1628–1714), вошедшего с 1659 г. в редакцию издания *Acta Sanctorum*, реформированным французским бенедиктинцам из конгрегации св. Мавра. Центр этой конгрегации располагался в Парижском аббатстве Сен-Жермен-де-Пре, а ее самым известным представителем стал Жан Мабийон (1632–1707), который был привлечен туда своим старшим собратом Люком д'Ашери (1609–1685), принявшим его в качестве помощника библиотекаря²⁹. Д'Ашери, в свою очередь, был знатоком и издателем текстов, особенно патристического и документального характера. Собрание этих текстов (*Spicilegium*) было издано им в 1655–1677 гг. подобно собранию *Miscellanea*, напечатанному в 1682 г. Этьеном Балюзом (1630–1718), который служил библиотекарем у Жана-Батиста Кольбера и был связан с отцами-маврстами из аббатства Сен-Жермен-де-Пре³⁰. Предубеждение Папенброха против мавристов чувствовалось с самого начала и программным образом выявилось во введении ко второму тому *Acta sanctorum... Aprilis* 1675, которое не только внушало подозрение, что в бенедиктинских архивах содержится много поддельных документов, способных навредить адекватной исторической реконструкции, но и формулировало эвристическое правило распознавания подлинных и поддельных античных документов («*veri ac falsi discrimen in vetustis membranis*»). Это правило стало эпистемологической предпосылкой изучения древних документов в Новое время, предназначенной для того, чтобы гарантировать доказательную ценность самих документов, прежде

чем секуляризация, осуществленная Французской революцией, преобразовала архивы в простые хранилища исторической памяти³¹. Шесть лет интенсивной работы Мабийон посвятил опровержению в научной форме нападок со стороны знаменитого болландиста. Результатом стало образцовое сочинение *De re diplomatica libri VI* 1681 г., ставшее основой изучения старых документов в Новое время и не носящего полемического оттенка. Сам Папенброх с энтузиазмом воспринял это сочинение, однако из-за чрезмерного методологического ригоризма оно в общем и целом вызвало тяжелые подозрения отцов-мавристов в янсенизме, прежде всего в отношении их патристических изданий³². Мабийон, который в 1675 г., впрочем, уже начал публиковать *Vetera Analecta*, был призван тем же д'Ашером на этот раз для составления истории бенедиктинцев, осуществленной в 1703–1707 под названием *Annales ordinis sancti Benedicti* и рисковавшей впасть в апологию ордена³³. Этот проект, начатый с издания *Acta* первых бенедиктинских святых, с 1682 г. потребовал участия Тьерри Рюинара (1657–1709), собрата Мабийона по ордену, а в дальнейшем его биографа, который автономно и с определенными ограничениями, проистекавшими из церковного мировоззрения, занялся научной агиографией, результатом чего стало собрание *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, напечатанное в Париже в 1689 г.³⁴. Как бы то ни было, в то же время интерес к критическому изучению архивных документов распространился также на их лексические аспекты, как показывает словарь *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, изданный в 1678 г. французом Шарлем дю Канжем (1610–1688), знатоком истории учреждений, который составлял тексты в энциклопедической манере, используя обширную неопубликованную документацию, включая даже первый том *Acta Sanctorum*, благодаря своему предшествующему сотрудничеству с болландистами. Им в свою очередь дю Канж дал копии греческих рукописей, находившихся тогда в Библиотеке Кольбера в Париже³⁵.

В организационном плане наряду с систематическими поездками для непосредственного ознакомления с хранилищами, содержащими книги и документы и рассеянными по всей Европе, частые контакты болландистов с их учеными современниками предвосхищают сеть эпистолярной коммуникации научно-литературного характера, впоследствии использованной Лудовико Антонио Муратори (1672–1750)³⁶.

С начала XVIII в. непосредственным следствием этого интереса к изучению старых документов, которому способствовал Мабийон, стало общее переупорядочение архивов, прежде всего церковных, в плане юрисдикции, но также в плане облегчения историографической работы для различного рода компиляций. Поэтому *codex diplomaticus* (кодекс старых документов) становился основой для все более глобальной истории, но часто не шел дальше хронологического расположения документов. Среди ученых бенедиктинцев заслуживает более глубокого изучения аббат Корнелио Маргарини (1593–1681), автор (помимо прочего) собрания *Bullarium Casinense seu Constitutiones summorum pontificum, imperatorum, regum, principum et decreta sacrarum congregationum pro congregatione Casinensi ...*, II, Tuderti 1670 г. и указателя *Index alphabeticus archivii sacri monasterii S. Pauli extra moenia Urbis via Ostiensi*, составленного в тринадцать томах в соответствии с порядком, который он дал архиву римского аббатства, по сей день сохраненному на своем месте (*in loco*)³⁷. В панораме истории монашеских орденов остаются неизданными также *Анналы* монастыря св. Юлии, составленные в 1721–1723 бенедиктинцем из Бреши Джованни Андреа Астедзати (1673–1747), корреспондентом Муратори, который черпал сведения из собранной Астедзати в 1725 г. обширной документации в *Indice alfabetico, istorico, cronologico del monastero di San Salvatore e Santa Giulia di Brescia* (Brescia, Biblioteca Civica Queriniana, G.I.4)³⁸. Напротив, история брешианского монастыря Лено была напечатана в Венеции в 1766 г. венецианским иезуитом Антонио Франческо Дзаккариа (1714–1795), наследником Муратори на посту архивиста и библиотекаря герцога Моденского, снабдившим ее изданием некоторых документов³⁹. До Муратори, который основал в Милане Дворцовое общество (*la Società Palatina*) с явными издательскими целями, в Италии в действительности не было централизованного издательского проекта публикации источников по истории, особенно церковной. Фактически единственным осталось издание *Monastica Italiae Historia* — собрание монографий об отдельных монастырях, которое подготовил бенедиктинец Анджело Мария Кверини (1680–1755), — венецианский аристократ, взошедший на епископскую кафедру Брешии. Целью этого издания было заполнение лакуны в историографии ордена, поэтому было бы полезно показать методологическую зависимость Кверини от Мабийона и его итальянских последователей, таких как Бенедетто Баккини, о

котором речь пойдет ниже⁴⁰. Труд Кверини, впрочем, напечатал в Брешии местный типограф Джованни Мария Риццарди, который прежде всего хотел извлечь из поручения знаменитого автора личную выгоду — распространить собственную типографскую деятельность за пределы своей провинции⁴¹.

Другое значение имела деятельность веронца Сципионе Маффеи (1675-1755), подлинного энтузиаста по отношению к манускриптам. Маффеи получил известность благодаря возвращению в 1712 г. сотни кодексов Библиотеки Веронского капитула, утраченных и обнаруженных в каком-то шкафу также благодаря усилиям местного каноника Карло Каринелли⁴². В своей *Иллюстрированной Вероне*, напечатанной в Вероне в 1732 г. и предназначенной для широкого распространения, как и *Веронский музей* того же автора, Маффеи явным образом пользуется историческим методом Мабийона⁴³. С другой стороны, фигура Маффеи выглядит, скорее, неприглядно, прежде всего из-за его очевидного притязания присвоить манускрипты из той же Библиотеки капитула: в письме от 7 мая 1722 г. он убеждал каноников в скудной ценности этих рукописей (названных им «рваными остатками бесполезного старья»). В то же время, сделавшись наставником детей маркиза Саибанте, Маффеи пытался получить контроль над его личной библиотекой, насчитывавшей 1200 томов, стремясь составить глобальную *Bibliotheca Veronensis manuscripta*⁴⁴. Подтверждением этих мелких интриг является также лаконичный ответ, который его сотрудник Оттавиано Алеки 23 июля 1722 г. направил Муратори, который в то время искал манускрипты, содержавшие средневековые хроники, чтобы вставить их в издание *Rerum Italicarum Scriptores*. К посланию прилагался краткий список манускриптов, названных «выжившими» после того, как Маффеи обчистил все возможные библиотеки. Это утверждение вызвало немедленный ответ самого Маффеи, намеревавшегося любой ценой защитить свой феод от вторжений Муратори⁴⁵. Такая местническая зависть длительное время препятствовала Муратори самому увидеть веронские кодексы. В этой связи симптоматичным является тот факт, что обращение к собранию Verona, Biblioteca Capitolare, XC (85), необходимое Муратори для переиздания текста *Veronae rythmica descriptio*, уже опубликованного Мабийоном по другому кодексу веронского происхождения и самим Маффеи в работе *Veronenses episcopi*, стало возможным благодаря действиям местно-

го каноника Бартоломео Кампаньолы, враждебного Маффеи. Результатом чего стал даже некоторый приоритет Муратори, который напечатал по этому кодексу веронский текст вместе с другим, неопубликованным, его образцом — *Carmen vetustissimum de laudibus Mediolani*⁴⁶.

Совсем иное место в историографии занимает Бенедетто Баккини (1651–1721), воспитанный иезуитами беспокойный бенедиктинец, питавший сильную склонность к церковной истории, что ярко проявилось после его переезда в 1696 г. в аббатство Сан-Бенедетто-ди-Полироне около Мантуи. Там он завершил первый том истории этого монастыря (*Istoria del monastero di Polirone nello stato di Mantova*), напечатанный в Модене в 1696 г. В этом сочинении автор, демонстрируя качественное использование архивных документов и выдающуюся энциклопедическую эрудицию, вдохновленную экспериментальными принципами Галилея и Бэкона, тем не менее, из-за церковного менталитета часто останавливается на классификации событий, не доходя до их интерпретации⁴⁷. Основная заслуга Баккини, безусловно, состоит в том, что он содействовал распространению в Италии научного метода, развитого Папенброхом и особенно Мабийоном. Посещение в 1686 г. Пармы Мабийоном, останавливавшимся в монастыре св. Иоанна Евангелиста, обусловило основание Баккини периодического издания «*Giornale de' Letterati*» (выпускавшегося в 1686–1690 гг.), где печатались краткие результаты исследований по богословию, церковной истории, изучению античности и математике — с целью представить точки соприкосновения с экспериментальной наукой Галилея⁴⁸. Яркий пример, поданный Мабийоном в его путешествиях по Италии и в воспоминаниях о них, запечатленных в сочинениях *Iter Italicum* и *Museum Italicum*, составил также предпосылку для выступления в «*Giornale dei Letterati*» в Венеции в 1712 г. группы знатоков. К этой группе принадлежали братья Апостола и Пьер Катерино Дзено, Сципионе Маффеи и Джусто Фонтанини, высказавшие пожелание, чтобы и в Италии появилась возможность печатать материалы не только по светской, но и по церковной истории, в том числе документы и *Necrologi*⁴⁹. Баккини, ощущавший себя поклонником исторических трудов Баронио, считал Мабийона его естественным продолжателем⁵⁰. На грани церковной истории и агиографии в действительности располагается осуществленное Баккини и вызвавшее споры издание *Liber pontificalis ecclesie Ravennatis* Аньелло Равеннате, содержащее биографии

равенских архиепископов от св. Аполлинария до Георгия (837–846). Оно было напечатано в Модене в 1708 г. при враждебном отношении таких лиц, как разносторонне известный веронец Франческо Бьянкини (1662–1729), в то время занимавшийся упорядочением библиотеки кардинала-мецената Пьетро Оттобони (1667–1740), а затем ставший хранителем Ватиканской апостольской библиотеки, и менее знаменитый Лоренцо Алессандро Дзаканьи (1657–1712). В то же время это издание было поддержано филоляксенистами Джусто Фонтанини и Доменико Пассионеи (1682–1761)⁵¹. Юный Лудовико Антонио Муратори, ученик Баккини, с тонким педагогическим чутьем назвал его своего рода Сократом, способным «помочь умам родиться»⁵². Именно на основе поздней ретроспективной автобиографии Муратори, составленной им в письме графу Артико Порча в 1721 г., можно реконструировать этапы образования, полученного Муратори, и установить, сколь многим он был обязан Баккини в течение всей своей жизни⁵³. Уже в письме Мабийону 1686 г. Баккини с гордостью сообщает, что, параллельно с преподаванием монахам греческого и еврейского языков, подтолкнул в Модене к изучению истории Церкви некоторых молодых людей, что вылилось в 1704 г. в создание «Академии церковной истории»⁵⁴. В этом контексте новшество в образовании в виде изучения истории Церкви было подчинено некоторым правилам, представленным в *Руководстве по церковной филологии* (*Manuductio ad philologiam ecclesiasticam*), от которого сохранились некоторые манускрипты дидактического содержания (в том числе Modena, Biblioteca Estense, alfa. F.8.16). С мудрой осторожностью, питаемой размышлениями над сочинением *Traité des études monastiques* Мабийона, рецензию на которое сам Баккини поместил в 1692 г. в своем «Giornale de' letterati», он предполагал вводить молодых людей в изучение истории Церкви с помощью компендиумов — таких, как осуществленное Джованни Спандано краткое изложение *Церковных анналов* Барония. Это изложение Баккини представил Муратори летом 1693 г.⁵⁵ В тексте *Руководства* ясно видна полемика со схоластикой, выражающаяся в запрещении использовать вопросы (*quaestio*) и диспут (*disputatio*), поскольку четкий метод исследования следует из филологической истины, представленной самим документом и его объективной критикой. Таким образом, не требуется прибегать к тонкостям (*subtilitates*) лукавого рассуждения; при этом автор твердо придерживается почтения (*reverentia*) к догмам веры и внима-

ния к общественному контексту⁵⁶. Итак, Муратори обязан своему учителю Баккини переходом от любимых филологических исследований к исследованиям по церковной истории; восприняв от него широкую эрудицию, он также воспринял и рациональную галилеевскую методологию. Проникнутое этой методологией *Руководство* возникло из дебюта Муратори — диссертации *De primis Christianorum ecclesiis*, благодаря которой он заслужил рекомендацию графа Карло Борromeо Ареше на должность в миланской Библиотеке Амброзиана, куда Муратори прибыл после упражнений с Баккини в палеографии именно на кодексах библиотеки Эсте, заручившись рекомендацией Феличе Марсильи, будущего епископа Перуджи, и маркиза Джован Джозеффо Орси⁵⁷. Тема изучения истории поставлена в центр юношеского письма от 7 ноября 1695 г., написанного языком Сенеки, у которого взята идея «твердого знания» (*robusta eruditio*), необходимого для совершенствования христианской этики⁵⁸.

В Милане к этому времени ослабли культурные импульсы, связанные с Библиотекой Амброзиана, выразителем которых в начале XVII в. был кардинал Федерико Борromeо, а научное издание *Monumenta ambrosianae Mediolani Basilicae ac monasterii hodie cistercensis*, осуществлявшееся цистерцианцем Джован Пьетро Пуричелли в 1645 г. на основе подлинных документов амвросианской базилики, не имело продолжателей достойного уровня⁵⁹. В контексте блистательной общественной жизни Муратори, как бы то ни было, установил отношения плодотворной дружбы с Агостино Каччаторе — священником-августинцем, известным под именем Эустакио из Сант-Убальдо и близким к янсенистским течениям, который занимался амвросианским обрядом, основываясь на архивных документах⁶⁰. Вдохновленный этими влияниями в годы своего пребывания в Милане, Муратори решительно занялся, прежде всего, темами местной церковной истории. При этом он определял (даты жизни) хронологии первых миланских епископов, исходя из *Таблицы* (*Tabula*), опубликованной тем же Мабийоном в *Museum Italicum*, и, стремясь доказать, например, первенство миланской церкви, как митрополии, перед павийской и равеннской или бóльшую древность амвросианского обряда по отношению к римскому вплоть до последующей публикации *De situ civitatis Mediolani et Vitae priorum episcoporum Mediolanensium* как части *Rerum Italicarum Scriptores*⁶¹. Прежде чем герцог Ринальдо д'Эсте позвал Муратори в 1699 г. в Модену в

качестве простого архивиста, его живая активность частично воплотилась в *Anecdota latina*, в которых господствует постоянное стремление сообщать неопубликованные тексты «государству ученых» (*Res publica litterarum*). Весь том посвящен ранней истории миланской церкви и представляет четыре неизданных рождественских песни Паулина Ноланского, некоторые исследования (*disquisitiones*) о манихеях, о Псевдоафанасьевском символе веры («*Quicumque*»), приписанном Венанцию Фортунату, о *De IV temporum jejunio* и, наконец, комментарий к тексту *Notula oleorum*, сохраненному в миланском музее Сеттала. Этот текст, как считается, Григорий Великий направил королеве Теодолинде вместе с несколькими склянками масла для лампад, зажженных на могилах римских мучеников⁶². Этот текст представлял трудности не только текстуальные и издательские, но и вероучительные, поскольку обязал Муратори рассмотреть щекотливый вопрос о культе реликвий, исходя из тех же посылок, что и Мабийон, который в свое время ознакомился с этим миланским папирусом. Муратори в конечном итоге занял умеренную позицию, равноудаленную и от крайностей народного почитания, и от опасности впасть в самый непримиримый ригоризм, опасным образом смыкавшийся с протестантской позицией⁶³. Аналогичный взвешенный подход был также использован в трактате *De corona ferrea*, посвященном королевской короне из Монцы. Предполагаемое наличие в этой короне гвоздя Святого Креста, согласно монцской легенде, превратило ее в драгоценную реликвию, что делало проблематичным ее изучение, в том числе знатоками⁶⁴. Даже Баккини позаботился о том, чтобы в эпистолярной форме предостеречь своего ученика, призвав его к благоразумию в уравнивании исторической правды, затем высказанной Муратори, и в применении к пастырским нуждам в рамках церковной общины Монцы⁶⁵.

Как бы то ни было, окончательная зрелость христианского историка и философа пришла к Муратори только после его переезда в Модену и выразилась в таких сочинениях, как *Riflessioni sopra il buon gusto* (написано около 1715 г.) и *De ingeniorum moderatione*, где более четко виден переход от древнего и классического периода к средневековью, тесно сплетены разум и предание. Само исследование уже не ставило своей целью расширение круга документов, но в нем изучалось использование языков, а также анализировались обычаи отдельных народов⁶⁶. Этот результат, достигнутый главным образом благодаря изучению германской историографии юри-

дического и дипломатического характера (ее главным представителем был Готфрид Вильгельм Лейбниц, 1646–1716), заложил необходимую основу для сочинения обширных докладов (*dissertationes*), вошедших в *Antiquitates Italicae Medii Aevi* — это произведение представляет подлинную вершину историографических исследований Муратори⁶⁷. На этапах его жизненного пути первую цель представляло издание *Rerum Italicarum Scriptores*, идею которого ему подал в 1699 г. Апостоло Дзено. Однако это издание было осуществлено позже благодаря заметному расширению сети корреспондентов и сотрудников, а также плана публикаций, который был распространен на историографические тексты на латинском и национальных языках, подвергавшиеся сличению копий, исправлению и комментированию. Это начинание было воплощено в жизнь в Милане благодаря участию некоторых знатных благотворителей, связанных с личностью префекта Библиотеки Амброзиана Джузеппе Антонио Сасси, которые образовали специальное Дворцовое общество для поддержки издания⁶⁸. Организация исторического исследования имела целью распознавание истины и ее отделение от лжи, пусть даже при отсутствии текстов, отличающихся высоким стилистическим и риторическим уровнем. Но, как известно, непосредственной причиной стало около 1720 г. всеобщее национальное стремление отреагировать на аналогичное издательское предприятие, начатое в Лейдене в 1704 г. голландским филологом Иоганном Георгом Греве на итальянских материалах, а именно знаменитый *Thesaurus antiquitatum et historiarum Italiae*, воспроизведенный в те же годы его учеником Питером Бурманом⁶⁹. Чистую эрудицию, которую определенные монашеские ордены, например, трапписты, считали угрозой монашеской духовности, Муратори оправдывал как важную этическую и прежде всего гражданскую обязанность, явным свидетельством чего служат «Анналы Италии» («*Annali d'Italia*»), быстро завершенные в 1740–1744 гг.⁷⁰. Благодаря глубокой личной религиозности историк (*historicus*) Муратори смог использовать свой энциклопедический культурный багаж для параллельного создания целостного образовательного проекта, который сам по себе был религиозным (*religiosus*), ибо по замыслу подразумевал дисциплину участия, обмена и сообщения намерений, порученную множеству корреспондентов из различных общественных и интеллектуальных слоев. Пространство, подготовленное им, гарантировало всем участие в журналистских дискуссиях, в издательских инициативах,

в бурной деятельности филологических академий и в улучшении уровня библиотек и архивов; таким образом, все участники становились живыми членами одного организма — «Государства ученых» (*Res publica litterarum*), еще рассматривавшегося как совместимое с *Respublica christiana*. Непосредственное вхождение в круг взаимного обмена с историко-литературными и междисциплинарными знаниями Муратори определяло, таким образом, ощущение собственной принадлежности и в то же время формировало своего рода индивидуальную этику в честном отстаивании своей особой позиции, как религиозной, так и гражданской. Исчерпание этой концепции единства трансценденталий истины (*verum*) и блага (*bonum*), за которым последовало катастрофическое расхождение между двумя *Res publicae*, в действительности, было замечено камальдолийцем Анджеоло Калоджерà, корреспондентом Муратори, автором *Воспоминаний* и сборников трудов, ставшим центральной фигурой в венецианском издательском деле XVII в.⁷¹ Ясное понимание разрыва возникло около 1760 г., когда Джироламо Дзанетти — его надежный сотрудник — отказался от своих журналистских обязательств, устав от чрезмерного бремени богословских вопросов⁷².

Пер. с итальянского А.С. Горелова

¹ L. MEZZADRI, P. VISMARA, *La Chiesa tra Rinascimento e Illuminismo*, Roma, 2006, p. 228.

² P. POLMAN, *Flacius Illyricus historien de l'Église*, in «Revue d'Histoire ecclésiastique», 37 (1931), pp. 37-73; E. FUETER, *Storia della storiografia moderna*, I, Napoli, 1944, pp. 299-344; *Flacius, Matthias*, в: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford, 1997, p. 616. Первый католический ответ *Магдебургским центуриям* принадлежит иезуиту Франсиско Турриано (1508–1584) — автору пяти книг *Adversus Magdeburgenses Centuriatores pro canonibus Apostolorum et epistolis decretalibus Pontificum Apostolorum ... libri quinque*, Coloniae 1573, см. *Torres (Turrianus, Torrensis), Francisco*, в: *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático*, Roma-Madrid, 2001, pp. 3820-3821; однако составление аутентичной официальной *Церковной истории* было доверено Карло Джигонио (1520-1584) из Модены; в основе этого замысла лежали идеи кардинала Габриеле Палеотти (1522–1597): FUETER, *Storia della storiografia*, pp. 157–159; об этом последнем: P. PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522–1597)*, I-II, Roma, 1959–1967.

³ F. MENANT, *La connaissance du Moyen Âge en Lombardie aux XVII^e et XVIII^e siècle*, in «Le Moyen Âge», 87 (1981), pp. 422–427. Характерные примеры фальсификации источников представлены в следующих работах: A.R. NATALE, *Falsari milanesi del Seicento*, в: *Contributi dell'Istituto di Storia Medioevale dell'Università Cattolica del S. Cuore di Milano*, II, Milano, 1972, pp. 459–506; особое внимание здесь уделено миланскому фальсификатору Карло

Галлуцци – «историографу». Его нанимали миланские семейства, как и его сына Джакомо Антонио Галлуцци, казненного за такие преступления в 1695 г.; L. FUMI, *L'opera di falsificazione di Alfonso Ceccarelli*, in «Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria», 8 (1902), pp. 217–265; работа посвящена римскому фальсификатору; U. GUALAZZINI, *Falsificazioni di fonti dell'età paleocristiana e altomedievale nella storiografia cremonese*, Cremona, 1975 (Annali della Biblioteca Statale di Cremona, 23); G. PETRELLA, *Interpolazioni bresciane nella tradizione a stampa della Descrizione di tutta Italia di fra Leandro Alberti*, in *Libri e lettori a Brescia tra Medioevo ed età moderna*. Atti della giornata di studi (Brescia, Università Cattolica, 16 maggio 2002), a cura di V. GRONOVAZ, Brescia, 2003 (Monografie, 3), pp. 295–317; здесь представлена ситуация в Брешии.

⁴ Филиппо Нери ввел практику проведения духовных собраний, после которых исполнялись священные песни. Собrania проводились в молельнях, от лат. *Oratorium*. – *Примеч. ред.* G. МОНТЕССИ, *Itinerari bibliografici. Storie di libri, di tipografi e di editori*, Milano, 2001, p. 43; *Falsi e falsari. Documenti dai Merovingi all'Ottocento. La Storia della Diplomatica e i Falsi di Arthur Giry*. Traduzione, introduzione, note al testo e saggio conclusivo di E. BARBIERI, Roma, 2009 (Memoria d'inchiostro, 1), pp. 39–41.

⁵ H. JEDIN, *Kardinal Caesar Baronius. Der Anfang der katholischen Kirchengeschichtsschreibung im 16. Jahrhundert*, Aschendorf-Münster Westfalen, 1978 (итал. пер.: *Il Cardinale Cesare Baronio. L'inizio della storiografia cattolica del sedicesimo secolo*, Brescia, 1982), pp. 39–40, 74–75; M.T. BONADONNA RUSSO, *Baronio oratoriano*, in «Memorie Oratoriane», 14 (1984), p. 26.

⁶ L. MARTÍNEZ FERRER, E.A. CERRATO, *San Filippo Neri, Cesare Baronio e l'insegnamento della storia ecclesiastica*, in «Annales Oratorii», 7 (2008), pp. 102–103. О практичности и приветливости святого: R. DELCROIX, *Filippo Neri. Il santo dell'allegria*, Milano, 2011.

⁷ *Il primo processo canonico per san Filippo Neri nel Codice Vaticano Latino 3798 e in altri esemplari dell'Oratorio di Roma*, a cura di G. INCISA DELLA ROCCHETTA, N. VIAN, I, Città del Vaticano 1957, p. 137.

⁸ B. NEVEU, *L'érudition ecclésiastique du dix-septième siècle et la nostalgie de l'antiquité chrétienne*, in «Studies in Church History», 17 (1981), pp. 195–225, перепечатано в: IDEM, *Érudition et religion aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1994, pp. 334–363.

⁹ Интерес к катакомбам, а значит, и к реликвиям первых христианских мучеников дал затем начало беспорядочным раскопкам в римских катакомбах, защищавшимся еще Антонио Болдетти в работе *Osservazioni sopra i cimiteri de' Santi Martiri cristiani di Roma* (Roma, 1720, p. 266), где он выступает инициатором умеренного возрастания ежедневного поминовения мучеников по сравнению с *Римским мартирологом* Барония (С. BARONIO, *Martyrologium Romanum*, Antwerpiae, 1613, pp. XI–XIII), см. S. BERTELLI, *Erudizione e storia in Ludovico Antonio Muratori*, Napoli, 1960, pp. 41–42. О беспорядочном разграблении римских катакомб, имеющем цель сразу приписать святым реликвии, свидетельствует также письмо Жана Мабийона *De cultu sanctorum ignotorum*, имевшее хождение в рукописном виде без подписи с 1691: BERTELLI, *Erudizione e storia*, p. 38.

¹⁰ MARTÍNEZ FERRER, CERRATO, *San Filippo Neri*, p. 96 nota 5, со ссылкой на опись, изданную в обновленном виде в: A. CISTELLINI, *I libri di san Filippo Neri*, in «Memorie Oratoriane», 18 (1997), pp. 7–43. О библиотеке св. Филиппа Нери: P. LOLLI, *Presenze e assenze nella "libreria". Approccio per una ricostruzione storica della biblioteca personale di san Filippo*, и

М.Т. ROSA CORSINI, *I manoscritti di san Filippo*, в: *L'apostolo di Roma* [Catalogo della mostra, Roma, 24 maggio-30 settembre 1995], a cura di B. TELLINI SANTONI, A. MANODORI, Roma, 1995, pp. 79–82, 83–85.

¹¹ В их *Уставе* 1604, подводящем итог предшествующим стадиям развития, глава VI *De studiis et scholasticis* утверждает обобщенную учебную программу (*ordo studiorum*), не указывая на изучение церковной истории: см. *Constitutiones Congregationis Clericorum Regularium*, Romae, Ex Typographia Stephani Paulini, MDCIV, pp. 46–48; MARTÍNEZ FERRER, CERRATO, *San Filippo Neri*, p. 98. В 1574 в Рим приехали два варнавита, Тито дельи Алесси и Доменико Боэрио, с энтузиазмом участвовавшие в собраниях Оратория, но нет упоминаний об их докладах по церковной истории: MARTÍNEZ FERRER – CERRATO, *San Filippo Neri*, pp. 98–99.

¹² Об отношениях между св. Филиппом Нери и варнавитами: G. CAGNI, *San Filippo Neri e i Barnabiti*, in «Barnabiti Studi», 12 (1995), pp. 165–260. Сотрудниками Барония, впрочем, были варнавиты Агостино Торньелли (1543–1622) и Карло Баскапé (1550–1615); этот последний был биографом и соперником св. Карла Борромео, на личность которого он ориентировался во время своего епископского служения в Новаре (1593–1615), и автором документированной истории этой епархии: *Novaria seu de ecclesia Novariensi libri duo, primus de locis alter de episcopis*, Novariae, Apud H. Sessallum, 1612; D. TUNIZ, *Nota critico-biografica su Carlo Bascapè vescovo di Novara* e A. BORROMEO, *Carlo Bascapè nella storiografia*, в: *Carlo Bascapè sulle orme del Borromeo. Coscienza e azione pastorale di un vescovo di fine Cinquecento*, Novara, 1994, pp. 139–142, 145–174. О его библиотеке: L. CERIOTTI, *Scheletri di biblioteche, fisionomie di lettori. Gli 'inventari di biblioteca' come materiali per una anatomia ricostruttiva della cultura libraria di antico regime*, in *Libri, biblioteche e cultura nell'Italia del Cinque e Seicento*, a cura di E. BARBIERI e D. ZARDIN, Milano, 2002 (Storia. Ricerche, 9), p. 400.

¹³ А.М. ZACCARIA, *Lettere, Sermoni. Costituzioni*, Roma, 1996, pp. 116–117; MARTÍNEZ FERRER, CERRATO, *San Filippo Neri*, p. 99.

¹⁴ S. DITCHFIELD, *Liturgy, Sanctity and History in tridentine Italy: Pietro Maria Campi and the preservation of the particular*, Cambridge 1995, p. 335.

¹⁵ М. CANO, *L'autorità della storia profana (De humanae historiae auctoritate)*, a cura di A. BIONDI, Praef. di L. FIRPO, Torino, 1973, pp. XI–XV; MARTÍNEZ FERRER – CERRATO, *San Filippo Neri*, pp. 99–100. О Кано см. также: MEZZADRI, VISMARA, *La Chiesa*, pp. 65–66. Кроме того, см. недавнее издание: М. CANO, *De locis theologis*, ed. J. BELDA PLANS, Madrid 2006.

¹⁶ CANO, *L'autorità della storia*, p. IX.

¹⁷ Ibid, pp. X–XI. Об издательской деятельности Эразма в подготовке к печати сочинений греческих и латинских Отцов Церкви как прообразов гуманистического христианского богословия: М. CORTESI, *Erasmus editore dei Padri della Chiesa*, in *Erasmus da Rotterdam e la cultura europea. Erasmus of Rotterdam and european culture. Atti dell'incontro di studi nel V centenario della laurea di Erasmo all'Università di Torino* (Torino, 8-9 settembre 2006). Proceedings of the symposium held on the occasion of the 500th of Erasmus's doctorate in Turin (Turin, September 8-9, 2006), a cura di E. PASINI – P. ROSSI, Firenze, 2008 (Millennio medievale, 79. Atti di convegni, 24), pp. 121–147.

¹⁸ М. CANO, *L'autorità della storia*, pp. XVII, XLV–LIV. Пределы такого метода рассматриваются в: S. ZEN, *Baronio storico. Controriforma e crisi del metodo umanistico*, Napoli, 1994, где на pp. 355–413 представлена опись кодекса Roma, Biblioteca Vallicelliana, P 206, ff. 109v–116v, содержащего список книг, дарованных Баронием той же библиотеке.

¹⁹ Плантены в 1572 г. получили от Филиппа II привилегию печатать для Испании и ее колоний богослужбные книги, реформированные сообразно решениям Тридентского собора: A. NUOVO, C. CORRENS, *I Giolito e la stampa nell'Italia del XVI secolo*, Genève, 2005, p. 255.

²⁰ R. GODDING, *Bollandistes, saint et légendes: quatre siècle de recherche*, Bruxelles, 2007, pp. 1–23.

²¹ О деятельности общества болландистов, которое, после роспуска ордена в XVIII века, было восстановлено в Брюсселе вначале в 1837, а затем, уже как новое общество, в 1905: <http://www.kbr.be/2>: R. GODDING, B. JOASSART, X. LEQUEUX, F. DE VRJENDT, J. VAN DER STRAETEN, *Bollandistes, saints et légendes. Quatre siècles de recherche*, Bruxelles 2007, там же находится и каталог выставки в Римской Библиотеке Казанатенсе: *Erudizione e santità. Bollandisti in Casanatense*.

²² См. случай кармелитов: M. PALUMBO, *La controversia con i Carmelitani e la condanna da parte dell'Inquisizione*, in *Erudizione e santità. Bollandisti in Casanatense*. [Catalogo della mostra] Roma, Biblioteca Casanatense, 9 aprile – 9 maggio 2008, a cura di A.A. CAVARRA e R. GODDING, Roma-Bruelles-Cagliari, 2008, pp. 79–89; EADEM, *I Bollandisti e la censura di Roma. Cinque memoriali del 1696 nell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede*, in «Analecta Bollandiana», 127 (2009), pp. 364–381.

²³ GODDING, *Bollandistes, saints et légendes*, pp. 17–19.

²⁴ GODDING et alii, *Bollandistes, saints et légendes*, p. 20.

²⁵ Ibid; M. WILLIAMS, S.P. FORREST, *Constructing the Past: writing Irish History, 1600–1800*, Woodbridge, 2010, p. 24. Многие центральные резиденции этих орденов, в частности, римские, заботились также о планировании архитектурных средств, которые должны были украсить пространство, в том числе библиотеки: F. TRASSELLI, *Ilarione Roncati 'milanese dell'ordine cisterciense': il Collegio di studi e la Biblioteca romana di S. Croce di Gerusalemme*, «Aevum», 81 (2007), pp. 794–876; EADEM, *Il cardinale Gioacchino Besozzi collezionista di codici, quadri, medaglie e altre antichità*, «Aevum», 83 (2009), pp. 875–929, особенно pp. 886–887.

²⁶ S. SPANÒ MARTINELLI, *Il Catalogus Sanctorum di Filippo Ferrari*, в: *Europa sacra: raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed Età moderna*, a cura di S. VOESCH GAJANO, R. MARCNETTI, Roma, 2002, pp. 135–145. Сохранился объемный рукописный архив Католага святых: Milano, Biblioteca Ambrosiana, L 22 Suss., вероятно, представляющий собой непосредственный источник для печати: G. BARBERO, P. CHIESA, *L'archivio di Filippo Ferrari e il cardinale Federico Borromeo agiografo (ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana, L 22 Suss.)*, in «Analecta Bollandiana», 12 (2006), pp. 45–92; P. CHIESA, *Gli schedari agiografici di Filippo Ferrari recuperati da Federico Borromeo*, in *Nuove ricerche sui codici in scrittura latina dell'Ambrosiana. Atti del Convegno*, Milano, 6-7 ottobre 2005, a cura di M. FERRARI, M. NAVONI, Milano, 2007, pp. 409–432. Обновленные сведения об интересе Федерико Борромео к церковным источникам: R. FERRO, *Federico Borromeo e la tradizione dei testi antichi: notizie su manoscritti ambrosiani di argomento conciliare*, и M. GIULIANI, «Della Sacra Scrittura»: *Federico Borromeo e la critica filologica di Giulio Camillo Delminio e Giusto Lipsio*, in *Nuove ricerche*, pp. 433–449, 451–472.

²⁷ C. DONATI, *Vescovi e diocesi d'Italia dall'età post-tridentina alla caduta dell'antico regime*, в: *Clero e società nell'Italia moderna*, a cura di M. ROSA, Roma-Bari, 1992, pp. 359–360;

DITCHFIELD, *Liturgy, Sanctity*, pp. 338-360. Напротив, региональный характер имеют агиографические сборники Сильвано Рацци по Тоскане и Людовико Якобилли по Умбрии: GODDING et alii, *Bollandistes, saints et légendes*, p. 20.

²⁸ *Falsi e falsari*, p. 43.

²⁹ О Мабийоне: P. MC DONALD, *Mabillon and the Birth of Diplomatics*, in «Studies in Religion», 8 (1979), pp. 441–448; и недавние исследования: *Dom Jean Mabillon, figure majeure de l'Europe des lettres. Actes de deux colloques du tricentenaire de la mort de dom Mabillon (Abbaye de Solesmes, 18–19 mai 2007 – Palais de l'Institut, Paris, 7–8 décembre. 2007)*, éd. par J. LECLANT, A. VAUCHEZ, D.-O. HUREL, Paris, 2010, с библиографией.

³⁰ *Falsi e falsari*, p. 43. См. J. BOUTIER, *Stephanus Baluzius tutelensis. Etienne Baluze (1630–1718). Un savant tullois dans la France de Louis XIV*, Tulle, 2007, с обновленной библиографией об этом человеке.

³¹ *Falsi e falsari*, p. 12.

³² *Ibid*, pp. 51–53.

³³ *Ibid*, pp. 43, 51.

³⁴ О деятельности Рюинара, которому мы обязаны вторым изданием (1709) сочинения Мабийона *De re diplomatica* и чья заслуга состояла еще и в том, что он привлек внимание к календарям и прочим эпиграфическим свидетельствам, помогающим устанавливать число христианских мучеников: BERTELLI, *Erudizione e storia*, pp. 42, 57.

³⁵ *Pierre-François Chifflet, Charles du Cange et les Bollandistes. Correspondance. Présentation, édition et commentaire* par B. JOASSART, Bruxelles, 2005.

³⁶ Особенно интересными являются сведения, извлеченные из путевых дневников Годфрида Хеншена (Хенскенса) и Папенброха, составленных во время их путешествия в 1660–1662 гг. из Германии в Южную Италию через Рим: V. DU GAIFFIER, *Hagiographie et critique: quelques aspects de l'oeuvre des Bollandistes au XVII^e siècle*, in IDEM, *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*, Bruxelles, 1967 (Subsidia Hagiographica, 43), pp. 286–310; M. BATTISTINI, *I padri Bollandisti Henschenio e Papebrochio a Milano nel 1662*, in «Archivio Storico Lombardo», ser. VI, 58 (1931), p. 164; M.A. CONTE, *La biblioteca di G.B. Bianchini (1613–1699): fra i Cistercensi di S. Ambrogio e il Collegio dei Notai di Milano*, in «Archivio Storico Lombardo», ser. IX, 118 (1992), p. 408; A. SPAL, *Diario di viaggio di Daniel Papebrock negli anni 1660–1662*, in «Archivio Storico Lombardo», ser. 12°, 133 (2007), pp. 91–137; B. JOASSART, *Henschen et Papebrock en Allemagne en 1660*, «Analecta Bollandiana», 127 (2009), pp. 108–165; IDEM, *Henschen et Papebrock à Pavie, Milan et Turin en 1662*, in «Analecta Bollandiana», 128 (2010), pp. 173–208.

³⁷ Остается рукописной антология документов *Thesaurus historicus sacre et politice veritatis tom. I ab anno 363 ad 1000 в кодексе* Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, Armadio LIV, 1: MÉNANT, *La connaissance*, p. 419; M. VOLTAGGIO, *Le più antiche carte della chiesa e ospedale di S. Giacomo de Redere di Amelia (1145-1199)*, in «Scrineum Rivista», 5 (2008), pp. 14-15. Напротив, имело хождение без имени автора собрание эпиграфов, названное *Inscriptiones antiquae Basilicae S. Pauli ad viam Ostiensem*, подготовленное в 1654 г. согласно порядку местоположения надгробных плит на однородном каменном полу: G. BEVILACQUA, G. FILIPPI, M. NOCITA, *La collezione delle iscrizioni greche della basilica di san Paolo fuori le Mura*, в: *XII Congressus Internationalis Epigraphiae Graecae et Latinae: provinciae Imperi Romani inscriptionibus descriptae*, Barcelona, 3-8 Septembris 2002. Acta edd. M. MAYER I OLIVÉ, G. BARATTA,

A. GUZMÁN AL MAGRO, I, Barcelona, 2007 (Monografies de la Secció Històrico-Arqueològica, 10), pp. 155–163, особенно p. 155; G. FILIPPI, R. BARBERA, *Il Codice Epigrafico di Cornelio Margarini e le iscrizioni della Basilica di San Paolo fuori le Mura nel XVIII secolo. Concordanze e inediti*, Città del Vaticano, 2011 (Inscriptiones Sanctae Sedis, 52).

³⁸ G. CASTAGNA, *La corrispondenza dei monaci benedettini cassinesi col Muratori*, in «Benedictina», 4 (1950), pp. 188–191; E. GENCARELLI, *Astezati, Giovanni Battista*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, IV, Roma, 1962, pp. 466–467; MENANT, *La connaissance*, pp. 446 nota 71, 447–451; E. BARBIERI, *Per l'edizione del fondo documentario <di S. Giulia di Brescia>: la ricomposizione dell'archivio antico*, in *S. Giulia di Brescia. Archeologia, arte, storia di un monastero regio dai Longobardi al Barbarossa*. Atti del Convegno. Brescia, 4–5 maggio 1990, a cura di C. STELLA, G. BRENTGANI, Brescia, 1992, pp. 49–92, ныне также <http://cdlm.unipv.it/edizioni/bs/brescia-sgiulia/introduzione>; MONTECCHI, *Itinerari bibliografici*, p. 50.

³⁹ F.A. ZACCARIA, *Dall'antichissima badia di Leno libri tre*, Venezia, 1767, но в действительности 1766; E. BARBIERI, *L'archivio del monastero <di S. Benedetto di Leno>*, в: *L'Abbazia di San Benedetto di Leno. Mille anni nel cuore della pianura Padana*. Atti della giornata di studio (Leno, Villa Seccamani, 26 maggio 2001), a cura di A. BARONIO, Brescia, 2002 [= «Brixia Sacra. Memorie storiche della Diocesi di Brescia», Terza ser., 7/1–2 (2002)], pp. 255–262, а также на сайте <http://WWW1.popolis.it/abbazia/EP/UploadDocumenti/26052001/_010.pdf>. Об обширных трудах данного персонажа: C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, VIII, Bruxelles-Paris, 1899 [= Louvain 1960], coll. 1381–1435; E. ROSA, *La vita e le opere di Francesco Antonio Zaccaria*, «La civiltà cattolica», 81 /1 (1930), pp. 338–351; ID., *Tre gesuiti successori del Muratori nella Biblioteca estense di Modena. Con documenti inediti*, in «La civiltà cattolica», 89/II (1938), pp. 225–236; U. VALENTE, *Un campione del giornalismo settecentesco. Anton Francesco Zaccaria*, in «Rivista letteraria», 10 (1938), pp. 48–62; C. GARIBOTTO, *Giornali e giornalisti del Settecento*, in «Atti e memorie dell'Accademia di agricoltura scienze e lettere», 127 (1950–51), pp. 215–220; G. RECUPERATI, *Politica cultura e religione nei giornali italiani del '700*, in *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, a cura di M. ROSA, Roma, 1981 (Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 33), pp. 49–76. Дзаккариа, занимавший в Модене пост директора Библиотеки Эсте, был также организатором печати; так, в 1761 г. он осуществил приезд в город венецианского типографа, сторонника иезуитов Антонио Дзатту. См.: MONTECCHI, *Itinerari bibliografici*, p. 46.

⁴⁰ A. PRANDI, *La storiografia ecclesiastica in Italia nell'età del Querini*, в: *Cultura religione e politica nell'età di Angelo Maria Querini*, Atti del convegno di studi, Venezia – Brescia, 2–5 dicembre 1980, cur. G. BENZONI e M. PEGRARI, Brescia, 1982, pp. 191–207.

⁴¹ См. *Catalogo delle opere dell'Eminentissimo e reverendissimo signore cardinale quercini uscite alla luce quasi tutte da' torchi di me Gian-Maria Rizzardi, stampatore in Brescia*, s.n.t. – это своего рода манифест его деятельности, поддержанной брешинским епископом: MONTECCHI, *Itinerari bibliografici*, pp. 48–51.

⁴² G. ZIVELONGHI, *Un dono prezioso di Scipione Maffei alla Biblioteca Capitolare*, in L. LOATELLI, *Gli uomini illustri di Plutarco nelle miniature del compendio di Pier Candido Decembrio. Codice CCXXXIX della Biblioteca Capitolare*, Verona, 2002, p. 21.

⁴³ S. MAFFEI, *Verona illustrata*, Verona, 1732 [= Bologna 1979], об этом издании: G. SILVESTRI, *Scipione Maffei europeo del Settecento*, Verona, 1968, pp. 109–126; F. WAQUET, *Il pubblico*

del libro erudito: i sottoscrittori del Museum Veronese di Scipione Maffei (1749), in «Rivista storica italiana», 93 (1981), pp. 36–48. О личности Маффеи, несколько высокомерной в научном плане, см.: А. МОМИГЛИАНО, *Gli studi classici di Scipione Maffei*, in «Giornale storico della letteratura italiana», 133 (1956), pp. 363–383 [= ID., *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma, 1960, pp. 256–271]; С. ГОДИ, *Neutralità armata: i rapporti tra Scipione Maffei e A. M. Querini*, in «Italia medioevale e umanistica», 3 (1960), pp. 353–387; *Nuovi studi maffeiiani*. Atti del Convegno Scipione Maffei e il Museo Maffeiiano, Verona, 18–19 novembre 1983, Verona, 1985; G.P. MARCHI, *Un italiano in Europa. Scipione Maffei tra passione antiquaria e impegno civile*, Verona, 1992; *Scipione Maffei nell'Europa del Settecento*. Atti del Convegno (Verona, 23–25 settembre 1996), a cura di G.P. ROMAGNANI, Verona, 1998; особенно G.P. ROMAGNANI, *Il «tiranno delle lettere». Scipione Maffei nel giudizio dei contemporanei*, in *Scipione Maffei nell'Europa del Settecento*, pp. 259–293; IDEM, *Maffei, Scipione*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXVII, Roma, 2006, pp. 265–263.

⁴⁴ G. GASPERONI, *Scipione Maffei e Verona Settecentesca*, Verona, 1956, p. 158; ZIVELONGHI, *Un dono prezioso*, p. 22.

⁴⁵ GASPERONI, *Scipione Maffei, Appendice*, pp. 424–425; BERTELLI, *Erudizione e storia*, pp. 304–308.

⁴⁶ L.A. MURATORI, *Rerum Italicarum Scriptores*, II, 2, Mediolani, 1726, coll. 685–692; BERTELLI, *Erudizione e storia*, pp. 269, 310–312; M. ZORZATO, *Campagnola, Bartolomeo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XVII, Roma, 1974, pp. 311–312; *I manoscritti della Biblioteca Capitolare di Verona*. Catalogo descrittivo redatto da don Antonio Spagnolo, a cura di S. MARCHI, Verona, 1996, pp. 163–167.

⁴⁷ E. RAIMONDI, *La formazione culturale del Muratori: il magistero del Bacchini*, in *L.A. Muratori e la cultura contemporanea*. Atti del Convegno Internazionale di Studi Muratoriani, Modena, 1972, Firenze, 1975 (Biblioteca dell'Edizione Nazionale del Carteggio di L.A. Muratori, 1), pp. 4–9; BERTELLI, *Erudizione e storia*, p. 57. Об этой фигуре: G. GASPERONI, *Don Benedetto Bacchini nella storia della cultura e dell'erudizione critica*, «Benedictina», 11 (1957), pp. 57–96, 275–316; P. GOLINELLI, *Scipione Maffei e il mondo benedettino: Mabillon, Bacchini e dintorni*, in *Scipione Maffei nell'Europa*, pp. 427–452. Остается рукописным составленный им лично объемный реестр, озаглавленный *Cartulario del Monastero della Pomposa colla Cronologia dei Papi, Re, Imperatori ed Abbati dal X sec. a tutto il XIV*, Milano, Biblioteca Braidense, Morbio 29; D. BALBONI, *Il fondo pomposiano nell'Archivio dei residui ecclesiastici*, in «Benedictina», 8 (1954), pp. 289–300.

⁴⁸ См. J. MABILLON, *Museum Italicum*, I, Lutetiae-Parisiorum, 1687, pp. 208–210. Об этом журнале см.: М. МАМИАНИ, *Giornale de' Letterati (Parma, 1686–1690; Modena, 1692–1697)*, in *La biblioteca periodica. Repertorio dei giornali letterari del Sei-Settecento in Emilia e in Romagna*, I: 1668–1726, a cura di M. CAPPUCCI, R. CREMANTE e G. GRONDA, Bologna, 1985, pp. 45–248.

⁴⁹ BERTELLI, *Erudizione e storia*, pp. 258–259, со ссылкой на «Giornale de' Letterati d'Italia», XI (1712), Art. XV, pp. 391–392. Этот журнал регулярно выходил в Венеции в течение четырнадцати лет с 1710 по 1724 г., а затем – с большими перерывами вплоть до 1740 г. В его подготовке в 1708–1709 гг. участвовал Антонио Валлиснери. О появлении журнала см.: D. GENERALI, *Il giornale de' letterati d'Italia e la cultura veneta del primo Settecento*, Milano, 1984.

⁵⁰ E. RAIMONDI, *I padri Maurini e l'opera del Muratori*, in «Giornale Storico della Letteratura italiana», 128/354 (1951), p. 433.

⁵¹ А. МОМИГЛИАНО, *Bacchini, Benedetto*, в: *Dizionario Biografico degli Italiani*, V, Roma 1963, pp. 25–26. Издание *Liber pontificalis ecclesie Ravennatis*, обусловившее эклезиологическую полемику, преданную огласке в С. ОУДИН, *De scriptoribus Ecclesiae antiquis*, II, Lipsiae 1722, pp. 156–167, стало образцом для публикации сложного текста, перепечатанного Муратори, *Rerum Italicarum Scriptores*, II/1, Mediolani, 1723, pp. 3–187, с комментарием, использованном также для издания AGNELLI QUI ET ANDREAS *Liber pontificalis Ecclesiae Ravennatis*, ed. O. HOLDER-EGGER, in *MGH, Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI–IX*, Hannoverae, 1878 [= 1988], pp. 263–391. Бьянкини выделяется также своим астрономическим образованием и контактами с лютеранином Лейбницем по проблеме хронологической реформы юлианского календаря: *Unità del sapere, molteplicità dei saperi: Francesco Bianchini (1662–1729), tra natura, storia e religione*, a cura di L. CIANCIO e G.P. ROMAGNANI, Verona, 2010.

⁵² L.A. MURATORI, *Epistolario*, a cura di M. CAMPORI, V, Modena, 1903, p. 2137 n. 1999; GOLINELLI, *Scipione Maffei*, p. 429.

⁵³ Об этом письме: А. ANDREOLLI, *L'Autobiografia del Muratori*, in *Miscellanea di studi muratoriani*. Atti e memorie del Convegno di studi storici in onore di L. A. Muratori, Milano, 1951, pp. 57–82; А. ВАТТИСТИНИ, *Il «gran profitto» delle «verità dissotterrate»*. *Le ragioni di Muratori autobiografo*, в: *Il soggetto e la storia. Biografia e autobiografia in L. A. Muratori*. Atti della II giornata di studi muratoriani (Vignola, 23 ottobre 1993), Firenze, 1994 (Biblioteca dell'Edizione Nazionale del carteggio di L. A. Muratori, 9), pp. 1–23. Об интересе Муратори к биографиям его современников: А. BURLINI CALAPAJ, *Dalla biografia del Segneri alla biografia del Giacobini: un percorso spirituale*; М. САПУЦЦИ, *Biografie lombarde*; F. MARRI, *Autografi muratoriani poco noti della vita e delle opere poetiche di Carlo Maria Maggi*, in *Il soggetto e la storia*, pp. 25–113, 115–130, 131–142.

⁵⁴ МОМИГЛИАНО, *Bacchini*, p. 25; BERTELLI, *Erudizione e storia*, p. 16 nota 20.

⁵⁵ «Giornale de' Letterati», 9 (1692), pp. 319–332; BERTELLI, *Erudizione e storia*, pp. 18–21; RAIMONDI, *La formazione culturale*, pp. 9–10.

⁵⁶ RAIMONDI, *La formazione culturale*, pp. 10–15.

⁵⁷ BERTELLI, *Erudizione e storia*, pp. 22–24; RAIMONDI, *La formazione culturale*, pp. 15–17. О литературной деятельности Орси, желчный характер которого упоминает Муратори: С. VIOLA, *Tradizioni letterarie a confronto. Italia e Francia nella polemica Orsi-Bouhours*, Verona, 2001, pp. 137–184.

⁵⁸ RAIMONDI, *La formazione culturale*, p. 17.

⁵⁹ BERTELLI, *Erudizione e storia*, pp. 70–71; см. также Р. ТОМЕА, *Tradizione apostolica e coscienza cittadina a Milano nel medioevo. La leggenda di s. Barnaba*, Milano, 1993 (Bibliotheca erudita. Studi e documenti di storia e filologia, 39), pp. 205–207.

⁶⁰ А. САЦЦИАТОРЕ, *Commentariolus de Dei benedictione; Observationes de hymni «Te Deum laudamus» auctoribus, et de cantu a d. Ambrosio in Mediolanensem Ecclesiam inducto*, Mediolani, 1695; ИДЕМ, *De Metropoli Mediolanensi dissertatio*, Mediolani, 1699, текст посвящен Муратори: BERTELLI, *Erudizione e storia*, p. 30; А. ПЕТРУЦЦИ, *Cacciatore, Alessandro*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XVI, Roma, 1973, pp. 9–10; ТОМЕА, *Tradizione apostolica*, pp. 216–218.

⁶¹ Об издании *De situ*: L.A. FERRAI, *Il De situ urbis Mediolanensis*, in «Bullettino dell'Istituto Storico italiano», 11 (1892), pp. 99–160; BERTELLI, *Erudizione e storia*, pp. 31–33; ТОМЕА, *Tradizione apostolica*, pp. 19–33. О роли *Rerum Italicarum Scriptores* см.: BERTELLI, *Erudizione e storia*, pp. 259–361.

⁶² BERTELLI, *Erudizione e storia*, pp. 25–28, 35–44, где p. 57 nota 59 воспроизводит жесткую критику ошибок осуществленного Муратори издания рождественских песен Паулина Ноланского, которая высказана в работе Е. СНАТЕЛАЙН, *Notice sur les manuscrits de poésie de Paulin de Nole*, Paris, 1880, pp. 25–30.

⁶³ Il problema della pratiche pie rispetto ai dogmi di fede e alla coscienza individuale, sviluppato nel 1747 nel trattato *Della regolata divozion de' cristiani*, è anticipato in una lettera a Paolo Segneri del 1712 del 18 giugno: P. STELLA, *Preludi culturali e pastorali della «Regolata divozion de' Cristiani»*, in *L.A. Muratori e la cultura contemporanea*, pp. 241–270, особенно p. 241.

⁶⁴ BERTELLI, *Erudizione e storia*, pp. 44–46.

⁶⁵ Ibid, pp. 46–47.

⁶⁶ Ibid, pp. 88–99; RAIMONDI, *La formazione culturale*, pp. 19–20; A. COTTIGNOLI, *Alla luce del vero. Studi sul Muratori storico*, Bologna, 1994 (Lexis, 1. Biblioteca di scienze umane, 1), pp. 69–70.

⁶⁷ О восприятии Муратори Средних веков и о композиции *Antiquitates*: BERTELLI, *Erudizione e storia*, pp. 362–419; G. ТАВАССО, *Muratori medievista* e G. FASOLI, *Vitalità delle Antiquitates*, in *Ludovico Antonio Muratori storiografo. Atti del Convegno internazionale di studi muratoriani*, Modena, 1972, Firenze, 1975, pp. 3–20, 21–39.

⁶⁸ COTTIGNOLI, *Alla luce*, pp. 65–96. Основанию Дворцового общества посвящено ценное исследование, которое предшествует публикации *Писем Муратори*: L. VISCHI, *La Società Palatina di Milano. Studio storico*, Milano, 1880; далее, Т. SORBELLI, *Rerum Italicarum Scriptores impresa industriale*, in *Miscellanea in onore di Roberto Cessi*, Roma, 1958, pp. 379–411; С. CREMONINI, *L.A. Muratori e la Società Palatina. Considerazioni su cultura e Politica a Milano tra Sei e Settecento*, in *Politica, vita religiosa, carità. Milano nel primo Settecento*, a cura di M. BONA CASTELLOTTI, E. BRESSAN, P. VISMARA, Milano, 1997, pp. 185–212.

⁶⁹ А. ANDREOLI, *Nascita dei «Rerum italicarum scriptores»*, in IDEM, *Nel mondo di Lodovico Antonio Muratori*, Bologna, 1972, pp. 247–248; COTTIGNOLI, *Alla luce*, pp. 72, 85–86, 89–91. Фигура Бурмана представлена в работах: ТН. ДОККУМ, *Burman (Pieter)* (1), in *Nieuw nederlandsch biografisch woordenboek*, IV, Leiden, 1918, coll. 354–358; М. МАРКОФФ, *Pieter Burman: his Influence on Scholarship, Bibliography, and the Literary World*, Chapel Hill, 1977.

⁷⁰ BERTELLI, *Erudizione e storia*, pp. 420–467.

⁷¹ Исчерпывающей остается статья С. DE MICHELIS, *Calogera, Angelo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XVI, Roma, 1973, pp. 790–793; U. BELLOCCHI, С. MANSUINO, *Storia del giornalismo italiano. Repertorio bio-bibliografico*, I, Bologna, 1974, pp. 6, 23, 27.

⁷² МОНТЕСЧИ, *Itinerari bibliografici*, p. 45.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Предисловие</i>	5
<i>Александр Посацкий, СИ. Идеиные основания религиозного образования в XVIII веке</i>	11
<i>О.Е. Кошелева. Традиции и новации: православная компонента в светской воспитательной и учебной литературе в России XVIII века</i>	19
<i>А.А. Ларионов (иеродиакон Родион). Московская Славяно-греко-латинская академия в контексте европейской университетской идеи в XVIII веке</i>	33
<i>В.А. Амельченков (иеромонах Серафим). Богословское образование в западной части России в XVIII веке: Смоленская духовная семинария</i>	47
<i>М.А. Петрова. Общество благородных девиц и народные училища: к проблеме адаптации немецкого образовательного опыта в екатерининской России</i>	59
<i>М.А. Корзо. Популярный школьный катехизис XVIII века: пример России и Речи Посполитой</i>	78
<i>Анна Круликовска, Беата Топий-Стемпинска. Религиозное образование в программах первого польского министерства образования – Комиссии национального просвещения</i>	93
<i>о. Людвик Гжебень СИ. Школы иезуитов в Польше и Белоруссии во второй половине XVIII века</i>	108
<i>Владимир Лявишук. Марианская содалия иезуитского коллегияума в Гродно (1630–1773): опыт реконструкции деятельности</i>	133
<i>Уго Довере. Подготовка духовенства в европейских семинариях XVIII века</i>	161
<i>Борис Ногес. Религиозное образование во Франции в XVIII веке</i>	183
<i>А.А. Пименова. Проблема религиозного воспитания во французских проектах образовательных реформ второй половины XVIII века</i>	206
<i>Маурицио Пизери. Религия в начальных школах от Австрии до Ломбардии: школьная реформа Игнаца Фельбигера</i>	222
<i>Симона Негруццо. Преподавание после иезуитов</i>	249
<i>Симона Гавинелли. От болландистов до Муратори: история как евангелизация</i>	263

INDICE

<i>Prefazione</i>	5
<i>Aleksander Posacki SJ</i> . Idee fondamentali per l'educazione religiosa del XVIII secolo (Ideowe podstawy dla edukacji religijnej XVIII wieku)	11
<i>O. E. Kosheleva</i> . Tradizione e innovazione: la componente ortodossa nella letteratura laica, educativa e formativa nella Russia del XVIII secolo	19
<i>A. A. Larionov (ierodiacono Rodion)</i> . L'Accademia slavo-greco-latina di Mosca nel contesto universitario europeo del XVIII secolo	33
<i>V. L. Amel'chenkov (ieromonaco Serafim)</i> . La formazione teologica nella Russia occidentale del XVIII secolo: il Seminario diocesano di Smolensk	47
<i>M. A. Petrova</i> . Società dei ragazze nobili e le scuole popolari: verso il problema dell' adattamento dell' esperienza tedesca educativa nella Russia di Caterina II	59
<i>M. A. Korzo</i> . Il catechismo popolare della scuola del XVIII secolo: l'esempio di Russia e di Respublica [Stato Polacco]	78
<i>Anna Królikowska, Beata Topij-Stempińska</i> . L'educazione religiosa nei programmi della Commissione dell'Educazione Nazionale, primo ministero dell'educazione polacco (Edukacja religijna w programach Komisji Edukacji Narodowej – pierwszego polskiego ministerstwa edukacji)	93
<i>Ludwik Grzebień SJ</i> . Le scuole dei gesuiti in Polonia e nella Russia Bianca nella seconda metà del XVIII secolo (Szkoly jezuitckie w Polsce i na Bialorusi w drugiej polowie XVIII wieku)	108
<i>Vladimir Liavshuk</i> . La Congregazione Mariana del collegio dei gesuiti a Grodno (1630-1773). Tentativo di ricostruzione dell'attività.....	133
<i>Ugo Dovere</i> . La formazione del clero nei seminari europei del Settecento.....	161
<i>Boris Noguès</i> . La formazione religiosa in Francia nel XVIII secolo (La formation religieuse en France au XVIII ^e siècle).....	183
<i>L. A. Pimenova</i> . Il problema dell'educazione religiosa nei progetti francesi per le riforme educative nella seconda metà del XVIII secolo.....	206
<i>Maurizio Piseri</i> . La religione nelle scuole primarie tra Lombardia e Austria: la riforma scolastica di Ignaz Felbiger.....	222
<i>Simona Negruzzo</i> . L'insegnamento dopo i Gesuiti	249
<i>Simona Gavinelli</i> . Dai Bollandisti a Muratori: la storia come evangelizzazione	263

СПИСОК АВТОРОВ

Амельченков Владимир Леонидович (иеромонах Серафим), иеромонах, кандидат богословия, кандидат исторических наук, секретарь Смоленской архиепархии (Смоленск)

Гавинелли Симона, профессор латинской палеографии в Католическом университете «Sacro Cuore», Брешиа

Гжебень Людвик S.J., профессор, Академия «Ignatianum» (Краков)

Довере Уго, профессор истории Церкви на теологическом факультете Южной Италии (Неаполь)

Корзо Маргарита Анатольевна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института философии Российской академии наук (Москва).

Кошелева Ольга Евгеньевна, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института всеобщей истории Российской академии наук (Москва).

Круликовска Анна, профессор педагогики, директор Института наук о воспитании Академии «Ignatianum» в Кракове.

Ларионов Алексей Александрович (иеродиакон Родион), кандидат богословия, Московская православная духовная академия (Сергиев Посад)

Лявишук Владимир, старший преподаватель Гродненского государственного университета имени Янки Купалы.

Негруццо Симона, профессор новой истории, Католический университет Святейшего Сердца Иисуса (Брешиа)

Ногес Борис, доктор, Лаборатория исторических исследований региона Рона-Альпы – Высшая нормальная школа г. Лиона / Французский институт образования (LARHRA- ENS Lyon/IFÉ)

Петрова Мария Александровна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории Российской академии наук (Москва).

Пизери Маурицио, профессор истории педагогики Университета Валле д'Аоста (Италия).

Пименова Людмила Александровна, кандидат исторических наук, доцент Московского государственного университета им. М.В.Ломоносова.

Посацкий Александр, SJ, профессор теологии, Академия «Ignatianum» (Краков)

Топий-Стемпинска Беата, профессор педагогики, Директор Института наук о воспитании Академии «Ignatianum» в Кракове.

LISTA DEI AUTORI

Amel'chenkov Vladimir Leonidovich (ieromonaco Serafim), ieromonaco, dottore in Teologia e in Storia, segretario della Arcidiocesi di Smolensk (Smolensk)

Gavinelli Simona, professore di Paleografia latina presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore (Brescia)

Grzebień Ludwik S.J., professore presso l'Accademia *Ignatianum* (Cracovia).

Dovere Ugo, professore di Storia della Chiesa presso la Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (Napoli)

Korzo Margarita Anatol'evna, dottore in Storia, ricercatore maggiore dell'Istituto di Filosofia dell'Accademia Russa delle Scienze (Mosca)

Kosheleva Ol'ga Evgen'evna, dottore in Storia, ricercatore principale dell'Istituto di Storia Universale dell'Accademia Russa delle Scienze (Mosca)

Królikowska Anna, dottore in pedagogia, Istituto di Scienze Pedagogiche dell'Accademia *Ignatianum* (Cracovia)

Larionov Aleksey Aleksandrovich (ierodiacono Rodion), dottore in Teologia, membro dell'Accademia Spirituale Ortodossa di Mosca (Sergiev Posad)

Liavshuk Vladimir, professore presso l'Università Statale di Grodno di Janka Kupala

Negruzzo Simona, professore di Storia moderna presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore (Brescia)

Noguès Boris, ricercatore del Laboratorio di ricerche storiche della regione Rhône-Alpe – Scuola superiore normale di Lione / Istituto di educazione francese (LARHRA-ENS Lyon/IFÉ)

Petrova Marija Aleksandrovna, dottore in Storia, ricercatore maggiore dell'Istituto di Storia Universale dell'Accademia Russa delle Scienze (Mosca)

Piseri Maurizio, professore di Storia della pedagogia presso l'Università della Valle d'Aosta (Aosta)

Pimenova Liudmila Aleksandrovna, dottore in Storia, professore presso l'Università Statale di Mosca M.V. Lomonosov

Posacki Aleksander, SJ, dottore in teologia, membro dell'Accademia *Ignatianum* (Cracovia)

Topij-Stempińska Beata, dottore in pedagogia, direttrice dell'Istituto di Scienze Pedagogiche dell'Accademia *Ignatianum* (Cracovia)

Научное издание

**Религиозное образование
в России и Европе в XVIII в.**

Сборник статей

Директор издательства *Р. В. Светлов*

Выпускающий редактор *А. А. Галат*

Верстка *Е.Г. Фортиной*

Художник *О. Д. Курта*

Издательство Русской христианской гуманитарной академии

191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15

Тел.: (812) 310-79-29; факс: (812) 571-30-75

E-mail: rhgapublisher@gmail.com

<http://rhga.ru>

Подписано в печать с готового оригинал-макета 19.11.12

Формат 60 × 84 1/16. Бум. офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 18,25. Тираж 500 экз. Заказ № 699.

Отпечатано в типографии «Литография»

191119 Санкт-Петербург, ул. Днепропетровская, д. 8