

РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ  
В РОССИИ И ЕВРОПЕ

Istituto di storia universale dell' Accademia Russa delle scienze  
Istituto storico della Compagnia di Gesù  
Accademia Ortodossa Spirituale di Mosca  
Istituto di filosofia, teologia e storia di San Tommaso  
Accademia Russa cristiana umanistica

---

**L'EDUCAZIONE RELIGIOSA  
IN RUSSIA E EUROPA  
ALLA FINE DEL XVIII – INIZIO DEL XIX SECOLO**

**A cura di E.Tokareva e M.Inglot**

**Casa editrice dell' Accademia Russa cristiana  
umanistica  
San-Pietroburgo  
2009**

Институт всеобщей истории РАН  
Институт истории Общества Иисуса  
Московская Православная Духовная Академия  
Институт философии, теологии и истории св. Фомы  
Русская христианская гуманитарная академия

---

**РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ  
В РОССИИ И ЕВРОПЕ  
В КОНЦЕ XVIII – НАЧАЛЕ XIX В.**

**Под ред. Е. Токаревой, М. Инглота**

**Издательство Русской христианской  
гуманитарной академии**

**Санкт-Петербург  
2009**

УДК 37.01  
ББК 63.3  
Р31

**РЕДКОЛЛЕГИЯ:**

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

*Утверждено к печати  
Институтом всеобщей истории РАН*

**Рецензенты:**

докт. ист. наук *С.Я. Карп*  
(Институт всеобщей истории РАН),  
докт. пед. наук *Ф.Н. Козырев*  
(Русская христианская гуманитарная академия)

**Р31 Религиозное образование в России и Европе в конце XVIII – начале XIX в. – СПб: Изд-во Русской христианск. гуманитарн. академии, 2009. – 314 с.**

ISBN 978-5-88812-394-2

Сборник статей посвящен проблемам истории религиозного, прежде всего – христианского, церковного образования в России и Европе на рубеже XVIII–XIX вв. Это переломная эпоха для истории континента и христианской цивилизации, когда абсолютистские монархии, а затем и революционные правительства, вооруженные идеями Просвещения, вторгались в самую сердцевину религиозного образования. Однако само оно, переосмысляя свои принципы, продолжало служить Церкви и ее пастве. Книга адресована специалистам и всем, интересующимся историей религиозного образования в Европе.

**ББК 63.3**

ISBN 978-5-88812-394-2

© Коллектив авторов, 2009  
© Ин-т всеобщей истории РАН, 2009  
© Изд-во РХГА, 2009

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Шмонин Д.В.</i> Схоластика и педагогика. Об иезуитской модели образования и некоторых причинах ее успешности в XVI-XVII вв. ....	7
<i>Негруццо Симона.</i> «План учебных занятий» ( <i>Ratio studiorum</i> ) в период между упразднением и восстановлением Общества Иисуса .....	21
<i>Инглот Марек, S.J.</i> Коллегии иезуитов в Российской империи (1772-1820). Введение в тему .....	41
<i>Корзо М.А.</i> Религиозно-нравственное образование сквозь призму элементарного учебника XVIII в.: пример России и Речи Посполитой.....	49
<i>Нелидов Филипп.</i> Религиозное образование во Франции в XVIII в.: важнейшая роль иезуитов .....	59
<i>Микрут Ян.</i> Воспитательная и религиозная политика императрицы Марии Терезии. Аббат Иоганн Игнац Фельбигер (1724–1788) и его школьная реформа .....	73
<i>Петрова М.А.</i> Йозефинизм и проблемы религиозного образования в Австрийской монархии (последняя четверть XVIII в.) .....	95
<i>Намазова А.С.</i> Религиозное образование в Австрийских Нидерландах ..	117
<i>Суториус К.В.</i> Богословие в Киево-Могилянской академии в 1751–1763 гг. ....	127
<i>Куценко Н.А.</i> Духовное образование в России в XVIII в. и новые веяния XIX в. ....	203
<i>Сухова Н.Ю.</i> Реформа духовной школы в России. 1808–1814 гг. ....	210
<i>Виаен Винсент.</i> Иезуитские колледжи в Северной Франции и в Бельгии в первой половине XIX в. ....	227
<i>Рашкова Р.Т.</i> Регламент и образовательные программы школах Общества Иисуса в Санкт-Петербурге (1800–1816 гг.) .....	244
<i>Швец Н.П.</i> Традиции преподавания классической филологии в Львовском иезуитском коллегииуме.....	256
<i>Цимбаева Е.Н.</i> Особенности православного религиозного образования дворян как причина переходов в католицизм в России первой половины XIX в. ....	278
<i>Парсамов В.С.</i> К проблеме религиозного самообразования в России начала XIX в.: случай С.П. Свечиной .....	294
<i>Список авторов</i> .....	312

## SOMMARIO

<b><i>Shmonin Dmitry V.</i></b> Scolasticismo e pedagogia. Sul modello gesuitico dell'educazione e alcune ragioni del suo successo in Cinque e Settecento .....	7
<b><i>Negruzzo Simona.</i></b> La Ratio studiorum tra soppressioni e rinascite .....	21
<b><i>Inglot Marek, S.J.</i></b> I collegi dei gesuiti nell'Impero Russo (1772-1820). Introduzione alla tematica .....	41
<b><i>Korso Margarita A.</i></b> L'educazione religioso-morale tra il prisma del manuale elementare del XVIII sec.: il caso di Russia e Res Publica Polonese (Rzecz Pospolita) .....	49
<b><i>Nelidoff Philippe.</i></b> L'enseignement religieux en France au XVIIIe siècle: le rôle essentiel des Jésuites .....	59
<b><i>Mikrut Jan.</i></b> L'educazione religiosa in Austria e la riforma del sistema di educazione nel regno di imperatrice Maria Theresia. Johann Felbiger e il suo merito nella riforma del sistema di educazione .....	73
<b><i>Petrova Maria A.</i></b> Giuseppinismo e i problemi dell'educazione religiosa nella Monarchia Austriaca all'ultimo quarto del XVIII sec.....	95
<b><i>Namasova Alla S.</i></b> L'educazione religiosa nei Paesi Bassi Austriaci (1780-1795).....	117
<b><i>Sutorius Konstantin.</i></b> L'insegnamento della teologia in Russia alla seconda metà del XVIII sec.....	127
<b><i>Kuzenko Natalija A.</i></b> L'educazione religiosa in Russia nel XVIII sec. e le nuove correnti del XIX sec. ....	203
<b><i>Suhova Natalija J.</i></b> La riforma della scuola ecclesiastica in Russia. 1808-1814.....	210
<b><i>Viaene Vincent.</i></b> Les collèges jésuites en France du Nord et en Belgique dans la première moitié du XIXe siècle.....	227
<b><i>Rashkova Raisa T.</i></b> Il regolamento e i programmi educativi nei collegi della Compagnia di Gesù in San Pietroburgo (1800-1816) .....	244
<b><i>Shvez Natalia P.</i></b> Le tradizioni del insegnamento della filologia classica nel Collegio gesuitico di Lviv .....	256
<b><i>Tsimbaeva Ekaterina N.</i></b> Le particolarità dell'educazione ortodossa religiosa come la ragione di conversioni al cattolicesimo in Russia alla prima metà del XIX sec. ....	278
<b><i>Parsamov Vadim S.</i></b> Sul problema dell'istruzione autodidattica religiosa in Russia all'inizio del XIX sec.: il caso di S.P. Svecina.....	294
<b><i>Indice dei autori</i></b> .....	313

В XVI в., когда универсальное теологическое мировоззрение средневекового типа, безраздельно господствовавшее в Западной Европе в течение столетий, постепенно сменялось новым, буржуазным, заметно возросла потребность в активных, предприимчивых и свободно мыслящих индивидах, «социальных атомах» новоевропейского общества. Одной из важных составляющих процесса смены мировоззренческих парадигм было движение Реформации, расколовшее западнохристианский мир и заставившее две части еще недавно единой Церкви бороться друг с другом. Внутри католицизма вектор обновления был задан Тридентским собором (1545–1563), в ходе которого к 1560 г. оформилась альтернативная протестантской Реформации реформа Церкви. И хотя работа собора побудила к действию весьма различные движения и силы, именно интеллектуальная деятельность основанного Игнатием Лойолой (1534) и утвержденного буллой «*Regimina militandis ecclesiae*» папы Павла III (1540) Общества Иисуса в богословско-философских и морально-правовых вопросах оказалась наиболее эффективной для разработки теории и практики Контрреформации. Успешность деятельности иезуитов выдвинула орден на ключевые позиции, превратив его в организацию с разносторонними интересами и задачами, подчиненными единой цели – укреплению власти папы в Церкви и власти Церкви в мире «к вящей славе Божьей».

---

\* Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 08-03-00636а.

В статье используются некоторые материалы и выводы исследований, которые выполнялись ранее, в том числе совместно с Л.В.Цыпиной в рамках проекта, поддержанного РГНФ в 2003-2004 гг.: Шмонин Д.В. «*Ratio studiorum*» и парадоксы иезуитского образования // Записки Горного института. Т. 152. СПб, 2002. С. 266-268; Цыпина Л.В., Шмонин Д.В. Образовательная модель ордена иезуитов и становление педагогической культуры Нового времени // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2005. Т.6. С. 261–276; Цыпина Л.В. Из истории образования Нового времени: философия в университетах ордена иезуитов // Записки Горного института. Т. 163. СПб, 2005. С.101-104.

Становление Общества не только как ведущей силы Контрреформации, но и как мощного интеллектуального центра, оказавшего определяющее влияние на возрождение схоластической мысли<sup>1</sup>, произошло в том числе и потому, что орден сумел выстроить собственную систему образования. Из имевших место во второй половине XVI в. трех основных моделей образования – гуманистической, реформационной и контрреформационной – единственной моделью, оказавшейся способной к осуществлению школьно-университетской реформы, адекватной меняющейся эпохе, оказалась последняя, разработанная орденом иезуитов. Именно иезуиты смогли найти баланс между консерватизмом педагогической традиции, обеспечивающей фундаментальность и качество образования, и собственным инновационным потенциалом, позволившим обеспечить адаптацию средневековых канонов к новым историческим условиям и прагматическим задачам образования и воспитания. Им удалось учесть в своей системе противоречивые унаследованные эпохи: средневековые университетские традиции, гуманистические мотивы Ренессанса, идеологию католической Контрреформации и дух нарождающегося капитализма. Система образования, выстроенная по иезуитской модели, оказалась настолько успешной, что не только решила «проблему квалифицированных кадров» в Обществе и Католической церкви в целом, но распространилась в XVII–XVIII в. католических и протестантских странах, а также далеко вышла за пределы Западной Европы<sup>2</sup>.

Обратимся к предпосылкам превращения Общества Иисуса в педагогический орден, обладающий не только моделью и тщательно разработанной системой, но и целой сетью учебных заведений различных типов и уровней, а затем рассмотрим цель, содержание и методы иезуитского образования.

Жесткий организационный «каркас» Общества Иисуса, четко прописанный порядок взаимоотношений между его членами не раз давали основания для сравнения ордена с механизмом, «законченным с самого начала и во всех деталях»<sup>3</sup>. «Всякое общество – организм, поскольку

---

<sup>1</sup> О второй схоластике см.: Шмонин Д.В. В тени Ренессанса. Вторая схоластика в Испании. СПб., 2006.

<sup>2</sup> Инглот М. (S.J.) Общество Иисуса в Российской империи (1772-1820 гг.) и его роль в повсеместном восстановлении Ордена во всем мире. М., 2004; Россия и иезуиты. 1772-1820. М., 2006.

<sup>3</sup> Бицилли П.М. Игнатий Лойола и Дон Кихот // Бицилли П.М. Место Ренессанса в истории культуры. СПб., 1996. С. 204.



ку оно живет, растет и обновляется и испытывает внутри себя постоянные конфликты, вытекающие из вечного несовпадения общих и личных целей. Иезуитский орден не знает ничего подобного, ибо в нем нет того, из чего слагается жизнь всякого общества – сотрудничества и соревнования личностей. Нет – потому, что личное умерщвлено без остатка»<sup>1</sup>. Это воспитанное умерщвление личного, внутреннего стало существенной чертой иезуитов; оно делало их готовыми к активной деятельности в миру, будь то преподавание, служба при дворе, миссионерство (вплоть до Китая или Московии), идеологическая борьба с еретиками и схизматиками в европейских странах.

Освобождение от ряда монашеских обязанностей, право носить светскую одежду, жить вне монастырей и владеть недвижимым имуществом компенсировались суровостью требований, предъявляемых к поведению иезуитов в миру. Их основным инструментом становились фундаментальные знания и умение их передавать. Поэтому задача светского и духовного обучения молодежи стала одной из важнейших в жизнедеятельности Общества Иисуса, а ее успех позволил иезуитам распространить свою педагогическую деятельность за пределы ордена и впоследствии сделаться школьным орденом по преимуществу.

В системе образования и воспитания иезуитам удалось органично связать систему вертикального подчинения, при котором воспитанник был как бы растворен в общем, нивелирован, с творческой системой горизонтальных связей, где в атмосфере состязательности обнаруживалось и поддерживалось учителями индивидуальное начало каждого. Эту специфическую модель, дающую конкурентоспособную, соответствующую требованиям времени образованность, и сформировавшую сообщество крепко связанных между собой общими идеями и ценностями индивидов, способных принимать самостоятельные решения, Общество Иисуса разработало и научилось успешно применять в течение первых 50 лет своей деятельности.

О том, как складывалась эта модель, свидетельствуют собранные во 2-м и 5-м томах фундаментального издания «*Monumenta Germaniae Paedagogica*»<sup>2</sup> документы 1541–1599 гг. Среди них дарованные папами Павлом III (1534–1549) и Пием V (1566–1572) привилегии в деле организации и содержания школ, присвоения ученых степеней, владения

---

<sup>1</sup> *Он же*. Игнатий Лойола и Дон Кихот. С. 204–205.

<sup>2</sup> *Monumenta Germaniae Paedagogica. Schulordnungen, Schulbücher und pädagogische Miscellaneen aus den Landen deutscher Zunge*. Berlin: A.Hofmann & Comp., 1887. Bd. II, V.

имуществом и строениями, принадлежащими ордену. Там же 4-я часть написанных Игнатием «Конституций», где в 17-ти главах описывается содержание образования («доктрина, которую следует изучать схоластикам Общества», «способ, благодаря которому схоластики достигают успехов в изучаемых предметах», «книги, которые следует читать» и т.д.), а также порядок обучения и воспитания учащихся на различных уровнях (принципы руководства коллегиями, управления факультетами, специфика «допущенных в Общество университетов», инструкции для учителей и профессоров, правила нравственного поведения и др.). К ним примыкают декреты генеральных конгрегаций ордена по вопросам образования и воспитания, перечни обязанностей некоторых лиц административно-управленческого персонала, в том числе провинциалов и ректоров иезуитских учебных заведений, рекомендации по составлению планов занятий и нормативные документы учебных заведений разного уровня. Основным корпус педагогических правил, явившийся плодом работы нескольких комиссий (1581-1586), был апробирован в иезуитских коллегиях и официально опубликован в 1599 г. как «Ratio atque Institutio studiorum Societatis Jesu»<sup>1</sup>.

Учеба в иезуитских коллегиях была бесплатной для большей части обучающихся, и доступ в них был открыт представителям всех сословий (хотя дворянам отдавалось предпочтение). Это выгодно отличало учебные заведения иезуитов от других школ и позволяло привлекать одаренных учащихся, которые по окончании обучения как минимум сохраняли благодарность и уважение к своим учителям.

Учащиеся были трех категорий. Кандидаты на вступление в Общество назывались схоластиками; они, равно как и их педагоги, постоянно жили в общежитиях при коллегиях. Ориентированные на светскую карьеру учащиеся проживали в недорогих пансионах; вольнослушатели, селившиеся по собственному усмотрению, свободно посещали занятия. Многочисленные учебные заведения ордена были преимущественно средними и высшими школами. Преподавание на начальной

---

<sup>1</sup> Ratio Studiorum // Monumenta Germaniae Paedagogica. Schulordnungen, Schulbücher und pedagogische Miscellaneen aus den Landen deutscher Zunge. Berlin: A.Hofmann & Comp., 1887. Bd V. Ratio studiorum et Institutiones scholasticae Societatis Jesu – 2. Мы также пользуемся двуязычным латинско-английским изданием: The Ratio Studiorum. The Official Plan of Jesuit Education / Transl. by Claude Paurur. St.Louis, 2004. В этом издании, равно как и в латинско-французском (Ratio Studiorum. Plan raisonne et institution des etudes dans la Compagnie de Jesus. Paris: Belin, 1997) используется сквозная нумерация разделов и пунктов; мы даем ее в квадратных скобках.

ступени иезуиты осуществляли достаточно редко, обычно в тех местностях, где они осуществляли миссионерскую деятельность.

Задачи преподавания на средней и высшей ступенях существенно различались, но посредством такого разграничения иезуитам удалось реализовать идею непрерывного образования. Благодаря тщательно продуманной организации учебы и расписанному до мелочей процессу обучения, каждый уровень одновременно обладал качествами и законченного целого, и элемента более сложной системы, являясь ступенью на пути к «более высокому» образованию. Это находило отражение в содержании образования<sup>1</sup>. В средних учебных заведениях – коллегиях – первоначально преподавались лишь классические языки. Виды коллегий определялись по численности учащихся. Если количество учащихся составляло 20 человек (минимум, необходимый для открытия школы), то учебное заведение получало статус школы латинского языка. При увеличении численности учащихся до 30 человек школа преобразовывалась в гимназию. Это означало, что к изучаемым предметам присоединялись курсы по риторике и основам катехизиса.

Лицей организовывался при наличии 50 учащихся; в нем старшему классу (или курсу) уже читались философские курсы. Для университета, в котором к философскому факультету<sup>2</sup> присоединялся теологический факультет, было достаточно 70 студентов.

Тщательно регламентировался не только количественный состав, но и продолжительность учебного года (составлявшая 190 дней)<sup>3</sup>. Запрещалось перегружать учащихся учебной работой, не поощрялось и излишнее религиозное рвение: Наставникам вменялось в обязанность наблюдать за тем, чтобы студенты не занимались науками в часы, предназначенные для отдыха, ложились спать в надлежащее время и соблюдали меру в духовных занятиях. Впрочем, это означало не ослабление религиозного воспитания, но придание ему преимущественно практического

---

<sup>1</sup> Более подробно об этом см.: *Цыпина Л.В., Шмонин Д.В.* Образовательная модель ордена иезуитов и становление педагогической культуры Нового времени // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2005. Т. 6. С. 261–276.

<sup>2</sup> Заметим, что мы используем слово факультет в том же смысле, в каком оно использовалось по отношению к средневековому университету (то есть под факультетом мы понимаем в первую очередь преподавательский состав, читающий курсы соответствующего уровня классу, прошедшему предыдущие уровни образования).

<sup>3</sup> То есть менее 6-ти с половиной месяцев (против 8-ми в нашем современном учебном году).

характера: регулярное посещение мессы, исповедь и молитва считались более важными, чем теоретическое изучение религии. Нравственное воспитание в Обществе было основано на моральной доктрине божественной поддержки, которая посредством индифферентизма Бога обеспечивает свободу человеческой воли через его разум<sup>1</sup>.

Внеучебная жизнь схоластиков регулировалась уставными правилами Общества Иисуса и находилась под контролем так называемых мариинских братств – религиозных объединений учащихся, организация которых была построена на их наблюдении друг за другом. За каждым учеником иезуитской коллегии закреплялся свой «aemulus» (соперничающий, соперничающий), которому поручалось надзирать за напарником, делать ему замечания, а если необходимо доносить о его поступках. В классах существовали «общественные должности» преторов или цензоров, обязанных сообщать начальству обо всем, что выходило за рамки установленного порядка. В этом состояла теневая сторона иезуитской практики угнетения индивидуальной воли посредством организационной вертикали. Вместе с тем следует отметить, что процедура наказаний была хорошо продумана и формализована. Правила запрещали наказания «по горячим следам», под влиянием эмоций: решение выносилось не ранее следующего за проступком дня. Не практиковались физические наказания в классе, для осуществления наказания в коллегиях имелась специальная должность корректора.

Напряженность занятий науками в иезуитских учебных заведениях уравнивалась «попечением о теле» учащихся (прежде всего мы говорим о схоластиках), так что не только учителя, но даже духовники были обязаны немедленно докладывать администрации коллегии о нездоровье, случаях переутомления ученика. В общежитиях тщательно следили за выполнением гигиенических процедур, на кухнях – за соблюдением санитарных правил, качеством разнообразной и изысканной пищи. Регулировались даже такие мелочи, как порядок добавления соли и специй. Досуг схоластиков также находился под контролем. Для полноценного каникулярного отдыха Общество выделяло учащимся загородные дома, где схоластики упражнялись в «дворянских

---

<sup>1</sup> Моральная философия иезуитов представлена доктриной «совместного действия» испанского иезуита Луиса де Молины (1535-1600), в соответствии с которой божественная поддержка человеческих действий носит безразличный характер, а свобода выбора обеспечивается участием разума как проводника божественной благодати. См. об этом: Шмонин Д.В. В тени Ренессанса. Вторая схоластика в Испании. С. 91-97.

искусствах» владения шпагой и верховой езды, занимались различными видами спорта, активными (но не азартными) играми.

Социальная цель системы образования и воспитания ордена иезуитов – формирование общественного человека, реализовывалась с помощью инновационных средств, соответствовавших требованиям времени. В отличие от гуманистической образовательной модели, ориентированной на элитарное домашнее воспитание (Бруни, Манетти) и частную школу (ди Фельтре, Гуарини) иезуиты реализовали идею коллективного воспитания. Одновременно, педагогам общества Иисуса удалось избежать прагматизма реформационной образовательной модели (Лютер, Меланхтон), предусматривавшей преподавание преимущественно на начальной ступени. Это позволило создать конкурентоспособную образовательную вертикаль, сохранившую преемственность со средневековой школой<sup>1</sup>.

Можно сказать, что образование иезуитов в разумных пропорциях сочетало в себе интеллектуальное, физическое, нравственно-религиозное и социально-эстетическое развитие учащихся. Именно соединение классической образованности, светскости и религиозной дисциплины позволило Обществу Иисуса завладеть почти полной монополией<sup>2</sup> воспитания молодежи в XVI-XVII вв. При этом мировоззренческий стержень образовательно-воспитательной системы иезуитов обеспечивался, скажем об этом несколько забегаая вперед, богословско-философским синтезом второй схоластики, основу которого составляли системы переосмысленного, обновленного томизма.

Обратимся к содержательной стороне иезуитской педагогики и месту в ней схоластики. Порядок изучения наук в общем следовал средневековому построению познания: элементарный уровень составляло изучение латинской грамматики, затем следовали «умственные» и «реальные» свободные искусства, которые, в свою очередь, предшествовали занятиям схоластической и позитивной теологией. В соответствии с указанным порядком коллегии были разделены на низшие (*infima*), средние (*media*) и высшие (*suprema*). Обучение на низшей ступени имело в буквальном смысле тривиальный характер, то есть включало в себя дисциплины тривиума, в гуманистической образова-

---

<sup>1</sup> *Цыпина Л.В., Шмонин Д.В.* Образовательная модель ордена иезуитов... С. 267-268.

<sup>2</sup> Помимо коллегий и семинарий для будущих священников Общество владело значительным числом специализированных учреждений – пансионатов для молодых дворян и интернатов для выходцев из небогатых семей.

тельной традиции получившие название гуманитарных наук (*studia humaniora*). Начальный цикл составлял 5 лет. Первые три года изучалась грамматика<sup>1</sup>, на четвертом году – литература<sup>2</sup>, на пятом – риторика<sup>3</sup>. В средних коллегиях за пятью перечисленными классами следовали три философских класса, в которых изучалось схоластическое наследие Аристотеля: логика, физика, метафизика и этика, а также курс математики по Эвклиду и география. Следует обратить внимание на то, что естественнонаучные дисциплины и математика, как наименее полезные для достижения целей иезуитского образования, преподавались в усеченном виде. «*Ratio studiorum*» предельно четко определил круг их задач:

«...Поскольку естественные науки развивают способность к богословию, помогают его глубокому познанию и использованию, да и сами по себе способствуют навыку [в достижении] той же самой цели, то пусть наставник так их трактует – с надлежащим старанием и во всем искренне ища славы и чести для Бога, - чтобы приготовить своих студентов (в наибольшей степени тех, кто наш) к богословию и как можно сильнее подвигнуть их к познанию их Творца». Об этом говорилось в 1-м пункте «Правил для профессоров философии»<sup>4</sup>. Содержание философского образования у иезуитов ограничивалось аристотелизмом, который, начиная с XIII столетия, прежде всего благодаря доминиканским докторам Альберту Великому (1193–1280) и Фоме Аквинскому (1225–1274), оказался встроенным в систему христианского мировоззрения. Профессора были обязаны не отклоняться от Аристотеля кроме тех случаев, когда тот выдвигал положения, проти-

---

<sup>1</sup> В 1-м грамматическом классе изучались правила латинской грамматики и синтаксиса на основе самых легких писем Цицерона. Тогда же ученики знакомились с чтением, письмом, началами грамматики греческого языка и катехизиса. Во 2-м грамматическом классе изучалась вся латинская грамматика на основе работ Цицерона и Овидия. В 3-м грамматическом классе завершалось изучение латинской и греческой грамматики. Основными авторами оставались Цицерон, Овидий, к ним присоединялись Вергилий, Иоанн Златоуст, Эзоп и др.

<sup>2</sup> Использовались тексты Цицерона, Цезаря, Саллюстия, Тита Ливия, Квинта Курция, Вергилия, Горация, Исократы, Платона, Плутарха изучались классические языки и правила риторики.

<sup>3</sup> Точнее можно сказать, что на 5-м году на основе трудов Цицерона, Аристотеля, Демосфена, Платона, Фукидида, Гомера преподавались красноречие, ораторское искусство, поэзия, история, законы риторики, христианская религия.

<sup>4</sup> *Ratio Studiorum*. [H 19.] *Regulae professoris philosophiae*. [207.] 1.

воположные вере или отличные от общепринятых мнений<sup>1</sup>). В 6-м пункте «Правил» профессорам философии предписывалось уважительно относиться к Фоме Аквинскому: «Всегда должно говорить о св. Фоме с уважением, следуя за ним с готовностью так часто, как это требуется, или же почтительно расходиться с ним, если его положения не представляются убедительными»<sup>2</sup>.

Высшие коллегии Общества, которые, собственно, и называют иезуитскими университетами, были нацелены на подготовку духовенства. Естественно, что в этих университетах отсутствовали элементы классической схемы средневекового университета – медицинский и юридический факультеты, «непрофильные» для иезуитов, а профессорско-преподавательский корпус составляли в основном философы и богословы. Вместе с тем, четырехлетнее теологическое образование, основанное на богословском учении Фомы Аквинского, не было узкоспециальным и однобоким. Оно предполагало изучение канонического права, а также фундаментальную филологическую подготовку – освоение древнегреческого и древнееврейского, а также знакомство с сирийским, халдейским, арабским и индийским языками. Специально отобранные для научно-педагогической деятельности схоластики изучали богословие два дополнительных года, чтобы затем по разрешению генерала ордена получить лицензию на право преподавания и даже степень доктора теологии, хотя эта степень присуждалось весьма редко.

Становление системы иезуитского образования и, в частности, высших коллегий или университетов Общества совпало с усилением мощи ордена на Пиренейском полуострове и за его пределами в период правления Филиппа II (1556–1598), который в отличие от своего отца, императора и короля Карла, благожелательно относился к иезуитам. При Филиппе открывается целый ряд иезуитских коллегий (в Толедо, Мадриде, Севилье, Гранаде, Саламанке, Медине дель Кампо, Кордове и других городах), а вскоре многим коллегиям предоставляются привилегии университетов. В Португалии еще в 60-е годы XVI века по эдикту короля Себастиана для воспитанников иезуитов проце-

---

<sup>1</sup> «Во [всех] хоть немного важных вещах пусть не отступает от Аристотеля – разве что встретилось бы что-то чуждое тому учению, которое всюду одобряют академии, а тем более – если бы оно противоречило ортодоксальной вере». (Ibid. [Н 19.] *Regulae professoris philosophiae*. [208.] 1.)

<sup>2</sup> Ibid.

дура получения степени становилась бесплатной во всех университетах, а в Коимбрский университет не принимали без аттестата иезуитской коллегии. Особенностью иезуитской модели образования, как мы уже отмечали, явилось разумное – удачное в том числе и в первую очередь для эпохи Контрреформации – сочетание реформы и традиции. Собственно весь инновационный потенциал Общества Иисуса был задействован в деле сохранения и упрочения христианско-католического миропонимания в условиях новой жизненной реальности, опосредованной ренессансными и реформационными идеями. Организация преподавания позволяла иезуитам привить учащимся строгую дисциплину схоластического мышления и состязательный, творческий стиль спора, отстаивания позиций и мнений. Речь шла не о создании некоего нового идеала образования, но о последовательной и прагматической реализации уже существовавшего идеала. Выпускник иезуитской коллегии, не порывавший с традицией, был востребован обществом, он ощущал себя человеком нового времени, открытым социальным вызовам эпохи. И свидетельством такой востребованности может служить не только практическая, но и теоретическая деятельность членов Общества Иисуса.

Профессорам-иезуитам принадлежит важная роль в философском обосновании идей Контрреформации, в создании последней крупной формы схоластической философии. Среди них можно выделить главные фигуры, интеллектуальные достижения которых стали вершиной католической философии XVI–XVII вв. Это Франсиско де Толедо (1532–1596), Педро да Фонсека (1528–1599), Роберто Беллармино (1542–1621), Франсиско Суарес (1548–1617), Луис де Молина (1535–1600), Габриэль Васкес (1549–1604), Хуан де Луго (1583–1660) и др. Среди этих достижений: метафизика, где значительное внимание приковано к индивидуальному бытию сотворенных вещей, а не к «сущему как таковому»; практическая этика пробабиллизма, где каждый индивид должен сам выбирать линию и все нюансы своего поведения и нести ответственность за себя перед Богом; социально-правовые доктрины, в которых вопросы происхождения государства, общественного договора, суверенитета и ответственности власти перед народом выходят на первый план. Труды упомянутых профессоров – иезуитов стали шагом в развитии жанрового многообразия философской литературы. Следствием «консервативных инноваций» иезуитского образования, в котором комментирование все же превалировало над оригинальным творчеством, стало появление целых корпусов трактатов, служивших учебными пособиями для студентов. Наибольшей известностью поль-



зовался «коимбрский курс» («*cursus conimbricensis*»), составленный и отредактированный профессорами иезуитской коллегии искусств университета португальского города Коимбры. Формировавшийся с 1592 по 1606 г., этот «учебно-методический комплекс» объединил 8 томов комментариев на основные натурфилософские (8 книг «Физики», 4 книги «О небе», «Метеорологику», «О частях животных», 2 книги «О возникновении и уничтожении»), логические («Комментарии к диалектике Аристотеля»), этические и психологические («Никомахову этику», 3 книги «О душе») аристотелевские сочинения. Авторами этих комментариев стала группа португальских иезуитов-профессоров философии, включавшая Мануэля де Гоэса (1542–1597), Косме де Магальянша (1551–1624), Бальтасара Альвареса (1561–1630) и Себастьяна де Коуто (1567–1639). Вдохновителем идеи курса выступил Педро да Фонсека, названный современниками «португальским Аристотелем». Его перу принадлежат вводный логический трактат «Наставления по диалектике в 8 книгах» («*Institutionum Dialecticarum, libri octo*») и обширные комментарии к аристотелевской «Метафизике», составляющие 4 тома и восполняющие пробел коимбрского курса, в котором такие комментарии отсутствовали. Кстати, Фонсека, наряду с Толедо, уже упоминается в «Правилах для профессора философии»:

«Всю философию (профессор - *Д.Ш.*) пусть читает не менее чем три года, по 2 часа каждый день... На первом году пусть излагает логику, перед этим в течение около двух месяцев преподав ее основы, - не столько диктуя, сколько поясняя то, что будет казаться необходимым, из Толедо или Фонсеки...»<sup>1</sup>

Своеобразие использовавшегося профессорами иезуитами метода состояло в сочетании трех разновидностей комментариев: парафразы, объяснения посредством комментария и объяснения посредством вопросов<sup>2</sup>, что означало новый – и весьма удачный<sup>1</sup> – шаг в развитии способов трансляции философского знания.

---

<sup>1</sup> (Ibid. [Н 19.] *Regulae professoris philosophiae*. [213.] 1; [215.] 9.1)

<sup>2</sup> Парафраз или резюме – краткое изложение мнения Аристотеля по обсуждаемому вопросу. Такой метод в свое время использовал Альберт Великий, а ранее – Ибн Сина (Авиценна) (980-1037). «*Expositiones per modum commentarii*» использовали различные средневековые мыслители, в том числе Фома Аквинский. «*Expositiones per modum quaestionis*» использовал в свое время францисканец Иоанн Дунс Скот (ок. 1265-1308). См. об этом подробнее: *Цыпина Л.В., Шмонин Д.В.* «Курс коимбрских докторов», или Послесловие к статье проф. Дойла // *Verbum*. Вып.5. Образы культуры и стили мышления: иберийский опыт. СПб., 2001. С. 110-116.

В ходе преподавания сложились настоящие памятники философской мысли, среди которых особо следует выделить трактаты Суареса («Метафизические рассуждения»<sup>2</sup>, «Комментарии на книги Аристотеля “О душе”»), Молины («О справедливости и праве», «Согласие свободы воли с божественной благодатью...») и Васкеса («Комментарии к первой части Св. Фомы»)<sup>3</sup>.

Понятно, что трактаты иезуитов непохожи на современные нам учебники. Их огромный объем и тяжелый для восприятия текст гораздо больше напоминают труды средневековых богословов. И все же именно эти трактаты стали первыми философскими учебными пособиями, по которым учились воспитанники иезуитских – и не только иезуитских – школ. Более того, по этим учебникам учились философии Декарт и Лейбниц, а также многие другие мыслители, которых мы относим к Новому времени. Можно сказать, что сочетание новаторских подходов к исследованию с комментаторской эрудицией и традициями схоластической учености позволила профессорам-иезуитам обновить парадигму университетского образования, обеспечившего почву для философских открытий Нового времени.

Деятельность ордена иезуитов в области образования и воспитания, особенно в первые 50-100 лет своего существования, впечатляет четкостью, продуманностью и размахом. Во второй половине XVI в. предпринятая иезуитами грандиозная попытка адаптировать педагогические каноны к новым условиям и практическим задачам не знала себе равных. Им удалось учесть в своей системе противоречивые умонастроения эпохи: средневековые университетские традиции, гуманистические мотивы Ренессанса, идеологию католической Контрреформации и дух нарождающегося капитализма.

Примером успешности иезуитского образования может служить Рене Декарт (1596–1650), который около десяти лет провел в иезуитской коллегии Ла Флеш, и это было единственное систематическое образование, которое он получил в жизни. Пример с Декартом удачно иллюстрирует уровень и гибкость системы образования иезуитов, а

---

<sup>1</sup> Это подтверждается беспрецедентной популярностью Коимбрского курса, который выдержал 112 изданий в Португалии, Германии, Франции, Италии только до 1633 г., а трактат «*Institutionum Dialecticarum*», за первые 70 лет (1564-1625) переиздавался более 50-ти раз.

<sup>2</sup> Суарес Ф. Метафизические рассуждения / Пер. с лат. Г.В.Вдовиной. М., 2007.

<sup>3</sup> См.: Шмонин Д.В. О философии иезуитов, или «Три крупницы золота в шлаке схоластики» (Молина, Васкес, Суарес) // Вопросы философии. 2002. № 5. С. 141-152.

также эффективность их педагогической деятельности. В целом преподавание в Ла Флеш велось по обычной программе, основу которой составляли классические языки. Отметим, что латынь изучалась не как мертвый язык, пригодный лишь для того, чтобы читать Цицерона, Овидия или биографии римских героев. Она оставалась языком межнационального общения, языком науки и философии. И Декарт не просто овладел разговорной латынью в достаточной мере, чтобы участвовать в учебных диспутах, но приобрел свой собственный элегантный стиль письма («подобный стилю Петрония»), которым пользовался при написании значительной части своих произведений. В учебных планах, кроме положенных гуманитарных и богословских дисциплин, присутствовала математика («Начала» Евклида, адаптированные к преподаванию математиками XVI в.) и прикладные науки, в том числе навигация и фортификационное дело.

Сам Декарт достаточно высоко оценивал образование, полученное в Ла Флеш, отдавая должное и своим наставникам, и преподававшимся наукам. На первых страницах своего «Рассуждения о методе» философ замечает, что «...с детства был вскормлен науками...» и «...весьма ценил упражнения, которыми занимаются в школах»<sup>1</sup>. Хотя коллегия, как и всякая «школа», лишь подготовила Декарта к самостоятельному мышлению, пробудив в нем интерес к философии, математике и естественным наукам, к «великой книге мира», изучению которой он собирался посвятить свою жизнь, философ всегда выказывал уважение своим учителям и полученному образованию, несмотря на критический настрой по отношению к схоластике, который ощущается в его философских сочинениях.

Следует понимать, что достаточно краткие (по сравнению со схоластическими) философские и научные трактаты Декарта, как и других философов и ученых эпохи интеллектуальной и научной революции, вряд ли могли появиться на свет, если бы их авторы не прошли «иезуитскую школу», осуществившую важнейшую функцию передачи знания, основанного на традиции, с учетом специфики *нового* времени.

---

<sup>1</sup> Декарт, отдавая должное классическим языкам, показывает ценность истории, которая «...в разумных пределах развивает способность суждения». Лестные оценки от Декарта получают риторика, поэзия, математика, этика, богословие, философия и другие дисциплины. Он подчеркивает, что научился распознавать «ложные учения», стал достаточно образован, «...чтобы не быть обманутым ни обещаниями какого-нибудь алхимика, ни предсказаниями астролога, ни проделками мага...». (Декарт Р. Соч.: в 2 т. М., 1989–1994. Т. 1. С. 252-255.)

В коллегиях Общества учились многие тысячи воспитанников, сохранивших, как и Декарт, благодарность своим учителям. Вместе с тем, несмотря на огромное число учебных заведений и учащихся, авторитет и популярность иезуитского образования, внушительная «педагогическая машина» Общества к середине XVII в. начала утрачивать универсальность в стремительно секуляризирующемся мире, в котором стали прорисовываться контуры иного идеала образования, связанного с идеологией светского Просвещения. В то же время, появление просветительской критики и педагогических идей Просвещения не означало упадка иезуитской педагогической системы: она продолжала развиваться и содержательно, и географически, адаптируясь к изменяющимся социальным условиям и продолжая заполнять нишу гуманитарного и духовного образования, востребованность которого не уменьшалась ни в католическом, ни в протестантском, ни в православном мире.

---

Игнатий Лойола вполне ясно осознавал, что в современном ему обществе (в том числе и в деле евангелизации) необходимо было вкладывать силы и средства в достижение результата максимального, превосходного, лучшего из всех возможных, устраняя препятствия, всячески применяясь к обстоятельствам, местам и людям. Этот замысел был недостаточно оценен (если не искажен) историографией, но именно в нем таится секрет гибкости иезуитской педагогики и ее последующей способности обновляться – даже в исторических и социальных условиях, полностью отличных от исходных.

«План учебных занятий» (*Ratio Studiorum*), то есть методология, определившая организацию всей образовательной структуры иезуитов, предоставила школам во всех странах начальное ядро современной педагогики, развившейся именно после того как Общество Иисуса накопило опыт работы в учебных заведениях<sup>1</sup>. Он задал формальную структуру первой совокупности правил, которые были продиктованы скорее вниманием, нежели строгостью; скорее пунктуальностью, нежели авторитарностью. Эти правила возникли благодаря знанию, нажитому опытом и сравнением; они хранили тысячелетнюю традицию, но были обращены в будущее; им предстояла долгая жизнь, отмеченная знаком неразрывного единства «благочестия» (*pietas*) и «учености» (*eruditio*)<sup>2</sup>.

Вследствие возобновившегося за последние десятилетия интереса научного сообщества к образовательным процессам, приводящим к формированию элит, представляется как нельзя более уместным вывести вдохновляющие принципы «Плана» из фактов (состав иезуитской

---

\* Сноски даны в авторской редакции.

<sup>1</sup> MIQUEL BATLLORI, *La Ratio studiorum nella formazione della coscienza cattolica moderna* in: *Coscienza civile ed esperienza religiosa nell'Europa moderna, Atti del convegno internazionale di studio, Pavia 1-3 ottobre 1981*, Brescia, Morcelliana, 1983, pp. 59-69.

<sup>2</sup> PETER H. KOLVENBACH, "Pietas" et "eruditio", in: «Gregorianum» 85/1 (2004), pp. 6-19.

общины и питомцев, перечень театральные представлений и их сюжеты, книги для чтения и библиотечные каталоги, расположение и распределение помещений...) и заново пройти те этапы, которые отмечали его дальнейшую систематизацию с XVI по XIX вв.

### ***1. Орден «преподавателей»?***

Общество Иисуса не было основано как Орден, предназначенный для занятия образовательной деятельностью<sup>1</sup>. Когда Игнатий Лойола и его товарищи пришли в Рим, они предоставили себя в распоряжение Папы для служения любого рода: для проповеди, преподавания таинств, катехизации, для борьбы с ересью. Ими двигало желание оставаться свободными, не будучи связанными ни с какими учреждениями, дабы отправиться туда, где в них ощущалась наибольшая нужда<sup>2</sup>.

В 1540 г., когда Папа Павел III официально признал Общество Иисуса, отцы, подвизавшиеся на ниве преподавания, занимались только с новичиями, которые готовились к священству и к апостольской жизни. Но одна из этих коллегий стяжала себе славу высоким качеством преподавания, вследствие чего знатные семьи города пожелали, чтобы их дети могли продолжить свое образование у иезуитов. Такое разрешение было дано испанскому городу Гандия в 1546 г.: там молодые студенты-«миряне» впервые в Европе стали посещать уроки отцов-иезуитов<sup>3</sup>.

Воодушевленный положительным опытом, приобретенным в Испании, Лойола удовлетворил просьбу знати итальянского города Мессина и два года спустя, в 1548 г., утвердил первую школу, специально предназначенную для «сторонних» учеников, то есть не иезуитов<sup>4</sup>. Апостольство образования сразу же оказалось столь плодотворным, что основатель Общества утвердил учреждение сорока коллегий за годы,

---

<sup>1</sup> WILLIAM V. BANGERT, *Storia della Compagnia di Gesù*, ed. Mario Colpo, Genova, Marietti, 1990, pp. 15-57; *Tradition jésuite. Enseignement, spiritualité, mission*, Namur, Presses Universitaires de Namur – Bruxelles, ed. Lessius, 2002, pp. 15-40; ADRIEN DEMOUSTIER, *Le discernement ignatien et l'invention de la Compagnie de Jésus* in: «Gregorianum» 85/1 (2004), pp. 65-87.

<sup>2</sup> Об этом см. первые главы книги: JOHN W. O'MALLEY, *I primi gesuiti*, Milano, Vita e Pensiero, 1999.

<sup>3</sup> FRANÇOIS DE DAINVILLE, *L'éducation des jésuites (XVIe-XVIIIe siècles)*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1978.

<sup>4</sup> ANDREA ROMANO, *Il Messanense Collegium Prototypum Societatis Iesu*, in: GIAN PAOLO BRIZZI-ROBERTO GRECI (ed.), *Gesuiti e università in Europa (secoli XVI-XVIII). Atti del Convegno di studi. Parma, 13-15 dicembre 2001*, Bologna, CLUEB, 2002, pp. 79-94.

предшествовавшие его смерти в 1556 г., когда в Обществе насчитывалась уже тысяча членов<sup>1</sup>.

Итак, уже с самого начала иезуиты были заняты в сфере преподавания и научных исследований, а также в деле публикации книг, имеющих значение не только для университетской среды, но и для культуры в целом. Игнатий Лойола предчувствовал, что университеты и другие высшие учебные заведения станут оказывать значительное влияние на культуру, и он решил направлять туда первых собратьев по Обществу, ибо именно в этих местах можно было творить добро наиболее универсальным способом. Это чувство культуры и универсальности, с самого начала свойственное миссии Общества, подвигло иезуитов к тому, чтобы присутствовать на различных культурных фронтах, там, где Евангелие надлежало внедрить в культуру и где межкультурный и межрелигиозный диалог казался необходимым.

Основатель Общества Иисуса родился в тот самый год, когда была открыта Америка, когда географические и культурные горизонты европейского Запада внезапно, и притом непредвиденно, расширились в направлении тех земель, которые впоследствии назовут Западными Индиями. Кроме того, Игнатий провел юность и часть взрослой жизни в Испании, где изгнание евреев и Реконкиста земель, в течение многих веков находившихся под властью мавров, воспринимались как события недавние и чреватые значительными последствиями, подобно Реформе, начатой Мартином Лютером. В таком социальном контексте протекали события, которые, несомненно, наложили печать на личность Лойолы и на его решения.

Когда его духовный опыт обрел определенный облик, тогда проявился и его особый дар объединять вокруг себя товарищей, дабы составить апостольский отряд, пребывающий в распоряжении Церкви и Папы, причем деятельность этого отряда не ограничивалась ни какой-либо определенной территорией, ни каким-либо особым служением: полем его деятельности была Церковь, а целью – Царство Божие. По мысли основателя, иезуитам подобало находиться в постоянной готовности ко всем миссиям (включая образовательную), которые в то время Римские Папы считали уместными, в любом месте и в любой ситуации<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> LASZLO LUKÁCS, *De origine collegiorum externorum deque controversiis circa eorum paupertatem obortis (1539-1608)*, in: «Archivum Historicum Societatis Iesu», 29 (1960), pp. 189-245; 30 (1961), pp. 3-69.

<sup>2</sup> FRANCESCO PELLICCIANTE, *Ratio studiorum: sunt, cenni storici, svolgimento*, Roma, Tipografia Artero, 1880; TEBE SAMORANI, *La Ratio studiorum e la pedagogia dei Ge-*

Игнатий составлял «Конституции Общества Иисуса» как раз в то время, когда создавались первые коллегии. Добравшись до главы об образовании, он написал: «Поскольку же в частностях может наблюдаться большое разнообразие в зависимости от обстоятельств, мест и лиц, здесь мы не будем далее вдаваться в подробности; скажем лишь, что должны быть Правила, затрагивающие все необходимое в каждой коллегии» (395), добавив в примечании: «Та часть из правил Римской коллегии, которая подходит для других коллегий, может быть приспособлена к их условиям» (396)<sup>1</sup>.

Преподавательский состав Римской коллегии, основанной в 1551 г. и ныне носящей название «Папский Григорианский университет», складывался из лучших преподавателей-иезуитов со всей Европы и должен был стать образцом для всех других коллегий. Считая, что преподаватели и руководители основанных тогда коллегий нуждаются в руководстве (а эта задача возлагалась поначалу на настоятелей домов), Игнатий по прошествии периода экспериментов постарался дать им пособие, содержащее официальные инструкции, общие для всех, черпая вдохновение из лучших доступных на то время источников, которые составляли так называемый «Парижский распорядок» (*modus Parisiensis*)<sup>2</sup>.

Наказ усматривать в Римской коллегии образец для подражания был всерьез воспринят первыми настоятелями, которые ввели подробные

---

*suiti*, Roma, Edizioni «Nuova rivista pedagogica», 1959; SIMONA NEGRUZZO, *Un seul texte pour le monde entier. La généalogie de la Ratio studiorum de la Compagnie de Jésus*, in: MARIE-ODILE MUNIER (ed.), *De l'Antiquité à nos jours: histoire et méthodes et l'enseignement. Actes du Colloque international de Sorèze, 26-27 octobre 2006*, Albi, Presses du Centre Universitaire Champollion, 2007, pp. 127-138.

<sup>1</sup> *Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones et Regulae Societatis Iesu*, I-V, Roma, Institutum Historicum S.I., 1934-48; R. GARCIA VILLOSLADA, *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1954; MARIO COLPO, *Colegio Romano (Universidad Gregoriana desde 1873)*, in: CHARLES E. O'NEILL – JOAQUÍN M.A. DOMÍNGUEZ (ed.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, I-IV, Roma: Institutum Historicum S.I. – Madrid: Universidad Pontificia Comillas, II, Roma-Madrid, 2001, pp. 848-850; MARIO FOIS, *L'organizzazione dell'insegnamento alla Gregoriana prima del 1773*, in: «Gregorianum» 85/1 (2004), pp. 113-131.

<sup>2</sup> Непревзойденным остается анализ: GABRIEL CODINA MIR, *Aux sources de la pédagogie des jésuites. Le «modus Parisiensis»*, Roma, Institutum Historicum S.I., 1968.



правила, основанные на «Духовных упражнениях»<sup>1</sup>. Что касается педагогических методов, то эти правила напоминали правила Парижского университета, где первые иезуиты, включая Игнатия, обучались и затем ставили свои первые опыты. Иезуиты, приехавшие в Рим из других стран (особенно в 1558 г., для избрания преемника Лойолы) переписывали правила Римской коллегии и доставляли их в свои провинции, распространяя по коллегиям<sup>2</sup>.

## **2. Вынашивание и разработка текста**

Благодаря тщательным и проницательным исследованиям были установлены отдаленные источники «Плана учебных занятий», а также дальнейшие трудоемкие фазы составления первой редакции, предшествовавшие появлению первого издания в январе 1599 г.<sup>3</sup> Незаменимым пособием по этому вопросу остается пространный труд Ласло Лукача, составляющий пятый том серии «Педагогические памятники Общества Иисуса» (*Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*) и опубликованный в 1986 г. Историческим институтом Общества Иисуса в Риме<sup>4</sup>. Тридцать лет терпеливого и упорного труда в библиотеках и архивах Общества Иисуса, а также в публичных библиотеках и архивах по всей Европе, позволили отцу Лукачу обнаружить и атрибутировать массу ценнейших исторических документов, обладающих повышенным историческим интересом. В их число входят три документа, которые признаны основополагающими: «Борджиев “План учебных занятий”» (*Ratio Studiorum Borgiana*), изданный Генералом Общества Иисуса Франциском Борджа в

---

<sup>1</sup> VINCENTE DURÁN CASAS, *Filosofia «ad maiorem Dei gloriam»*, in: «Gregorianum» 85/1 (2004), pp. 132-148.

<sup>2</sup> FRANCESCO C. CESAREO, *The Jesuit Colleges in Rome under Everard Mercurian*, in: THOMAS M. MCCOOG (ed.), *The Mercurian Project. Forming Jesuit Culture 1573-1580*, Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 2004, pp. 607-644.

<sup>3</sup> MARIO ZANARDI, *La «Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu»: tappe e vicende della sua progressiva formazione (1541-1616)*, in: «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», 5 (1998), pp. 135-164; ANITA MANCIA, *La Ratio studiorum: genesi e sviluppo in relazione con alcuni ordinamenti coevi fino al 1599*, in: FILIPPO IAPPELLI – ULDERICO PARENTE (ed.), *Alle origini dell'Università dell'Aquila. Cultura, università, collegi gesuitici all'inizio dell'età moderna in Italia meridionale. Atti del Convegno internazionale di studi L'Aquila, 8-11 novembre 1995*, Roma, Institutum Historicum S.I., 2000, pp. 129-147.

<sup>4</sup> LASZLO LUKÁCS (ed.), *Ratio studiorum. 1586, 1591-92, 1599*, Roma, Institutum Historicum S. I., 1986.

1569 г.; «Пересмотренный “План учебных занятий”» (*Ratio Studiorum Retractata*) от 1586 г.; «Приложения» (*Appendices*) к «Плану» от 1591 г.

В пятом томе «Памятников» собраны критические издания трех следующих одна за другой редакций «Плана», снабженные богатой документацией, содержащей критерии и способы их разработки, а также соответствующие им задачи.

Первое издание, озаглавленное «План и распорядок учебных занятий в Обществе Иисуса» (*Ratio atque Institutio Studiorum*) было напечатано в Риме в 1586 г.<sup>1</sup> Составленный особой комиссией отцов иезуитов, учрежденной Генералом Клаудио Аквавивой в 1583 г., этот документ до сдачи в печать был отдан на рассмотрение нескольким преподавателям Римской коллегии. Распорядок занятий излагался в нем в виде трактата, очерка, разделенного на две части: умозрительную, об учении, которого следует придерживаться в области философской и теологической, и практическую, где речь шла о различных преподаваемых дисциплинах, каждая из которых рассматривалась в отдельной соответствующей главе.

В апреле 1586 г. текст был разослан старшим настоятелям двадцати иезуитских провинций, чтобы комиссия экспертов, назначенная и возглавленная ими, тщательно рассмотрела его и переслала в Рим свои наблюдения и предложения ради лучшего приспособления этого документа к требованиям момента. В Генеральную курию Общества Иисуса пришло около тридцати брошюр с наблюдениями и предложениями, что привело к созданию нового текста, озаглавленного «Пересмотренный “План учебных занятий” от 1586 г.» (*Ratio Studiorum S. I. Anni 1586 Retractata.*). Этот текст, который никогда не печатался и не рассылался по провинциям, стал неотъемлемым этапом в процессе развития «Плана». Комиссии, которая его разработала, удалось воспользоваться некоторыми распорядками учебных занятий, уже принятыми в отдельных коллегиях Общества: например, распорядком учебных занятий Мессинской коллегии (составленный в 1548 г. отцом Иеронимом Надалем, он считается ядром всех последующих распорядков; благодаря ему коллегия обрела престиж и статус «прообраза» всех коллегий Ордена для сторонних студентов). Кроме того, использовался распорядок Римской коллегии, бывшей центром образования всех преподавателей коллегий Общества (этот распорядок был составлен в дополнение к мессинскому и в

---

<sup>1</sup> Последний итальянский перевод «Плана» см.: ANGELO BIANCHI (ed.), *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu*, Milano, Rizzoli, 2002 (полезны вводные страницы: pp. 5-74).

конце концов был с некоторыми изменениями принят всеми учебными заведениями Общества), а также «Борджиев План учебных занятий» (*Ratio Studiorum Borgiana*).

Второе издание «Плана», также напечатанное в Риме в 1591 г., было разослано по провинциям осенью того же года с распоряжением принять его «в опытном порядке» (*ad experimentum*) на три года. В этом издании, в отличие от предшествующего, распорядок учебных занятий излагался уже не в форме трактата, а в виде совокупности практических правил, трактующих о задачах многочисленных служб и ведомств по программам обучения различным дисциплинам на различных уровнях образования: гуманитарном, философском, теологическом. Эти правила переводили в конкретные нормы содержание неизданного «Пересмотренного “Плана учебных занятий в Обществе Иисуса” от 1586 г.» (*Ratio Studiorum S. I. Anni 1586 Retractata*).

Впоследствии с одобрения Святого Престола были восполнены также некоторые пробелы в вероучительной или умозрительной части, включая сюда и указания относительно тех воззрений, которые являются предпочтительными в области теологии и философии. В рукописном виде эта редакция была разослана по провинциям.

Работа над третьим и окончательным изданием «Плана» оказалась, пожалуй, самой ответственной, если учесть ее политический и культурный контекст. Более трех лет усердного труда, в котором учитывались потребности, наблюдения, предложения и желания, выраженные иезуитами из провинций, и целых пять различных текстов! Эта работа была обобщена и доведена до завершения в конце 1598 г.; на следующий год вышло в свет (на сей раз в Неаполе) третье и окончательное издание, которое тут же было разослано провинциалам с точным указанием все-речь позаботиться о его практическом применении<sup>1</sup>.

### **3. Черпать из одного и того же источника: «Парижский распорядок» (*modus Parisiensis*)**

И педагоги-католики, и педагоги-протестанты проводили в жизнь ту «величайшую заботу» (*maxima cura*), с которой христианские Церкви параллельно воплощали в жизнь завет об образовании в сложные десятилетия конфессионального противостояния. И те, и другие могли вос-

---

<sup>1</sup> Поучительно также исследование, предваряющее французский перевод: ADRIEN DEMOUSTIER-DOMINIQUE JULIA (ed.), *Ratio studiorum, Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus, Edition bilingue latin-français*, Paris, Belin, 1997.

пользоваться общими истоками, восходящими к «Парижскому распорядку» (*modus Parisiensis*), так хорошо описанному отцом Габриэлем Коудиной Миром<sup>1</sup>. Действительно, они следовали одному и тому же гуманистическому образцу, укорененному в упорной практике изучения классических текстов; и те и другие следовали «Парижскому распорядку» (*modus Parisiensis*), видоизмененному согласно педагогическим интуициям Братьев общей жизни<sup>2</sup>. И на том, и на другом фронте обнаруживались одна и та же последовательность классов, одна и та же структура учебных курсов («лекции»: *lectiones* или *praelectiones*) и упражнений («вопросы», *quaestiones*, и «диспуты», *disputationes*, декламации и темы для подражания), одни и те же учебники, общая ориентация на античность как на эпоху, воспитывающую христианина посредством риторики, праведность жизни и практика добродетелей, разделение классов на десятки, или «декурии», с целью обеспечить дисциплину, ставка на соревновательность, поощряемую при написании сочинений, при назначении наград, на публичных выступлениях, равно как и все инициативы, поддерживавшиеся для того, чтобы стимулировать жизнь учебных заведений. Изучались одни и те же тексты, почти в одной и той же последовательности, как свидетельствуют перечни тех из них, которые упоминаются как в иезуитском «Плане», так и в программе кальвинистской коллегии в Женеве.

Конфессионализация захватывала также учебные заведения, в которых, начиная со второй половины XVI в., требовалось присягать в принадлежности к лютеранской вере или же произнести католическое исповедание веры. На возведение лютеранских бастионов отвечали постройкой католических крепостей, как это было в случае имперских университетов, полностью иезуитских, основанных князьями-епископами и напрямую подчиненных контролю Генерального настоятеля Общества<sup>3</sup>.

Хотя иезуитская и протестантская педагогики, несомненно, родственны друг другу, все же между ними было немало различий. Примером тому могут послужить «Разговоры запросто» (*Colloquia*) Эразма Роттер-

---

<sup>1</sup> GABRIEL CODINA MIR, *El «Modus parisiensis»*, in: «Gregorianum» 85/1 (2004), pp. 43-64.

<sup>2</sup> ANITA MANCIA, *La controversia con i protestanti e i programmi degli studi teologici nella Compagnia di Gesù 1547-1599*, in: «Archivum Historicum Societatis Iesu», 54 (1985), pp. 3-43, 209-266.

<sup>3</sup> Положение образования в Эльзасе, где налицо было два вероисповедания, представляет собою образцовый пример такого обмена/противостояния в педагогике: SIMONA NEGRUZZO, *L'armonia contesa. Identità ed educazione nell'Alsazia moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 119-128.

дамского, внесенные Католической Церковью в «Список запрещенных книг» (*Index librorum prohibitorum*): протестанты продолжали пользоваться этой книгой; схожим образом обстояло дело и с изучением греческого языка: поскольку именно на нем написан Новый Завет, его изучение было необходимым в свете протестантского принципа «Только Писание» (*Sola Scriptura*), в то время как иезуиты считали это занятие второстепенным<sup>1</sup>.

Во всех коллегиях, будь то в католических, будь то в протестантских, главной целью было воспитание христиан, но метод религиозного воспитания учеников воспроизводил образ каждой из Церквей: протестанты делали особый упор на изучении Библии, всячески поощряя чтение Священного Писания и пение псалмов, а у иезуитов ориентировались преимущественно на практику принятия таинств и на духовные упражнения, превознесенные Контрреформацией, на развитие благочестивых практик и на поддержку конгрегаций и обществ мирян, чтобы раздуть их воинственный пыл<sup>2</sup>.

Но «кто» на «кого» повлиял? В перспективе образовательных принципов современной эпохи иезуитские учебные заведения с помощью «мирской руки» обрели настолько важное значение, что вскорости они полностью затмили протестантские коллегии и университеты. На протяжении XV в. преобладала экзальтация, свойственная движению «Девотии модерна» и книге «Подражание Христу», XVI в. представал веком «цицеронианского идеализма», который в силу своего подчеркнутого идеализма, близкого игнатиевой духовности, столь сильно повлиял на зарождающееся Общество Иисуса. Таким образом, Орден принял план учебных занятий Реформы, чтобы противостоять Реформе. Но на различных этапах воплощения в жизнь иезуитского «Плана» этот маршрут был пройден с совсем иными целями. Не следует забывать о том, что пастырские и вероучительные споры, в которых иезуиты противостояли протестантам, оказывали все большее влияние на учебные программы, предшествовавшие «Плану», а следовательно, и на его окончательную редакцию. Такое прочтение, насквозь пронизанное апологетическими тонами, ныне откорректировано, в том числе благодаря углубленным

---

<sup>1</sup> DESIDERIO ERASMO DA ROTTERDAM, *Colloquia*, ed. Cecilia Asso, Torino, Einaudi, 2002.

<sup>2</sup> LEWIS W. SPITZ – BARBARA SHER TINSLEY, *Johann Sturm on Education. The Reformation and Humanist Learning*, St. Louis, Concordia Publishing House, 1995, pp. 255-308; BERNARD DOMPNIER, *Réseaux de confréries et réseaux de dévotions*, in: «Siècle» 12 (2000), pp. 9-28.

исследованиям дотошных ученых-иезуитов (Эрман, Гансс, Кодина Мир, О'Мэлли) и мирян (Болгар, Ротт, Шартье, Компер, Жюлиа)<sup>1</sup>.

Невозможно отрицать, что здесь происходил некий «обмен представлениями». Для тех, кто жил позже – в данном случае для иезуитов – было естественно перенять лучший опыт, предоставляемый европейской средой (а именно таким был метод Штурма), разработать его глубже и усвоить, предварительно приведя его в соответствие с духом игнатиевых правил и с постановлениями Тридентского Собора. Общее происхождение определило, например, сходство между методом, применявшимся Иоганном Штурмом в Страсбурге, и тем, что был выработан Обществом Иисуса: сходство, основанное на идее победы над невежеством ради блага религии и общества. Иезуиты рассчитывали добиться этого, ставя во главу угла в своем образовании необходимость выпестовать таких воспитанников, которые были бы способны сопротивляться протестантской пропаганде, особенно в тех местах, где она представляла особую опасность.

Если оба эти метода могли покоиться на одной и той же основе, то практическое воплощение и цели, преследуемые Обществом, прояснялись постепенно, проходя проверку в ходе долгого вынашивания педагогического метода.

Пункты, объединяющие иезуитское образование с протестантским, относятся прежде всего к преподаваемым предметам: это грамматика, латинский язык, гуманитарные дисциплины, риторика и теология. Показателен пример «Предварительных упражнений» (*Progymnasmata*): происходя из кругов, близких к движению «Девоцио модерна», они были усвоены последователями Эразма Роттердамского и затем протестантами, а впоследствии включены в курс обучения латинскому языку и в католических школах, где пользовались латинским переводом, сделанным в протестантских школах. Именно излюбленные упражнения иезуитского «Плана учебных занятий» («восхваление», *laudatio*; «порица-

---

<sup>1</sup> JEAN-BAPTISTE HERMAN, *La pédagogie des Jésuites au XVI<sup>e</sup> siècle. Ses sources, ses caractéristiques*, Paris, A. Picard, 1914; GEORGE E. GANSS, *Saint Ignatius' Idea of a Jesuit University. A Study in the History of Catholic Education*, Milwaukee, The Marquette University Press, 1956; ANTONY H.T. LEVI, *Erasmus, the Early Jesuits, and the Classics*, in: ROBERT RALPH BOLGAR (ed.), *Classical Influences on European Culture A.D. 1500-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, pp. 223-238; ROGER CHARTIER – MARIE-MADELEINE COMPÈRE – DOMINIQUE JULIA, *L'Éducation en France (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, SEDES, 1976; MATTHIEU ARNOLD, *Jean Sturm. De la bonne manière d'ouvrir des écoles de Lettres*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 2007.

ние», *vituperatio*; «рассказ», *narratio*; «описание», *descriptio*; «хрия», *chria*; «изречение», *sententia*) были усвоены и разработаны с крайней настойчивостью во всех комментариях той эпохи (в том числе и протестантских) к латинским «Предварительным упражнениям». В XVII в. благодаря трудам Якоба Манзена (Mansen) и Франсуа Помэ (Pomey) иезуиты завоевали преимущество перед протестантскими школами: хотя и следуя «методическим» указаниям, они преодолели их в том, что касается сложности и комбинаторного потенциала. Представляется сложной задача провести четкое различие между преподаванием риторики в протестантских и иезуитских школах. Это касается и метода, и – в еще большей степени – функции, отводимой «Предварительным упражнениям»; единственное несомненное отличие состоит в приверженности к пассажам из Цицерона и в устранении упражнений, сомнительных с вероисповедной точки зрения.

Теологические факультеты, руководимые иезуитами, расширяли и углубляли катехетическое воспитание, начиная с учебников и с чтения «Суммы» Фомы Аквинского. Целью образования, средоточием которого выступали схоластика, нравственная теология и искусство вести споры, было не воспитание эрудитов, а подготовка священников, достаточно глубоко усвоивших образование, предоставляемое Церковью, и прежде всего способных защищать ее.

Наличие пунктов расхождения между протестантским и католическим образованием объяснялось следующей причиной: хотя в действительности это разделение не выглядело столь уж строгим, все же, с одной стороны, Реформа и гуманизм понимались как продолжение Возрождения<sup>1</sup>; с другой же стороны, Контрреформация и гуманистические дисциплины развивались в направлении барокко, Просвещения и рационализма. Музыка, дисциплина пограничная, в полном объеме изучалась в протестантских школах, но не включалась в официальную программу иезуитского преподавания, ограничивавшегося обучением пению, которое понималось лишь как обрядовый элемент богослужения и как сопровождение театральных пьес и церемоний награждения<sup>2</sup>.

Иезуитские коллегии осуществляли внутреннюю и внешнюю функции: с одной стороны, они содействовали педагогическому и монашескому совершенствованию новициев Общества, с другой же – гумани-

---

<sup>1</sup> GIUSEPPE TOFFANIN, *Umanesimo e «Ratio Studiorum»*, Roma, Pontifica Università Gregoriana, 1954.

<sup>2</sup> ÉDITH WEBER, *Le Concile de Trente et la musique: de la Réforme à la Contre-Réforme*, Paris, Champion-Slatkine, 1982.

стическому образованию и духовному и нравственному воспитанию других учеников, будь то миряне или монашествующие. Посвящение юношей в христианскую жизнь происходило посредством катехизиса, духовного руководства, литургии и таинств, практики благочестивых упражнений и театральных представлений, тогда как обучение *stricto sensu* («в строгом смысле слова») сводилось к курсам грамматики, гуманитарных дисциплин, риторики, теологии, астрономии и геометрии. Первые три года посвящались грамматике, четвертый – поэзии. Музыка не входила в число обязательных предметов, но воспитанники могли заняться ею, особенно в коллегиях для знати (как это происходило с фехтованием и танцами), благодаря услугам преподавателей, сторонних по отношению к коллегиям.

Знатные семьи, видимо, по заслугам оценили качество образования, предлагаемого иезуитами, продуманность их воспитательного метода, а также ту печать светскости, которую этим суровым монашествующим удавалось наложить на своих воспитанников, равно как и единодушие однородного коллектива преподавателей.

#### **4. За «глобальную» педагогику**

Если теперь обратиться к тексту «Плана учебных занятий», то он предстанет в виде свода школьных законов, разделенных на статьи и параграфы. В силу своей стилистической непритязательности этот текст становится обязательным для чтения, и эту черту, если внимательно учесть ее глубинную сущность, можно было бы приписать и самому иезуитскому образованию – вплоть до того, чтобы счесть его механическим или мнемоническим<sup>1</sup>.

Однако в «Плане» обнаруживается поразительная современность подходов, ставшая плодом опыта и сотрудничества некоторых отцов-иезуитов; кроме того, до своей окончательной публикации «План» стал предметом сравнения, проведенного опытным путем (с попутными примечаниями) в повседневной жизни коллегий в течение достаточно продолжительного срока, с 1548 по 1598 г.<sup>2</sup>

Гибкость и способность применяться к требованиям времени и места, а также к историческим событиям была доказана составлением трех идущих одна за другой редакций «Плана учебных занятий», которые

---

<sup>1</sup> GIAN PAOLO BRIZZI (ed.), *La «Ratio studiorum». Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, Roma, Bulzoni, 1981.

<sup>2</sup> ALAN P. FARRELL, *The Jesuit Code of Liberal Education: Development and Scope of Ratio studiorum*, Milwaukee, The Bruce Publishing Co., 1938.



следовали переменам путей школы и культуры в мире<sup>1</sup>. Если в первой редакции латинскому языку отводилось бесспорно главное место, то впоследствии перешли к междисциплинарности обучения, предполагавшей преподавание латинского и греческого наряду с основами еврейского и других восточных языков для студентов, изучающих теологию. Все более значительное место отводилось общей культуре, с особым упором на историю и географию, на математические и физические науки, на астрономию, на науки музыкальные; в конце концов было признано важное значение родного языка студента и той психомоторики, которая составляет непрременную предпосылку всякой современной педагогики<sup>2</sup>.

Европейский и современный размах этого культурного предприятия объясняется тем, что центральное место в иезуитских школах занимало общее, систематическое изложение аргументов, при котором пользовались таким надежным средством, как латинский язык, остававшийся официальным языком, общим языком школы, по обе стороны Альп. Так оказалось возможным добиться подлинно европейского размаха, куда более полного и осуществимого в данной историко-социальной ситуации, вопреки всем тогдашним проявлениям замкнутости и ограниченности; это удалось и благодаря использованию нового важнейшего инструмента: библиотеки коллегии, центрального помещения, самого просторного и светлого, вокруг которого должна была вращаться вся студенческая жизнь коллегии, подразумевавшая целый ряд опытов, упражнений, диспутов, диссертаций и переработок, бывших настоящей осью школьной подготовки и столь важных в воспитании знаменитых людей, вышедших из школ Общества Иисуса<sup>3</sup>.

И действительно, из иезуитских школ, представлявших собою своего рода кузницы элит в области мысли и действия, выходили самые представительные личности просветительского XVII в., не говоря уже о

---

<sup>1</sup> ANTONELLA ROMANO, *Prime riflessioni sull'attività intellettuale dei Gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. L'impossibile dialogo tra Roma, Spagna e Nuovo Mondo?* in: PAOLO BROGGIO – FRANCESCA CANTÙ – PIERRE-ANTOINE FABRE – ANTONELLA ROMANO (ed.), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia, Morcelliana, 2007, pp. 261-285.

<sup>2</sup> MARIE-MADELEINE COMPERE, *La formation littéraire et pédagogique des jésuites en Europe fin du XVIIe et début du XVIIIe siècle*, in: «Paedagogica Historica» 1 (1994), pp. 99-117; ANDRE CHERVEL – MARIE-MADELEINE COMPERE, *Les humanités dans l'histoire de l'enseignement français*, in: «Histoire de l'éducation» 74 (1997), pp. 5-38.

<sup>3</sup> FRANÇOISE WAQUET, *Le latin ou l'empire d'un signe, XVIe-XXe siècle*, Paris, Albin Michel, 2003.

главных действующих лицах революции 1789 г. Конечно, некоторые (в первую очередь Вольтер) не преминули подвергнуть критике такую педагогическую систему, которая не всегда могла приспособиться к новым условиям – пусть даже только в отдельных местах<sup>1</sup>.

Подчеркивая новаторские аспекты иезуитского образования, можно, рассматривая организацию иезуитской библиотеки, обнаружить качественный скачок по сравнению с гуманистической школой, сосредоточенной почти исключительно на изучении латинского и греческого, сдобренном толикой римской истории, к педагогике иезуитов, открывающей окно в мир, призывающей и приучающей юношей проявлять любопытство и приобретать познания. И хотя верно, что Общество искусно «фильтровало» книги, читаемые учениками, отвергая все то, что могло причинить ущерб вере и христианской морали, однако благодаря предметам, обладающим значением вполне современным (история, география, физико-астрономически-математические дисциплины, миссионерские интересы иезуитов) были заложены основы гимназии-лицея, какой, с некоторыми новшествами и с сильным сокращением гуманитарных предметов, дожил до наших дней<sup>2</sup>.

Библиотека была учреждением, уже широко прославившимся в культуре того времени, но иезуиты поняли все ее педагогически-культурное значение, и потому в каждой коллегии она обычно располагалась в самом просторном и светлом помещении<sup>3</sup>. Из этого легко понять ее значение и то влияние, которое она оказывала не только на школьную подготовку, но и на воспитание личности студентов, многие из которых стали знамениты именно благодаря этому учреждению.

Далее, если рассмотреть книги, хранившиеся в иезуитских библиотеках, обращает на себя внимание тот факт, что разнообразие и значительность произведений свидетельствуют о достаточно широкой культурной открытости, о внимании, обращенном не только к прошлому, но и к новому, к европейскому в самом широком смысле слова, без предрассуд-

---

<sup>1</sup> LUCE GIARD (ed.), *Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995; LUCE GIARD – LOUIS DE VAUCELLES (ed.), *Les jésuites à l'âge baroque*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1996.

<sup>2</sup> ANDREA BATTISTINI, *Galileo e i gesuiti. Miti letterari e retorica della scienza*, Milano, Vita e Pensiero, 2000.

<sup>3</sup> JOHN PATRICK DONNELLY, *Antonio Possevino's Plan for World Evangelization*, in: «Catholic Historical Review» 74/2 (1988), pp. 179-198.

ков и без ложного морализаторства, что подтверждает профессиональные качества иезуитов. Итак, латинский как европейский язык<sup>1</sup>.

Театр представлял собою еще одну существенную составляющую дидактики, поскольку он подводил учеников к самоконтролю, к гармонии жеста, выражения и голоса<sup>2</sup>. Все это позволяло добиться интеграции образования юношей и приучить их к манере поведения, требуемой моделью общества и культуры их времени; кроме того, здесь содержалось некое предвосхищение современной активной школы. Педагогические эффекты, которые иезуиты приписывали театру, были таковы: чувство социальности и пробуждение способности открыться другому человеку, но также игра и развлечение. Другим новшеством были каникулы, которые изменили ход (или, скорее, длительность) дней, проводимых в школе, использовавшийся до тех пор. Важное место занимали физические упражнения, прогулки, а также освещенность и просторность помещений. Другим характерным аспектом было присуждение наград: они были нужны для того, чтобы стимулировать учеников в соревновательности и состязательности. Награды были различными, а со временем стали представлять собою даже поездки за рубеж.

В некоторые коллегии принимались и бедные ученики; при этом следовали критерию, который основывался не столько и не только на моральных качествах, но также (и прежде всего) на интеллектуальных способностях; при этом применялась современная концепция «способностей и заслуг». Единообразие процесса развития обеспечивалось прежде всего благодаря базовому воспитанию, которое давалось строго и медленно, причем заботились о постепенном усвоении и выводили всех учеников на достаточно высокий уровень познаний. Чтобы облегчить такое усвоение, лекции чередовались с отдыхом и с перерывами, дабы не утомлять юные умы<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> MARC FUMAROLI, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et "res literaria" de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Droz, 1980.

<sup>2</sup> JEAN-MARIE VALENTIN, *Les jésuites et le théâtre (1554-1680). Contribution à l'histoire culturelle du monde catholique dans le Saint-Empire romain germanique*, Paris, Desjonquères, 2001; BRUNA FILIPPI, *Il teatro degli argomenti. Gli scenari seicenteschi del teatro gesuitico romano. Catalogo analitico*, Roma, Istitutum Historicum S.I., 2001; GIOVANNI ISGRÒ, *Fra le invenzioni della scena gesuitica. Pedagogia e debordamento*, Roma, Bulzoni, 2008.

<sup>3</sup> Собственно педагогические аспекты анализируются в книге: FABRIZIO MANUEL SIRIGNANO, *L'itinerario pedagogico della Ratio studiorum*, Napoli, Luciano, 2001; VITO FASCINA, *La Ratio studiorum: attualità della pedagogia ignaziana*, Bari, Cacucci, 2004.

Далее, в различных коллегиях налицо был интерес к обширным историко-географическим сведениям, охватывавшим все известные на то время области планеты. Это объяснялось стремлением к евангелизации всего мира, к чему иезуиты готовились разумно и компетентно. Кроме того, этим объясняется и наличие в библиотеках многочисленных (и притом самых свежих) записок путешественников, книг по истории и географии, а также текстов на иностранных языках.

В мысли и в методике иезуитов поражает настойчивое подчеркивание долга преподавателей *excitare ingenia* («пробуждать дарования») студентов, чтобы дать им возможность проникнуть в суть вещей и вывести каждого из учеников на высший уровень зрелости и компетентности: это была индивидуальная педагогика, основанная на тщательном поиске профессионализма, вполне ясной целью которого выступало отвержение посредственности (знаменитое *magis*, «больше», св. Игнатия Лойолы), широкий горизонт «восприятия» и «чувствования», причем индивидуальность со всеми ее особенностями уважалась. Иезуитам принадлежит заслуга выработки так называемого «плана работы и учебы» для преподавателей, от коих он далее передавался ученикам.

Плодотворнейший, но медленный и трудоемкий процесс обучения протекал на трех уровнях: наставление, воспитание, обучение. Но на всех этих уровнях применялась новая методология, вполне оригинальные дидактика и педагогика, аналогов которым не было в коллегиях других Орденов, занятых преподаванием.

Эти новшества и эта оригинальность, навлекшие на иезуитов критику со всех сторон (включая церковные круги), послужили причиной того, что в них и в их системе стали видеть одну из величайших опасностей; так началось сражение, возглавляемое теми самыми просветителями, которые внесли свой вклад в формирование этого метода образования<sup>1</sup>.

### **5. Изменения в непрерывности**

«План учебных занятий» был одним из звеньев в длинной цепи педагогических экспериментов, ведущей от основания первой коллегии иезуитов в Мессине в 1548 г. до публикации окончательного издания «Плана» в 1599 г. Доказательством высокого качества его содержания и

---

<sup>1</sup> FABRIZIO MANUEL SIRIGNANO, *Gesuiti e giansenisti. Modelli e metodi educativi a confronto*, Napoli, Liguori, 2004.

педагогической актуальности служит тот факт, что он переиздавался практически без изменений в течение почти четырех веков<sup>1</sup>.

Одной из заслуг «Плана» было введение первой в мире системы коллегий, той системы, которая очень быстро распространилась не только в Европе, но и в Америке, и в Индии. Сила ее заключалась не столько в высоком качестве какой-либо отдельно взятой коллегии, сколько в опыте и в общей ориентации всей системы в целом.

Хотя на VII Генеральной Конгрегации в 1615-1616 гг. «План» хотели подвергнуть пересмотру, сам текст «Плана учебных занятий» от 1599 г. не претерпел никаких изменений (если оставить в стороне некоторые перемены в правилах для провинциала, имеющих отношение к схоластикам) и сохранился в этом качестве вплоть до упразднения Общества буллой Папы Климента XIV в 1773 г.<sup>2</sup> Тем не менее, в тот блистательный и в то же время трагический век, каким был век восемнадцатый, не преминули появиться некоторые ценные издания «Плана», в числе коих было и пражское издание 1749 г., именуемое «Карлово-Фердинандовым» по названию знаменитого Пражского университета Карла-Фердинанда, который стал называться так с 1654 г., когда Карлов университет объединился с иезуитской коллегией этого старинного города.

В последующие десятилетия в большинстве европейских государств шел процесс разрушения обширной сети иезуитских учебных заведений, служивших гарантией постепенного распространения и непрерывности культуры латинского христианства (*Christianitas*), которое тогда пребывало в состоянии конфликта с принципами, питавшими Великую французскую революцию<sup>3</sup>. Несмотря на молчание, которые вынужденно хранили учебные заведения, «План» по-прежнему печатался, привлекая к себе интерес и добиваясь успеха: вспомним парижское издание 1801 г. и римское 1805 г., служащие свидетельством того, что эта программа учебных занятий все еще оказывала определенное влияние.

---

<sup>1</sup> DOMINIQUE JULIA, *Jésuites et universités: les logiques d'une politique d'après les textes normatifs*, in: *Gesuiti e università in Europa*, pp. 13-36. Итальянский пример см.: MANFRED HINZ, ROBERTO RIGHI, DANILO ZARDIN (ed.), *I Gesuiti e la Ratio Studiorum. Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, Roma, Bulzoni, 2004.

<sup>2</sup> PAOLO BIANCHINI (ed.), *Morte e resurrezione di un Ordine religioso. Le strategie culturali ed educative della Compagnia di Gesù durante la soppressione (1759-1814)*, Milano, Vita e Pensiero, 2006.

<sup>3</sup> BANGERT, *Storia della Compagnia di Gesù* («История Общества Иисуса»), pp. 387-439.

Общество Иисуса, выжившее в России при Екатерине II, было восстановлено Папой Пием VII 7 августа 1814 г., но в некоторых государствах это произошло еще позднее (так, в Неаполитанское королевство Общество было вновь допущено только в 1821 г.)<sup>1</sup>. Когда попечению иезуитов были заново вверены церкви и связанные с ними местности (там, где это оказалось возможным), открылись и школы для учеников из других конгрегаций<sup>2</sup>.

В деле восстановления Общества, за которое взялся Генерал Луиджи Фортис, проблема обучения и воспитания членов Общества, а также проблема успеха апостольского образования, представляли собой две важнейших задачи<sup>3</sup>. Тогда решено было сохранить в неприкосновенности законодательство и распоряжения, хотя в тексте «Плана» были по-новому расставлены акценты в соответствии с насущными потребностями.

Восстановление Общества Иисуса сопровождалось обновлением текста, проведенным под началом преемника Фортиса, голландца Яна Филиппа Ротана (1785-1853)<sup>4</sup>. Так, в Риме, в типографии Коллегии Папы Урбана VII (Pontificio Collegio Urbano), был напечатан «План» от 1832 г. В силу происшедших перемен эпохального значения, следствием которых стала наложенная современными государствами обязанность соответствовать школьным нормам и программам, также постепенно изменявшимся, «План» применялся почти исключительно в церковном обучении<sup>5</sup>. Прочие небольшие изменения были внесены Генеральными

---

<sup>1</sup> MAREK INGLOT, *La Compagnia di Gesù nell'impero russo (1772-1820)*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1997. См. русский перевод: ИНГЛОТ М. (S. J.). *Общество Иисуса в Российской Империи (1772–1820 гг.) и его роль в повсеместном восстановлении Ордена во всем мире*. Пер. с итальянского, латинского, французского, испанского, английского и немецкого А. Н. Коваля. М., Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004.); FILIPPO IAPPELLI, *Le istituzioni culturali dei Gesuiti di Napoli: lo Studio teologico di Posillipo*, in: EMILIO SALVATORE (ed.), *I Gesuiti a Napoli, Lo Studio Teologico di Posillipo (1898-1999)*, Napoli, Collegium Professorum S.I., 2000, pp. 51-69.

<sup>2</sup> GIACOMO MARTINA, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia (1814-1933)*, Brescia, Morcelliana, 2003, pp. 19-31.

<sup>3</sup> BANGERT, *Storia della Compagnia di Gesù*, pp. 463-465.

<sup>4</sup> PETRUS GROOTENS, *De Congregatione generali S. I. XXI atque electione praepositi generalis Ioannis Ph. Roothaan (1829)*, in: «Archivum Historicum Societatis Iesu» 66, a. XXXIII (1964), pp. 235-268; MARCEL CHAPPIN, *Roothaan Jan*, in: *Diccionario Histórico*, pp. 1655-1671.

<sup>5</sup> CORNELIUS J. LIGTHART, *Le retour des Jésuites au XIXe siècle. La vie du père général J. Ph. Roothaan*, Namur, Culture et vérité, 1991.

настоятелями в последующие десятилетия; они засвидетельствованы, например, в парижском издании 1850 г.

Только в XX в., после быстрых перемен в педагогических методах, вследствие необходимости в научном образовании и вмешательства государства в область обучения, «План» утратил свою актуальность. Тем не менее коллегии Общества сохранили обычай взаимно обмениваться идеями и опытом, чтобы все могли извлечь из этого наибольшую выгоду.

Учебный курс Общества оставался традиционным: грамматика, гуманитарные дисциплины и риторика для младших классов; философия, математика и теология – для старших. Однако все это сопровождалось некоторыми новшествами и усовершенствованиями. Теперь в программы полноправно входит изучение достижений филологии, литературоведения и археологии, уделяется внимание современным языкам, физике (электричеству), математике и естественным наукам, более глубокому пониманию логики и метафизики, позволяющему истолковывать новые философские течения, в области морали и права происходит решительный поворот к обсуждению социальных проблем: таковы ростки, напрямую взрастившие те принципы социального католичества, что были запечатлены Папой Львом XIII в энциклике *Rerum Novarum* от 5 мая 1891 г.<sup>1</sup>

Размышлять сегодня о характере иезуитского образования – означает не вырабатывать новый «План», а сохранить и углубить идею целостной педагогической системы, раздумывать о той педагогической архитектуре, что все еще приносит свои плоды по прошествии четырех веков. Речь идет не о том, чтобы дать подробные нормы организации коллегий, а о том, чтобы настоятельно подчеркивать необходимость в том духе или воодушевлении, которым должны быть движимы все воспитатели, как иезуиты, так и миряне, то есть о том глобальном подходе, который имел Игнатий Лойола в вопросах образования и воспитания<sup>2</sup>.

В «Плане» подчеркивались некоторые элементы педагогики, остающиеся в силе до сих пор:

- Важное значение личных, а не безымянных отношений между воспитателем и преподавателем в процессе постоянного взаимодействия;
- Соревновательное сравнение с другими в перспективе сотрудничества;

---

<sup>1</sup> WILLIAM J. MCGUCKEN, *The Jesuits and Education*, Milwaukee, Bruce Publishing Company, 1932, pp. 130-140.

<sup>2</sup> BANGERT, *Storia della Compagnia di Gesù*, pp. 459-468.

- Активная методология, основанная на интересе, труде и участии;
- Всестороннее воспитание, выходящее за пределы поверхностных знаний и способствующее развитию всей человеческой личности во всех ее способностях;
- Не ближайшая и непосредственная перспектива познания, но направленная к более отдаленным целям.



Сегодня говорят о том, что человечество вступило в эпоху кризиса классицизма, то есть широко распространенного и укоренившегося убеждения в том, что, начиная по меньшей мере с XV и XVI вв., наиболее полное воплощение человеческой природы было осуществлено в культурной традиции европейского Запада, наследнице великой классической культуры, развившейся в Средиземноморье. Классицист думал о культуре в нормативных терминах: по крайней мере в принципе существует одна-единственная культура, по образцу которой должны сформироваться все люди во всех странах и во все времена, как существует и одна-единственная «истинная» религия, которую нужно предложить, а при случае навязать, всем. Дополнительное подтверждение этого классицистского подхода мы обнаруживаем в том исходном представлении, которое поддерживало миссионерские усилия христианских Церквей: нести другим народам истинную веру и в то же время цивилизацию.

Посредством «Плана учебных занятий» Общество Иисуса умело дать оригинальные ответы в области воспитания молодого поколения. Сегодня нужно открыть новый герменевтический горизонт в сравнении с великими культурными и религиозными традициями человечества. Но точкой приложения усилий остается для всех развитие научной и технологической рациональности, выработанной на Западе и предназначенной стать великим общим культурным языком планеты.

Ответ, данный Игнатием Лойолой и на этот вызов, поныне сохраняет всю свою свежесть и актуальность.

*Перевод с итальянского А. Н. Ковалю*



Орден иезуитов широко известен в основном благодаря своей деятельности в области образования и воспитания. Хотя это не единственная сфера широкой апостольской деятельности, которую иезуиты вели с момента своего появления: достаточно вспомнить о миссиях – орден иезуитов с самого начала определялся как «орден обучающий».

Тем не менее, иезуиты – члены Общества Иисуса, ордена, основанного св. Игнатием Лойолой в 1540 г. – не были созданы в качестве «ордена обучающего» – об этом нам также напомнила в своей работе проф. Симона Негруццо<sup>1</sup>. И все же, образовательная деятельность вскоре стала характерным и отличительным для нового ордена занятием, в котором было задействовано большинство его членов. Статистика впечатляет: в период с момента открытия первой школы иезуитов (1548 г.) и до смерти св. Игнатия (1556 г.), то есть всего за несколько лет, было основано 33 коллегии с общественными школами (не считая коллегий исключительно для юных иезуитов). В год публикации «*Ratio studiorum*» ордена Игнатия (1599 г.) в одной только Европе существовало более 200 коллегий. В тот же год Общество Иисуса насчитывало 8272 членов, большинство из которых исполняли обязанности учителей и воспитателей на постоянной основе или, по крайней мере, в течение некоторого времени (по обыкновению, молодые иезуиты, обучившись философии, несколько лет преподавали в коллегиях, после чего переходили к изучению теологии).

В 1773 г., когда Общество Иисуса было канонично упразднено декретом папы Климента XIV и прекратило всякую деятельность – везде, кроме Российской империи Екатерины II, было закрыто около 800 образовательных и воспитательных учреждений (коллегий, конвиктов, семинарий), где трудились около 15 тысяч иезуитов, от общего числа около 23 тысяч иезуитов.

Осенью 1772 г., вследствие первого раздела Речи Посполитой, территория Белоруссии вместе с небольшой частью Ливонии вошли в со-

---

<sup>1</sup> См. статью С. Негруццо в настоящем сборнике, с. 21.

став Российской империи Екатерины II. К моменту раздела Польши на ее территории находились 18 иезуитских домов: 4 коллегии (в Полоцке, Витебске, Орше, Динабурге), 2 резиденции со школами (в Могилеве и Мстиславле) и 12 станций (небольших домов) миссии. Во всех домах жили и работали 201 иезуит (97 священнослужителей, 49 схоластиков, 55 братьев-коадьюторов). Благодаря вмешательству Екатерины II иезуиты Белоруссии (мы используем это общее наименование для всей территории, отошедшей к империи в 1772 г.) не разделили участи рассеянных по всему миру собратьев по ордену. Действительно, имперский указ 1772 г., запрещающий оглашать в Российском государстве какие бы то ни было папские распоряжения без предварительного дозволения императрицы, сделал невозможным промульгацию и исполнение упраздненной Общества Иисуса буллы «*Dominus ac Redemptor*» от 21 июля 1773. Таким образом, иезуиты остались на месте и продолжили свою религиозную жизнь и апостольскую деятельность. Царица поручилась за их сохранность, а впоследствии оказала им небывалое покровительство, посодействовав дальнейшему развитию и экспансии за территорию Белоруссии и даже за пределы самой Российской империи.

В то время Екатерина II была занята устройением системы образования в империи. Желаемых результатов этот весьма смелый проект так и не достиг, но к участию были привлечены также иезуиты со своими школами. Посему, вопреки воле папы Климента XIV, императрица сохранила орден иезуитов в своем государстве. Школы иезуитов стали основной причиной, подвигнувшей императрицу на такой шаг, именно эта причина была озвучена во всех последующих заявлениях царицы и ее министров по вопросам, касавшимся иезуитов. Безусловно, причина эта была не единственной: как следует из некоторых речей императрицы, а также ее общей политики по отношению к папству, решение сохранить иезуитов и обеспечить их существование в будущем было также вызвано желанием проявить независимость, прежде всего от Римского престола, но также и от других монархов. Для иезуитов решение остаться в империи и принести верноподданническую присягу (за что их впоследствии подвергали резкой критике) объяснялось необходимостью обеспечить духовной поддержкой католиков, находившихся под господством православного монарха. Полоцкая коллегия – самый крупный из всех иезуитских домов в Российской империи – стала главным центром пережившего упразднение ордена, которому

суждено было со временем возродиться<sup>1</sup>. Общество Иисуса было изгнано из Российской империи Александром I в 1820 г.

По вышеупомянутым причинам – иезуитские школы выступили главным мотивом, побудившим Екатерину принять решение спасти Общество Иисуса – преподавание стало основным видом деятельности, которому иезуиты уделяли особое внимание и для которого выделялись лучшие ресурсы. В этом совершенно уникальном контексте особенно важно было адаптировать «*Ratio studiorum*», который с 1599 г. регулировал иезуитскую образовательно-воспитательную систему и процесс преподавания, к специфической ситуации, в котором оказался орден. Именно на этом вопросе я хотел бы остановиться, а после перейти – в порядке тематического обзора, не стремясь полностью охватить тему – к вопросу о иезуитских коллегиях в Российской империи между 1772 и 1820 гг.

Тема истории коллегий Общества Иисуса ... была рассмотрена Тамарой Блиновой в книге: «Иезуиты в Беларуси: роль иезуитов в организации образования и просвещения»<sup>2</sup>. Эта тема была также кратко рассмотрена в моей вышеупомянутой книге<sup>3</sup>. К этим двум публикациям мы обращаемся в основном и в настоящей работе. В обоих трудах указаны источники и приведена доступная библиография по общей теме и по каждой организации в отдельности<sup>4</sup>. В этой связи нам представляется излишним приводить их в настоящей работе. Проф. Раиса Рашкова, в свою очередь, представила работу «Регламент и образовательные программы в школах Общества Иисуса в Санкт-Петербурге (1800-1816 гг.)», которой мы здесь пользуемся, как примером, поскольку во всех иезуитских коллегиях регламент и программы были одинаковыми. В данной работе я бы хотел сосредоточиться на Полоцкой коллегии и

---

<sup>1</sup> Этот вопрос рассмотрен в моей книге: *Inglot M. La Compagnia di Gesù nell'Impero russo (1772-1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia*, Roma 1997, рус. пер.: *Инглот М. Общество Иисуса в Российской Империи (1772-1820 гг.) и его роль в повсеместном восстановлении Ордена во всем мире*. М., 2004.

<sup>2</sup> *Блинова Т.Б. Иезуиты в Беларуси: роль иезуитов в организации образования и просвещения*. Гродно, ГрГУ, 2002.

<sup>3</sup> *Инглот М. Указ. соч.* С. 139-172.

<sup>4</sup> По теме Полоцкой академии см. также мою работу: *Inglot M. L'Accademia di Połock (1812-1820), ateneo della Compagnia di Gesù superstite in Russia// 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, 2006. P. 201-229.*

лишь упомянуть другие возглавляемые иезуитами коллегии и школы в Российской империи в условленный период. Впрочем, эти два института – коллегия в Полоцке, ставшая в 1812 г. академией, и коллегия в Санкт-Петербурге были самыми важными образовательными центрами, возглавляемыми Обществом Иисуса в истории его существования в Российской империи.

Первые годы существования Общества Иисуса в империи знаменовались неопределенностью в отношении будущего иезуитов после оглашения декрета об упразднении ордена Климентом XIV. Они пытались во всем следовать порядку вещей до 1773 г. Только после того, как им была гарантирована – как Екатериной, так и новым папой Пием VI – стабильность, они приступили к организации отлаженной религиозной провинции, которая со временем укрепилась и проникла и на другие территории Российского государства – за пределами Белоруссии.

Что касается преподавания, коллегии продолжали привычную деятельность, следуя регламенту и программе, установленным «*Ratio studiorum*» ордена. Так продолжалось вплоть до 1784 г. В самом деле, летом или осенью того года супериор провинции о. Франциск Кареу, вместе с о. Каэтаном Герыком (Гертыком) и о. Людвигом Жевуским, посетили, по просьбе Екатерины II, школы Санкт-Петербурга, поскольку необходимо было внести изменения в работу школ. Вопрос о реформе был выставлен на повестку дня II Генеральной конгрегацией ордена (на которой собрались представители всего ордена), созванной в Полоцке в октябре 1785 г., дабы избрать генерального викария после смерти о. Станислава Черневича. Для подготовки необходимой реформы конгрегация назначила специально по этому случаю сформированную комиссию, состоящую из 4 священнослужителей (Франциска Кареу, Иеронима Вихерта, Михала Боровского, Габриэля Грубера). К этой четверке впоследствии присоединились 16 отцов (из которых трое были профессорами математики, а трое преподавателями новых языков). Им надлежало пересмотреть «*Ratio studiorum*», подготовить учебные пособия и внести другие необходимые изменения. Как только работа комиссии была завершена, генеральный викарий Габриэль Ленкевич огласил основные положения реформы: в соответствии с требованиями правительства, программа образования уделяла больше внимания изучению языков и точным наукам. Так, начиная с первого класса, кроме латыни, библейской истории, катехизиса и орфографии, преподавался русский язык, основы арифметики и географии. Во втором и третьем классах прибавлялись немецкий и французский, история и арифметика. В четвертом классе изучали основы теоретической и практической геометрии

и алгебры, физическую и политическую географию, историю и мораль. В пятом – механику, архитектуру, баллистику, пиротехнику, ремесленное производство; в шестом – логику, онтологию, психологию, космологию, астрономию, физику, этику и высшую математику. Все эти предметы совмещались по программе с традиционными лицейскими дисциплинами, включавшими риторику. Для большинства студентов пятым классов завершался образовательный цикл; шестой посещали почти одни только семинаристы. В начальных классах уроки велись исключительно на польском; в последних классах – на латыни и на польском, а с 1802 г. также и на русском.

Времена Павла I и первые годы правления Александра I (вплоть до 1815 г.) являются наиболее ярким периодом пребывания иезуитов в Российской империи. Вкратце: 12 октября 1800 г. император Павел издал указ, которым вверял иезуитам процесс образования в Литве, включая управление Вильнюсской академией (кроме факультета медицины), а также передавал Обществу управление и пастырскую деятельность в церкви Св. Екатерины в Санкт-Петербурге и, вместе с тем, позволял открыть в столице несколько иезуитских школ.

В данном контексте мы не можем остановиться подробнее на миссии в Литве, которая, впрочем, так и не была осуществлена. В то же время учреждение школы в Санкт-Петербурге имело настоящий успех. Уже в декабре того же, 1800 года, в город на Неве прибыли первые четыре иезуита. Они занялись пасторской службой при церкви св. Екатерины, проповедовали и вели катехизацию на четырех языках для четырех категорий прихожан (французов, итальянцев, немцев и поляков), которые составляли католическую общину российской столицы. 13 февраля 1801 г. они открыли коллегию<sup>1</sup>.

Основанная в 1585 г. коллегия в Полоцке являлась самым главным учебным и исследовательским центром под руководством иезуитов Российской империи. Начиная с восьмидесятых годов восемнадцатого века, в особенности в период правления Павла I, она пережила период особого подъема и процветания.

В 1772-1773 учебный год коллегия в Полоцке управляла лицеями и заведовала курсами философии и теологии для схоластиков-иезуитов. К моменту упразднения коллегия насчитывала 90 членов, священников, схоластиков и коадьюторов. Приостановленные осенью 1773 г. курсы были возобновлены в 1780 г. (теология) и в 1782 г. (философия). Начало было скромным, но покровительство Павла I и прибытие многих вы-

---

<sup>1</sup> Об этом см. статью Р. Рашковой в настоящем сборнике, с. 244.

дающихся бывших иезуитов из всех уголков Европы давали большие надежды на дальнейшее развитие организации. Надежды и вправду скоро оправдались.

Восхождение на трон Александра I и предложенные новым царем инициативы грозили коллегии замедлением роста. Вслед за реформой школьной системы империи в 1803 г. Полоцкая коллегия вместе с другими школами Общества Иисуса оказалась в подчинении школьного округа и Вильнюсского университета.

Востребованное университетом подчинение на многие годы стало объектом полемики между иезуитами и Вильнюсской академией. Poleмика прекратилась только спустя несколько лет, когда 9 июля 1810 г. министр народного просвещения А.К. Разумовский провозгласил независимость иезуитов от Вильнюсского университета. Окончательно вопрос разрешится полтора года спустя, в январе 1812 г., учреждением академии в Полоцке. Академия была учебным заведением со статусом университета, и в ее подчинении находились все школы ордена на территории Российской империи.

12 января 1812 г. Александр I издал указ, обращенный к Сенату, в котором одобрял присвоение Полоцкой коллегии статуса академии. Соответствующая имперская грамота о предоставлении привилегии поступила из канцелярии министерства образования 1 марта того же года. Официально новое учебное заведение было названо «Академией ордена иезуитов», но обыкновенно его называли просто «Полоцкой академией». Ее развитию благоприятствовало личное покровительство царя, она находилась в непосредственном подчинении генеральному суперияру ордена, а в вопросах обучения – министерству образования.

Торжественное открытие полоцкой академии состоялось 15 июня 1812 г. Тем не менее, ввиду наполеоновских войн, первый учебный год состоялся только 17 сентября 1813 г.

В Полоцкой академии было три факультета: богословия, философии и точных наук, языков и филологии. Она имела право присваивать звание доктора богословия, канонического права и гражданского права. В первый учебный год в академию поступили 84 студента: 25 на факультет богословия, 29 на философский факультет, 30 на факультет языков. Кроме того, 123 студента посещали подведомственные академии школы. Профессорский состав в 1813 г. насчитывал 25 человек. Программа обучения, в угоду правительству, явно отдавала предпочтение точным наукам, а, следовательно, факультету философии и точных наук. Несмотря на это и на многочисленные попытки, иезуиты так и не получили права присваивать звание доктора философских наук.

«Факультет богословия и других наук, до веры касающихся, – гласила грамота Александра I – включает в себе: 1) богословие догматическое; 2) богословие нравственное; 3) Священное писание; 4) право каноническое; 5) Священную историю». Именно эти предметы преподавались на факультете (наряду с общепринятыми новыми языками, греческим и еврейским), курс по истории церкви включал занятия по иерархической географии. Как следует из имеющихся на польском и латинском программ, на каждом курсе был свой преподаватель.

В Полоцкой академии обучение богословию проходило на очень высоком уровне. Ни одно другое учебное заведение на бывших польских территориях не могло похвастаться таким мощным преподавательским составом. Видные профессора, все знатоки своего дела, приезжали из разных стран и являлись представителями самых новейших течений в теологии. Между 1784 и 1820 гг. академия насчитывала 34 профессора: они читали лекции по богословию, Священному Писанию, каноническому праву и истории церкви. 19 из них были иностранного происхождения, в основном итальянцы и немцы, все отличались прекрасной подготовкой и большим опытом преподавания.

Курсы на факультете философии и точных наук делились на четыре класса. Основными предметами в первый год обучения были логика, диалектика и метафизика, а дополнительными – этика, политическая экономика и статистика, геометрия, солидометрия и зоология. Во второй год основным предметом становилась общая и частная физика, в то время как химия, экспериментальная физика, тригонометрия на плоскости, сферическая тригонометрия и минералогия являлись дополнительными предметами. В третий год преподавали прикладную математику, астрономию, гражданскую и военную архитектуру и ботанику. Основными предметами на четвертый год становились риторика (вместе с латинской и отечественной литературой) и церковное ораторское искусство, а также гражданское право, дипломатия и всеобщая история.

Факультет древних языков и филологии предлагал курсы по еврейской, арабской и сирийской, греческой, латинской, польской, русской, французской, немецкой, а также итальянской литературе. Особого внимания заслуживает кафедра арабской и сирийской литературы: преподавание этих предметов в период между 1814 и 1819 гг. было поручено о. Бонавентуре Вийому, выдающемуся знатоку восточных языков. Следует отметить, что курсы новых иностранных языков, наряду с курсами греческого и еврейского, были доступны студентам всех факультетов: лекции проходили ежедневно на протяжении всего периода обучения.

Полоцкая академия располагала прекрасно оснащенными лабораториями, библиотекой и типографией; некоторое время, хоть и не регулярно, публиковался собственный научный журнал «Miesięcznik Połocki» («Полоцкий ежемесячник»).

В 1814-1815 учебном году на всех трех факультетах академии обучалось в общей сложности 136 студентов, из которых 50 были иезуитами, а 65 мирянами. В 1820 г., до закрытия академии, все вместе взятые полоцкие школы насчитывали около 700 студентов и 39 профессоров. За свою недолгую историю академия присвоила звание доктора наук более 100 человек.

В ведомстве Полоцкой академии находились все иезуитские школы Российской империи. Кроме Санкт-Петербурга и Полоцка – двух учебных полюсов – Общество Иисуса управляло еще 7 коллегиями: в Динабурге, Орше, Витебске, Могилеве, Мстиславле, а также в Романове (с 1811 г.) и в Ужвальде (с 1817 г.). В Динабурге и Витебске курсы завершались философией, в других школах – риторикой. Практически при каждой коллегии действовал дворянский пансион (к 1805 г. в пансионах проживало около 220 юношей). При некоторых миссиях в Белоруссии и в глубинках Российской империи действовали начальные школы, а при резиденции в Риге в 1810 г. была открыта школа для девочек. В целом, во всех иезуитских школах на территории Российской империи в 1796 г. насчитывалось 726 студентов, а в 1815 г. – около 2000 студентов (из которых 400 – в начальных и средних школах в Полоцке).

Следует подчеркнуть европейскую направленность Полоцкой академии. Она выражалась, прежде всего, в преподавательском составе. Сорок лет деятельности коллегии, затем ставшей академией (начиная с восстановления курса богословия в 1780 г.), основывались в значительной степени на иностранной профессуре из Австрии, Франции, Германии, Италии и Швейцарии. Европейский характер учебного заведения отражался, кроме того, и в том факте, что после изгнания ордена из России, многие иезуиты, окончившие академию в Полоцке, перебрались в учебные заведения по всей Европе. Получив образование в интернациональной атмосфере, где и профессура, и другие студенты были родом из разных стран, пожив в многонациональной среде, они были полностью готовы к работе в Европе, и даже за ее пределами, в особенности в Соединенных Штатах Америки.



---

Заявленная в названии тема требует небольшого пояснения: и в случае с Россией, и в случае с Речью Посполитой XVIII в., нельзя говорить о существовании каких-либо целостных систем религиозно-нравственного образования, которые бы сначала были сформулированы, а потом получили последовательное воплощение в элементарных учебниках. Учебники эти, хотя и претерпевали определенную содержательную эволюцию, изменяясь под влиянием новых педагогических и философских веяний эпохи, отличались, тем не менее, значительным консерватизмом и зачастую воспроизводили уже давно сложившиеся схемы. Поэтому данное исследование – это не попытка проиллюстрировать, как некие готовые идеологические конструкции отражались в учебниках, но, наоборот – на основании материалов учебников попытаться реконструировать, каково было содержание религиозного образования, видоизменялось ли оно на протяжении XVIII в., и можно ли вообще говорить о существовании какой-либо системы.

В Речи Посполитой XVIII-го века было издано более 80-ти букварей; большая часть изданий приходится на 70–90-е гг., то есть на период активных государственных реформ, в том числе и в сфере образования<sup>1</sup>. Важно подчеркнуть, что именно в этом столетии появляются типографии, специализирующиеся на издании учебной литературы и букварей. Из наиболее значимых можно назвать Академические типографии в Кракове, Познани и Вильнюсе, варшавскую типографию пиаристов и львовскую Томаша Пиллера. Значительно увеличивается количество изданий на польском языке; хотя продолжают публиковаться и латиноязычные, а также двуязычные – латинско-польские учебники. В конфессиональном отношении преобладают буквари, предназначенные для католического читателя. Меньшая сохранность протестантских учебников может объясняться как непривилегированным положением протестантских общин в Речи Посполитой, так и тем,

---

<sup>1</sup> См. каталог польских учебников: *Pilarczyk Fr. Elementarze polskie od ich XVI-wiecznych początków do II wojny światowej. Próba monografii księgoznawczej.* Zielona Góra, 2003.

что для нужд религиозного образования в этих общинах могли использоваться отдельно изданные пособия<sup>1</sup>. Применительно к XVIII в. можно говорить и об определенной специализации букварей: создаются самостоятельные учебники для светских лиц и для духовенства, а также для мальчиков и девочек<sup>2</sup>. По составу религиозных и нравственно-назидательных поучений всю совокупность сохранившихся букварей XVIII в. можно поделить на четыре группы.

Первая группа – это пример архаичной модели. Модель эта восходит к устным религиозным наставлениям, бывшим частью богослужения в средневековой Католической Церкви<sup>3</sup>. В элементарных учебниках она встречается впервые в познаньском издании 1556 г.<sup>4</sup> Религиозно-назидательный материал в этих букварях состоит из следующих частей: молитвы «Отче наш» и «Радуйся, Мария»; Апостольского символа веры; заповедей декалога; перечень дел милосердия, категорий греховных деяний и евангельских блаженств. Приводится небольшая подборка молитв (главным образом к Св. Духу), ряд псалмов. Эта модель доминирует на протяжении всего XVII в. и воспроизводится в целом ряде букварей XVIII в., в частности, в изданиях: Краков 1710<sup>5</sup>; Гданьск ок. 1766–1770<sup>6</sup>; Бжег б.г., конец XVIII в.<sup>1</sup>; Лович 1789<sup>2</sup>; Кра-

---

<sup>1</sup> Отметим лишь несколько наиболее примечательных протестантских изданий. Лютеранская традиция представлена учебником пастора польского прихода св. Елизаветы во Вроцлаве Павла Глодиуса (1531–1606) – его учебник выдержал как минимум три издания: 1605, 1607 и 1615 гг. К сугубо кальвинистской традиции может быть отнесен Кёнигсбергский букварь 1710 г., ставший первым изданием переехавшей из Слуцка типографии.

<sup>2</sup> Польская Католическая Церковь обращается к проблеме обучения девочек в приходской школе только в конце XVII в.; хотя уже в начале этого столетия был опубликован элементарный учебник «dla panienek młodych» (*Nauka ku czytaniu Pisma Polskiego*. [Kraków]: Marcin Filipowski, 1622). Адресат букварей или обозначается на титульном листе, или вычленим из содержания: во всех молитвах дается грамматическая форма женского рода, неизменно присутствуют литания к Богородице и молитва к св. Варваре.

<sup>3</sup> *Wolny J. Z dziejów katechezy // Dzieje teologii katolickiej w Polsce*. Т. I. Lublin, 1974. S. 149–210.

<sup>4</sup> Букварь, подготовленный предположительно для польских последователей общины «чешских братьев», опубликован в приложении к исследованию: *Piwożyński J. O poznańskim drukarzu Piotrze Sextilisie z Obrzycka i o polskich elementarzach XVI w. // Studia Historyczne*. 1985. Т. XXVIII. Z. 1. S. 7–9.

<sup>5</sup> *Nauka czytania Pisma Polskiego dla małych dzieci*. Без типографии. Экземпляр РГБ. Данное издание в библиографии не описано.

<sup>6</sup> [Elementarz]. Gdańsk: Jan Friderik Bartels.

ков 1791<sup>3</sup>, и в ряде других. В XIX веке продолжателями этой архаичной традиции стали дешевые буквари для народа – т.н. грошовки (также назывались *abecadlniki*)<sup>4</sup>. В редких случаях религиозный материал дополнялся короткими поучениями о вере, надежде и любви; перечнем церковных таинств, и поучительной колядкой о пользе телесных наказаний для детей (*Różczka Duch święty*).

Здесь необходимо напомнить о том, какую роль играли в букварях перечисленные выше тексты религиозного содержания. Так же как и фрагменты псалмов и молитвы из Часословов в русской традиции, они использовались *в первую очередь* для освоения навыков чтения. Поэтому, например, «Отче наш» и символ веры приводились всегда со слогоразделом; а заповеди декалога, евангельские блаженства и перечни грехов – в рифмованной, удобной для запоминания форме. С другой стороны, тексты эти многократно проговаривались и, таким образом, заучивались. Оставляя в стороне вопрос о том, насколько это усвоение имело осознанный характер, а насколько было лишь механическим запоминанием, можно, как представляется, рассматривать букварные катехизисы как своего рода минимум богословских знаний, который не только излагался в школе, но и реально усваивался детьми в процессе обучения.

Вторая группа польских элементарных учебников представлена изданиями, в которых за основу взята описанная выше архаичная модель, но религиозный материал расширен за счет небольшого вопросно-ответного катехизиса об основах веры (он, как правило, заучивался наизусть) и подборки поучительных сентенций из ветхозаветных книг (книг Премудрости Иисуса, сына Сирахова; Товита; Левит; Притчей Соломоновых) и из послания апостола Павла к Галатам. Некоторые из этих сентенций можно встретить и в более ранних изданиях; но именно с XVIII в. они становятся неотъемлемой частью букварных поучений о христианской вере и нравственности. В элементарных учебниках второй группы зачастую встречается и подробное описание порядка католического богослужения. В качестве примера сошлемся на издания: Краков 1713, 1736 и 1796 (двуязычный латинско-польский бук-

---

<sup>1</sup> Elementarz polski z rycinami. Brzeg: без тип.

<sup>2</sup> Elementarz białogłowski albo informacja dla uczących się czytać katechizmu z modlitwami dla dzieci płci niewiesciey. Łowicz: drukarnia prymasowska.

<sup>3</sup> Nauka czytania Pisma Polskiego. Kraków: Anna Dziedzicka.

<sup>4</sup> См., например: [*Mika J.K.*] Groszówka dla dzieci niechodzących do szkoły. Tarnów: Józef Karnstädt, 1838.

варь)<sup>1</sup>; Варшава 1770 (польско-немецкий букварь)<sup>2</sup>; Перемышль конец XVIII в.<sup>3</sup>

Третью группу образуют элементарные учебники для приходских школ, изданные под непосредственным патронатом созданной в 1773 г. Комиссии народного просвещения или в духе ее изданий. Эти учебники отличает значительное увеличение текстов светского содержания (теперь именно они, а не молитвы или ветхозаветные поучения, служат основным материалом для освоения навыков чтения); сокращается и объем религиозных текстов: остаются лишь основные молитвы и символ веры, порядок католического богослужения, краткий вопросно-ответный катехизис и ряд поучительных сентенций из Писания.

Четвертая группа – это авторские элементарные учебники второй половины XVIII в., при этом как оригинальные, так и переводные. В частности, отзвуком начатой в Австрийской монархии школьной реформы стал «Elementarz do nauczenia się abecadła, sylabizowania i czytania ku wygodzie szkół parafialnych sporządzony» (Варшава, 1780), составленный по модели учебника Иоганна Фельбигера (1724–1778)<sup>4</sup>. К числу оригинальных польских букварей можно отнести: издание краковского пиариста Антония Максимилиана Прокоповича (1738–1807) «Sposob nowy naułatwieyszy pisania y czytania» (Краков, 1790), подготовленное в духе изданий Комиссии народного просвещения, и сочинение учителя польской школы из Вроцлава Станислава Ставского «Księżeczka do sylabizowania i czytania dla Polskich klass S. Elżbiety Gymnazjum» (Вроцлав, 1794).

Как и в букварях третьей группы, в этих учебниках присутствует много назидательных текстов светского содержания. Станислав Ставский, например, вводит в свой учебник «сентенции житейской мудрости» и короткие рассказы для чтения морализаторского характера. Каждый рассказ – это зарисовка из повседневной жизни ребенка, анализ

---

<sup>1</sup> Названия одинаковы: *Elementa puerilis institutionis*. Издание 1713 г. опубликовал Франчишек Цезары, 1736 – вышло в Академической типографии, а 1796 – в типографии Анны Дзедзички.

<sup>2</sup> *Nowa Xiężeczka do slabizowania (sic!) y czytania po Polsku y po Niemiecku*. Warszawa: Michał Gröll. К учебнику прилагается небольшой польско-немецкий словарь религиозных понятий.

<sup>3</sup> *Elementarz Języka Polskiego zebrany dla nauki dziatek chrześciańskich [...]*. Przemyśl: Jan Gołębiowski.

<sup>4</sup> *Nowakowski F. i L. Elementarz // Encyklopedia wychowawcza / Red. J.T. Lubomirski, E. Stawiski, S. Przysański, J.K. Plebański*. Warszawa, 1885. Т. III. S. 483.

конфликтных ситуаций, возникающих в общении ребенка со сверстниками, взрослыми и окружающим миром. Учебник также содержит материал для ведения бесед, где дается самая общая информация о том, что окружает ребенка (начиная с предметов домашнего обихода, одежды и еды до явлений животного и растительного миров). Отличие же авторских учебников от букварей третьей группы состоит в том, что в них, как правило, не встречается вопросно-ответных катехизисов, которые подлежали одобрению церковной цензурой.

Для поставленной в данном исследовании проблемы бóльший интерес представляют памятники этих двух последних групп, поскольку именно они дают представление о динамике содержательной части учебников в XVIII в. Сразу необходимо оговориться, что само понятие «элементарный учебник» в польской традиции второй половины XVIII в. более широкое, чем в традиции российской: польский *elementarz* – понятие более ёмкое, чем русский *букварь*. Польские элементарные учебники (и это касается в первую очередь учебников авторских) не ограничивались скромной ролью грамматических пособий с религиозно-нравственной составляющей. Экс-иезуит Франчишек Папроцкий (1723–1805), например, задумывал свой элементарный учебник как мини-энциклопедию житейской мудрости. «Воспитание ребенка начинается с букваря, который, если ставит своей единственной целью научить ребенка только читать, наносит ему огромный вред, – писал Папроцкий. – Почему бы ребенку, в процессе освоения навыков чтения, не знакомиться и запоминать все то, что пригодится ему на всю жизнь?». А потому экс-иезуит включил в свой букварь разнообразные сведения, могущие быть полезными ребенку в повседневной жизни (в частности, простейшие медицинские сведения и сведения из области сельского хозяйства)<sup>1</sup>.

В «нравоучительной части» польских учебников к концу XVIII в. все бóльший акцент делается на гражданское воспитание, воспитание гражданина. Самым очевидным примером служит «Букварь для приходских школ» Комиссии Народного просвещения<sup>2</sup>. Раздел «Наука

---

<sup>1</sup> *Elementarz dla płci męskiej nowym sposobem u użytecznym ułożony*. Łowicz: drukarnia prymasowska, 1777. С измененным титулом и без указания автора букварь Папроцкого был перепечатан в Вильнюсе в 1791 г.

<sup>2</sup> *Elementarz dla szkół parafialnych narodowych, zawierający I. Naukę pisania i czytania. II. Katechizm. III. Naukę obyczajową. IV. Naukę rachunków*. Kraków: drukarnia Szkoły Głównej Koronnej, 1785. В данном исследовании используется фототипическое переиздание 1995 г. (без места и без типографии).

добрых обычаев» (составлен известным польским педагогом Гжегожем Пирамовичем (1735–1801)) – это не просто перечень правил поведения ребенка и базовых нравственных императивов воспитанного человека и доброго христианина, но подробно и аргументировано прописанные обязанности ребенка (по отношению к родителям и наставникам; ближайшему социальному окружению и представителям власти). В «Науку» Пирамович включает также большой раздел об обязанностях ребенка по отношению к самому себе, где рассматриваются, в том числе, забота о собственном здоровье и уход за своим внешним видом. Данные предписания также представлены в учебнике как социально значимые. Выполняя эти обязанности, ребенок способствует сохранению существующих в обществе социальных связей и социального порядка в целом.

Что же касается собственно религиозной составляющей учебников третьей и четвертой групп, то она представлена преимущественно вопросно-ответными катехизисами<sup>1</sup>. Эти катехизисы явно рассчитаны не на простое зазубривание (как это было ранее в случае с рифмованными декалогами), но на *объяснение* отдельных положений вероучения. Часто они дополнялись контрольными вопросами, помогающими наставнику проверять степень усвоения материала.

Любопытно отметить, что данные букварные катехизисы второй половины – конца XVIII в. создавались зачастую по модели, а порой и буквально копировали авторские католические катехизисы гораздо более ранней эпохи. Наибольшей популярностью пользовались переводы сочинений иезуитов XVI столетия – Петра Канизия и Роберто Беллармино<sup>2</sup>. Такая «живучесть» старых катехизисов есть еще одно подтверждение консерватизма религиозного образования в начальной школе.



История российских элементарных учебников (или учебников московской печати) начинается с издания Василия Бурцова 1634 г. Религиозно-назидательная часть этих букварей была целиком позаимствована из учебников единоверцев Киевской митрополии: виленского

---

<sup>1</sup> Подробнее о содержании польских букварных катехизисов см.: *Корзо М.А.* Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI – XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований. М., 2007. С. 488–504.

<sup>2</sup> *Raporty szkół niższych i o szkołach parafialnych, 1773–1793 / Wydał T. Wierzbowski.* Warszawa, 1908. S. 1, 6, 37, 98.

православного братства<sup>1</sup> и белорусского печатника Спиридона Соболя (ум. ок. 1645)<sup>2</sup>. И на протяжении всего XVII в. в московских букварях видоизменялась и расширялась преимущественно грамматическая часть; религиозно-назидательные поучения если и дополнялись, то источником этих дополнений служили опять-таки учебники из Киевской митрополии, главным образом – виленский букварь 1596 г.<sup>3</sup>

Что же представлял собой букварный катехизис московской печати к началу XVIII в.? Он включал три исповедания веры (Никео-Константинопольское; символ, составление которого приписывалось св. Афанасию; исповедание Амвросия–Августина, больше известное в западной традиции как гимн «Te Deum laudamus»); заповеди декалога и формулировку заповеди любви; евангельские блаженства; три богословские добродетели (вера, надежда и любовь); таинства; дары и плоды Св. Духа; смертные грехи; дела милосердия; топографию загробного мира. Эти положения вероучения, которые только декларировались, но не получали какого-либо истолкования, дополнялись вопросно-ответным катехизисом догматического характера, в котором рассматривались исключительно тринитарные сюжеты и вопрос об исхождении Св. Духа. Данный катехизис перепечатывался с незначительными изменениями (не столько содержательного, сколько языкового характера) из упомянутого виленского издания 1596 г. и полемизировал с догматическими «заблуждениями» католиков и протестантов.

Из изданий XVII в. сохранилось лишь 11 букварей<sup>4</sup>; азбук-прописей несколько больше, но они в данном случае не являются объектом нашего анализа. Но уже в XVIII в. количество отпечатанных в России учебников сопоставимо с числом опубликованных букварей в Речи Посполитой: например, по «реестрам продажным книгам» одной только Московской Синодальной типографии известно, что было отпечатано около семидесяти букварей и азбук; бóльшая их часть прихо-

---

<sup>1</sup> Евье, 24.VII.1618 г. Подробное описание издание приводится в: *о. Надсон А. Еўеўскі буквар 1618 г. // Божым шляхам. Год XXI. 1973. № 1(135). С. 3–9.*

<sup>2</sup> Букварь языка Славенска. Кутейно, 1631; с аналогичным названием – Могилев, 1636.

<sup>3</sup> Подробнее о формировании религиозного содержания букварей московской печати XVII в. см. в: *Корзо М.А. О структуре и содержании букварных катехизисов московской печати XVII – начала XVIII вв.// Славяноведение. 2005. № 2. С. 74–84.*

<sup>4</sup> Бурцова: 20.VIII.1634, 8.II.1637; Московского Печатного двора: 1657, 1664, 28.IX.1667, 28.IX.1669; московской Верхней типографии XII.1679; Кариона Истомина III.1694 и 4.VI.1696.

дится на 1720–1730-е гг.<sup>1</sup>. До наших дней сохранилось, правда, значительно меньше.

Российские учебники XVIII в. сложно поделить на какие-либо группы: религиозные поучения по своему составу буквально повторяют издания века XVII-го. Из содержания исчезают только символы веры Афанасия и Амвросия–Августина. И даже столь важное для книгопечатания, да и культуры в целом событие, как введение гражданского шрифта, никак на содержательной стороне букварных катехизисов не отразилось. Можно отметить лишь одно изменение: гражданкой стали набирать отдельные поучения, связанные с основами веры, в то время как молитвы, псалмы и символ веры печатали, как и прежде, церковным шрифтом. В отличие от польской традиции XVIII в., в российских букварях не появилось вопросно-ответных катехизисов: тот краткий катехизис, который был позаимствован из виленского букваря 1596 г., в российских букварях после 1708 г. уже не встречается. Определенным исключением является «Первое учение отроком» Феофана Прокоповича (Санкт-Петербург, 1720); но это издание можно причислить к элементарным учебникам лишь с очень большой натяжкой.

О появлении новых элементов в религиозном содержании российских букварей приходится говорить лишь применительно к учебникам, которые со значительной долей условности можно назвать авторскими. Например, «Краткая Решетникова азбука», куда было включено лаконичное изложение Священной истории Нового и Ветхого Заветов<sup>2</sup>. При этом автор избегает прямого цитирования библейских текстов, пересказывая их простым и понятным языком.

Так что же нового появилось в российских элементарных учебниках XVIII в.?

Появляется, в частности, самостоятельный «нравоучительный» раздел. Раздел этот всегда набирался гражданским алфавитом и мог именоваться по-разному: или «Краткое нравоучение» («Букварь для употребления российского юношества» Николая Новикова, М., 1780; «Российский букварь для обучения юношества чтению»

---

<sup>1</sup> Афанасьева Т.А. Издание азбук и букварей кириллической печати в XVIII веке // Из истории рукописных и старопечатных собраний. Исследования. Обзоры. Публикации. Л., 1979. С. 34.

<sup>2</sup> Краткая Решетникова азбука, для юных детей, при помощи Божией начинающих учению письменам российского языка, с присовокуплением Священной Истории Ветхаго и Новаго Завета с картинками и прочих для детей нравоучительных наставлений. М., 1800.



Ф.И. Янковича де Мириево, СПб., 1788), или «Правила христианской мудрости» (Краткая Решетникова азбука. М., 1800). Впервые этот раздел встречается в первом издании гражданским шрифтом, правленом рукой Петра I – «Азбуке гражданской со нравоучениями» (М., январь 1710). «Нравоучения от священного писания избранная» организованы в данном издании в алфавитном порядке и содержат 99 сентенций на 33 буквы алфавита. Этот алфавитный принцип был, вероятно, позаимствован из букварных акростихов XVI–XVII вв.

Состав нравоучительных сентенций несколько менялся на протяжении XVIII в. Сначала это была преимущественно подборка библейских высказываний (например, в «Азбуке» 1710 г. и в «Азбуке церковной и гражданской» профессора математики и риторики Московского университета Антона Барсова (М., 1768) эти разделы так и называются: «Нравоучения от Священного Писания» и «Нравоучительные стихи из Библии»). Впоследствии сентенции дополняются поучениями светского содержания. Если использовать современную нам терминологию, то они стали охватывать широкий спектр сюжетов, относящихся как к индивидуальной, так и к общественной нравственности. Все больше встречается поучений, связанных с правилами этикета (поведение за трапезой, умение пользоваться столовыми приборами и салфеткой, др.), личной гигиеной; все большее место начинает занимать тема гражданских добродетелей. Приведем лишь несколько примеров. Поучение «Почитай родителей твоих» в букварях второй половины XVIII в. звучит как «Почитай родителей твоих и властей: и повинуйся их законам». Появляется понятие «отечество»: «Люби свое отечество, и будь готов пролить кровь твою для его спокойствия»; и понятие «общественное благо»: «Старайся об общественном благе, и храни добрый порядок». В ряде букварных изданий нравоучительные сентенции дополнялись небольшими поучительными рассказами. И эти рассказы совершенно лишены какого бы то ни было религиозного содержания. Чаще всего – это анализ небольшой ситуации из реальной жизни, который заканчивается моралью. Например, история о маленьком Петруше: увидев, с какой легкостью садовник залезает на деревья, он решается сам залезть и падает. Из этого делается самоочевидный вывод, что «малый человек не должен во всем подражать большому»<sup>1</sup>.

Если же попытаться проанализировать эту нравоучительную составляющую элементарных учебников в контексте новых философских и педагогических веяний XVIII в., то совершенно очевидно, что

---

<sup>1</sup> Российский букварь для обучения юношества чтению. СПб., 1788. С. 22.

все они (в том числе и идеи Просвещения) нашли в высшей степени скромное отражение в российских букварях. И в этом смысле мы не найдем принципиальных отличий между «Азбукой» сторонника французских влияний Барсова и «Букварем» пропагандиста австрийских тенденций Янковича де Мириево.



Если попытаться обобщить изложенное, то можно констатировать, что в российских и польских учебниках XVIII в. есть как общие, так и отличающие их друг от друга черты. Сходство состоит в том, что на протяжении всего столетия увеличивается удельный вес текстов светского содержания, появляются нравоучительные сентенции, пословицы и небольшие рассказы. Тексты эти служат и в качестве материала для освоения навыков чтения, а также излагают правила житейской мудрости, общие нормы личной и общественной морали. Эта нравоучительная часть постепенно эмансипируется от части чисто религиозной, превращается в самостоятельный и значимый, а позднее и доминирующий компонент элементарного учебника.

Отличаются же польская и российская традиции тем, что происходит на протяжении интересующего нас столетия с религиозной составляющей элементарного учебника. В российских букварях и азбуках воспроизводится, по сути, та модель, которая сложилась под сильным украинско-белорусским влиянием еще в начале XVII в. В польских же букварях заметен более решительный отход от понимания религиозного образования как простого зазубривания определенного набора христианских истин. Бóльший акцент делается на *объяснение* этих истин (появляются катехизисы, в которых последовательно анализируются подлежащие заучиванию положения), а также на их *понимание*.

При этом, конечно же, не стоит переоценивать ту роль, какую элементарный учебник XVIII столетия сыграл в процессе религиозного просвещения масс. Как и прежде, он продолжал играть исключительно вспомогательную роль, уступая по значимости литургии и устному церковному поучению.

---

Передовой отряд тридентской реформы, Орден иезуитов, пережил во Франции большие трудности<sup>1</sup>. Произошедшее с опозданием, по сравнению с другими европейскими территориями (Сицилия, Испания, Португалия, Германия, Венеция, Фландрия), его проникновение было принято лишь с ограничениями на встрече в Пуасси (1561) после смерти отца-основателя Ордена святого Игнатия Лойолы (1556). Несмотря на свое миссионерское воздействие, проявлявшееся в различных формах проповеди, евангелизации и образования, Общество Иисуса сразу столкнулось с тройной оппозицией парламента, университета и некоторых других соперничающих монашеских орденов. Сами французские короли с трудом смогут принять этот Орден нового типа, состоящий из духовных лиц, полностью посвятивших себя «вящей славе Господней», ни мирян, несмотря на их одежду, ни клириков, несмотря на церковные уставы, которые были одобрены папой Юлием III в булле *Exposcit*

---

<sup>1</sup> Истории Общества Иисуса во Франции посвящены многочисленные исследования. Особо следует отметить: *Fouquieray H.* Histoire de la compagnie de Jésus en France des origins à la suppression (1528–1762). P., 1910-1925. 5 volumes.; Dans la collection d'Histoire de l'Eglise de Fliche et Martin: *Willaert L.* Après le concile de Trente. La restauration catholique. 1563-1648. Blond et Gay. 1960. T. 18. P. 130-136; *Preclin E., Jarry E.* Les luttes politiques et doctrinales aux XVIIe et XVIIIe siècles. T. 19. 1956. P. 680-712; *Guillermou A. P.*, PUF. N° 936. Col° Que-sais-je? 1961. 1ère édition; *Guichard A.* Les Jésuites. P., Grasset, 1974; *Woodrow A.* Les Jésuites. Histoire des pouvoirs. Paris: JC Lattès. Col° Pluriel, 1984; *Dhôtel J.C.* Les Jésuites de France. Chemins actuels d'une tradition sans rivages. P.: Desclée de Brouwer-Bellarmin, 1987; *Lacouture J.* Jésuites. P., Le Seuil, 1991 T. 1: Les conquérants; *Yannou H.* Jésuites et compagnie. Lethielleux, 2008. Нужно также обратиться к словарям по истории Франции в эпоху Старого Порядка, в особенности: *Dictionnaire du Grand Siècle / F. Bluche* (direction). Fayard, 1990. P. 790-791; *Dictionnaire de l'Ancien Régime. Royaume de France. XVI–XVIIe siècles / L. Bély* (direction). P.: PUF, 1996. P. 690-693; *Viguerie J. de.* Histoire et dictionnaire du temps des Lumières. 1715-1789. P., Robert Laffont, 1995. Col° Bouquins, P. 1055-1057. Общие представления об уставе Общества Иисуса см.: *Dictionnaire de droit canonique / Sous la direction de R. Naz.* P., 1957. T. 6. Col. 131 à 139.

debitum (21 июля 1550 г.). Действительно, специфическое устройство Ордена ниспровергает французские обычаи не столько из-за правила подчинения аббатства непосредственно Святому Престолу (а не епископу) – применение которого постепенно будет терять свою силу на всем протяжении XVII в. в пользу усиления, епископской власти<sup>1</sup>, – но более всего по причине четвертого обета: абсолютного послушания папе, конкретно генералу, пребывающему в Риме, что наносит удар непосредственно по царствовавшему в стране галликанству. Итак, с самого начала, Общество Иисуса было, скорее, терпимо, чем, действительно, принято во Франции, и первое изгнание<sup>2</sup> постигнет его членов в конце 1594 г., после покушения Жана Шателя на Генриха IV<sup>3</sup>. Восстановленные, согласно Руанскому эдикту (1603 г.) в эпоху, когда королю была необходима папская поддержка, иезуиты вновь начинают заниматься многосторонней деятельностью, в то время как у короля появляется привычка иметь иезуита в качестве личного духовника<sup>4</sup>, например, отца Пьера Котона, который исполнял эту обязанность с 1604 по 1610 гг. Орден проявит себя очень эффективным защитником ортодоксального католичества перед лицом протестантизма. Он становится очень важным источником аскетической духовной литературы. На местах, он развивает чрезвычайно активную пастырскую деятельность<sup>5</sup> через религиозные братства, через религиозные обряды народного благочестия, наставления в вере и духовные занятия. Орден также известен своей эрудицией,

---

<sup>1</sup> *Marion M.* Dictionnaire des Institutions de la France XVIIe–XVIIIe siècles. P., 1923. Réédition Picard. 1984. P. 205-210.

<sup>2</sup> Это первое изгнание было осуществлено судебными инстанциями парламентов Парижа, Ренна, Руана и Гренобля.

<sup>3</sup> Жан Шатель действительно прослушал курс философии в знаменитом клермонтском колледже (в Париже), находившемся в руках иезуитов, которых особенно будут упрекать в том, что они благосклонно относятся к доктрине тираноубийства. Для более полного представления о политической доктрине иезуитов отсылаем к нашему докладу: *Nelidoff Ph.* Les Jésuites et la notion d'Etat. Colloque international Civilisations et droit public organisé par le centre européen de droit public à Athènes en avril 2003. // *European Public Law Séries. Bibliothèque de droit public européen. Vol. LXXIX. Civilisations and public law / Edited by Ev. Venizelos, A. Pantelis.* L.: Esperia Publications Ltd., 2005. P. 455-168.

<sup>4</sup> *Minois G.* Le confesseur du roi. Les directeurs de conscience sous la monarchie française. Paris: Fayard, 1988. Все без исключения духовники королей Франции между 1604 и 1764 гг. были иезуитами. Иезуиты также были духовниками королей и вельмож в других католических странах, таких как Испания до Карла III, Португалия, Австрия, Польша и германские католические государства.

<sup>5</sup> *Viguerie J. de.* Op. cit.. P. 1056.

как в богословских вопросах, так и в научных дисциплинах. Он занимает с тех пор важное место в университетской системе и в области преподавания (I), что, возможно, станет «его самым большим достижением»<sup>1</sup>. Несмотря на эти неоспоримые успехи, которые еще и вызывают к нему зависть, Общество Иисуса будет находиться в центре религиозно-политических перипетий, которые окажут глубокое влияние на Францию Старого Порядка. Столкнувшись с кризисами протестантизма, яansenизма, галликанства и с появлением философии Просвещения, иезуиты, в конечном счете, окажутся вовлеченными (временно) в вихрь 1760-х годов (II).

### *1. Успехи иезуитов в области образования*

Во Франции Старого Порядка религиозное образование не отделялось от светского. Традиционно Церковь очень сильно присутствовала в сфере образования, впрочем, как и в деле поддержки больных и бедных. Лишь значительно позднее, государство, и то, что сегодня называют органами местного самоуправления, будут вмешиваться в эти области жизни. Начальное образование неразрывно было связано с обучением Закону Божьему. Оно отдавалось в руки приходского священника или, по крайней мере, контролировалось им и епископской властью. Учитель часто являлся одновременно церковным сторожем, ризничим, певчим, звонарем, могильщиком, деревенским музыкантом... Иногда он получал часть церковной десятины или часть побочных доходов прихода и имел право, в некоторых регионах, ужинать в семьях своих учеников поочередно. Обучение ставилось в зависимость от сезонных полевых работ и обычно протекало от празднования дня Всех Святых до Пасхи<sup>2</sup>.

Образованием во Франции занималось множество монашеских орденов. При Старом Порядке следует, прежде всего, упомянуть Орден Братьев Христианских Школ, основанный св. Жаном Батистом де ла Салль (1651–1719 гг.), который занимался христианским воспитанием и обучением детей, главным образом, в городах. Что же касается образования девочек, нужно вспомнить о роли Ордена урсулинок (основанного в 1535 г. в Брешии святой Анжелой Меричи) и Ордена дочерей Богородицы, основанного святой Жанной де Лестоннак (1556–1640 гг.), племянницей Монтеня.

Что касается колледжей, бесспорно, что, наряду с такими орденами, как Ордена бенедиктинцев-мористов, ораторианцев или отцов христи-

---

<sup>1</sup> *Chanut Ch.-Ph. Jésuites // Dictionnaire de l'Ancien Régime. P. 790.*

<sup>2</sup> *Marion M. Op. cit. P. 206.*

анской доктрины, иезуиты будут играть во Франции ведущую роль в силу успеха их методов обучения. Находясь в центре культурных споров XVI в., образование, действительно, стало важнейшим вопросом, и подлинное педагогическое возрождение взяло начало от гуманизма. Благодаря сопоставлению с протестантским опытом Симона Негруццо показала огромную роль иезуитского Ratio Studiorum, развитие которого она изучила за полвека, которые разделяют окончательный вариант основных законоположений святого Игнатия Лойолы (1547–1550 гг.) и конечный вариант Ratio Studiorum (1599 г.), принятый во времена генерала Аквавивы после пятидесяти лет экспериментирования, размышлений и обмена мнениями во всем Обществе Иисуса<sup>1</sup>. Тогда как Тридентский собор настаивает более всего на роли семинарий в подготовке и формировании будущих священников, Папский престол поручил иезуитам позаботиться о том, чтобы терпеливо разработать «последовательный план учебных занятий, который смог бы служить моделью и источником вдохновения для всех последующих выборов воспитательных планов»<sup>2</sup>. Процесс обучения начинается с гуманитарных предметов (5 лет), включая латынь и изучение главных текстов классической литературы, среди которых Цицерону отведено первое место, затем следует философия (3 года), где доминирует Аристотель, и для некоторых – богословие (4 года), где главная роль отведена св. Фоме Аквинскому<sup>3</sup>. Не оставлено без внимания и обучение языкам, точно так же как изучению грамматики и наук. Большое значение придается повторению, работам под руководством преподавателя и практическим занятиям, чтобы усвоить полученные от преподавателей знания.

Состязательности содействует публичное награждение отдельных лиц и групп. Ученики иезуитских колледжей, которые пользуются бесплатным обучением, специально упражняются в столь важном в политических или юридических делах<sup>4</sup> ораторском искусстве, благодаря диспутам, защитным речам, театру (который был отменен в других институтах к 1730 г.), и представлениям перед публикой. Использование

---

<sup>1</sup> *Negruzzo S.* Un seul texte pour le monde entier. La généalogie de la Ratio Studiorum de la compagnie de Jésus // De l'Antiquité à nos jours: histoire et méthodes et l'enseignement. Actes du Colloque international de Sorèze, 26-27 octobre 2006. Albi: Presses du Centre universitaire Jean-François Champollion, 2007. P. 127-138.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> О методах преподавания и преподавателях см.: *Charmot F.* La pédagogie des Jésuites. Ses principes, son actualité. P., 1943

<sup>4</sup> *Fumaroli M.* L'âge de l'éloquence. P., 1980.

этого Ratio Studiorum позволит иезуитам стать первыми среди орденов, занятых преподаванием в колледжах, где они будут формировать большую часть городской элиты Франции времен Старого Порядка. Исследования происхождения учеников показали, что половина из обучающихся происходила из дворянских и офицерских семей, треть из буржуазии и оставшаяся часть из удачливых ремесленников и земледельцев. Иезуиты, прежде всего, заботились о том, чтобы содействовать формированию личности доверенных им учеников, что достигалось посредством «совершенствования взглядов и вкуса, владения собой, разносторонней любознательности». Речь идет «не столько об эрудиции, сколько о понимании». Самое главное – это «формирование честного христианина, способного продвигаться в мирской жизни и сохранять в ней свое положение»<sup>1</sup>.

После достижения апогея в середине XVII в., французские иезуиты<sup>2</sup> сохраняют свои позиции в XVIII в. Организованные в пять провинций (Иль де Франс, Шампань, Лион, Аквитания и Тулуза), они возглавляют более ста пятидесяти учреждений: места проживания, колледжи, семинарии, дома миссий, дома монахов, дома духовных занятий и новициаты. Многие преподают в колледжах, в которых количество учеников варьируется по данным разных исследователей, между 85 и 111. В одной только тулузской провинции насчитывается 20 колледжей, находящихся в основных городах. Больше половины учеников, изучающих гуманитарные предметы, поручены иезуитам. Епископы также доверяют им некоторое число епархиальных семинарий (в среднем 21-28 из 135), учреждений, которые распространились во Франции в следующее столетие после окончания Тридентского собора. Иезуиты играют также важную роль в университетах. В Тулузе<sup>3</sup> в XVIII в. их четверо (преподающих богословие, математику и искусства) из восемнадцати профессоров и постановление парламента от 20 апреля 1736 г. признает за ними титул королевских общественных профессоров временных и не подчиняющихся установленному порядку о восьмилетнем исполнении профессорских обязанностей, распространявшееся на преподавателей

---

<sup>1</sup> *Chanut Ch.-Ph.* Op. cit. P. 790.

<sup>2</sup> Во Франции иезуиты в большинстве своем происходят с Юга страны и являются выходцами из буржуазных или принадлежащих к миру бюрократии семей.

<sup>3</sup> Приведенные сведения извлечены из исследований Людовика Азема, который заканчивает под нашим руководством докторскую диссертацию, посвященную религиозной политике тулузского парламента в царствование Людовика XV.

других монашеских орденов. В том, что касается преподавания канонического права, науки, которая переживает новый «золотой век» между 1670 и 1758 гг., успех связан с немецким иезуитом Пирхингом (1606–1679 гг.), с его новым методом, переходным между *mos italicus* (связанным с традиционной интерпретацией текстов) и *mos gallicus* (связанным с исторической школой). Этот метод, названный «произвольным», соединил два первых, сохраняя при этом традиционное разделение канонического права в книгах и заголовках «*Corpus Juris*», но, абстрагируясь от всяких других разделов, что сделало возможным синтетическое изложение, соблюдая в тоже время точность правовых текстов<sup>1</sup>. Таким образом, иезуиты имели огромный успех в деле преподавания, благодаря педагогической ценности их *Ratio Studiorum* и педагогическому мастерству членов ордена, которые научили многие поколения «искусству слова, письма и мысли», откуда проистекает некоторое «господство» иезуитов в области образования<sup>2</sup>. Нужно, однако, отметить, что другие религиозные институты, занимающиеся преподаванием, такие, как ораторианцы, иудисты и мористы, предпочтут и применят в XVIII в. более разнообразную организацию образования, вводя новые дисциплины (наука, география и особенно национальная история). Мористам в 1776 г. будет доверена половина королевских военных школ<sup>3</sup>, что принесет «большой опыт для усовершенствования государственного обучения»<sup>4</sup>. В эту эпоху речь будет идти о том, чтобы сориентировать учеников, которые готовились к военной карьере, на изучение математики, физики, истории, географии, родного языка, физической подготовки в ущерб классическим языкам. Мористы покажут себя новаторами, в частности,

---

<sup>1</sup> *Dounot C.* L'enseignement du droit canonique à Toulouse depuis l'édit de Saint-Germain (1679) jusqu'en 1789. Mémoire Master Histoire du droit et des institutions. Toulouse, 2006. P. 167-168. repris dans la col° Etudes d'Histoire du droit et des idées politiques du Centre Toulousain d'Histoire du droit et des idées politiques. n° 11: Histoire de l'enseignement du droit à Toulouse (sous la direction d'Olivier Devaux). Toulouse: Presses de l'Université des Sciences sociales de Toulouse. 2007. P. 95-216.

<sup>2</sup> *Preclin E., Jarry E.* Op. cit. P. 684.

<sup>3</sup> Recueil général des anciennes lois françaises (Isambert). Belin-Leprieur; Paris, 1830. T. XXIII. N° 428. P. 505-526. Регламент из шести пунктов о размещении учеников новых военных школ в различных монашеских орденах.

<sup>4</sup> *Julia D.* L'enseignement dans les écoles royales militaires au cours de la seconde moitié du XVIIIe siècle // Sorèze. L'intelligence et la mémoire d'un lieu. Actes du colloque (26 et 27 octobre 2000) / Sous la dir. de M.-O. Munier. Toulouse: Presses de l'Université des Sciences sociales de Toulouse. 2001. P. 73-89.



в сорезской школе<sup>1</sup>, продлевая традиционный курс обучения (их обучение начиналось в шестилетнем возрасте), сокращая время, уделяемое латинскому языку, и настаивая на словесности, вводя дисциплины по выбору, учитывая склонности учеников, в том числе к дисциплинам артистическим (музыка, танец), спортивным (верховая езда, фехтование) и иностранным современным языкам. Другими монашескими орденами, присоединившимися к реформе в 1776 г., являются ораторианцы, францисканцы-минориты, каноники Святого Спасителя и доктринарцы. Т.е. в XVIII в. традиционное преобладающее положение иезуитов в области образования было поставлено под вопрос. Эта пошатнувшаяся позиция, конечно, способствовала пересмотру вопроса об их месте во французском обществе во второй половине XVIII в., главным образом, по политическим мотивам.

## ***2. Неудачи иезуитов в политической сфере***

В переломный момент 1750–1760-х годов позиции иезуитов во Франции казались ослабленными. Конечно, Орден представляется внешне еще очень сильным с 3.500 членов (половина которых священники) и многочисленными колледжами<sup>2</sup>. Но иезуиты часто находятся на плохом счету, обвиненные в том, что они вмешиваются во все, проявляют высокомерие по отношению к духовенству, осуществляют «определенные формы деспотизма» в епархиях, как об этом свидетельствует кардинал Берни на последних страницах своих «Мемуаров»<sup>3</sup>. В то же время качество их кадрового пополнения снижается и орден страдает уже в течение двадцати лет «от нехватки высокопоставленных лиц». Обвиненные в создании государства в государстве, иезуиты имеют многочисленных врагов в парламентах, в университетах, где существует, по меньшей мере, соперничество, в частности, с монастырскими орденами, в самой Церкви, переживавшей все эти политико-религиозные распри,

---

<sup>1</sup> Например, мы консультировались у Сореза и бенедиктинцев-мористов при работе над сообщением. См.: *Nelidoff Ph. La législation révolutionnaire et les congrégations religieuses: l'exemple de Sorèze // Sorèze. L'intelligence et la mémoire d'un lieu. P. 91-107.*

<sup>2</sup> *Viguerie J. de. Op.cit.. P. 1055.*

<sup>3</sup> Третья неоконченная часть этих Воспоминаний кардинала де Берни заканчивается главой: «О делах иезуитов во Франции». См.: *Mémoires du Cardinal de Bernis // Mercure de France. 1980; 1986. Col° Le Temps retrouvé. P. 541-546.*

связанные с янсенизмом<sup>1</sup>, и с такой мешаниной, каковой было галликанство.

Очень банальная коммерческая история, касающаяся разорения отца Антуана ла Валетта (1708–1767), генерального настоятеля миссий на Антильских островах<sup>2</sup>, положит начало «большому делу иезуитов»<sup>3</sup>. Коммерческие судебные органы Марселя и Парижа солидарно объявляют Общество Иисуса ответственным за долги отца Ла Валетта. Вместо того чтобы подчиниться, иезуиты ссылаются на принцип финансовой автономии своих структур и решают обратиться по этому поводу к парижскому парламенту (1 мая 1760), хотя они пользуются привилегией юрисдикции Большого Совета<sup>4</sup>. Это послужило исходной точкой процесса над иезуитами, который из коммерческого очень быстро стал политическим. Парижский парламент подтверждает денежный штраф и использует его, главным образом, чтобы потребовать повторной, очень тщательной проверки основных законоположений Ордена иезуитов. Эти законоположения были объявлены (17 апреля 1761 г.) противоречащими общим принципам французского государственного законодательства, потому что организация, учрежденная во Франции, не может управляться иностранным генералом, проживающим в Риме, что позволяет сделать заключение о нелегальном существовании Ордена во Франции. Несмотря на несоблюдавшееся королевское заявление от 2 августа 1761 г., устанавливающее отсрочку на год до принятия решения «отно-

---

<sup>1</sup> О янсенизме, который очень беспокоил Церковь во Франции при Старом Порядке см.: *Hildesheimer F.* Le jansénisme. L'histoire et l'héritage. Petite encyclopédie moderne du Christianisme. P.: Desclée de Brouwer, 1992; *Van Kley D.K.* Les origines religieuses de la Révolution française. 1560–1791 / Traduction française par A. Spiers. P.: Ed° du Seuil., 2002. Col° l'Univers Historique; *Cottret M.* Jansénisme et Lumières: pour un autre XVIIIe siècle. Paris: Albin-Michel. 1998; *Maire C.* De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIIIe siècle. P.: Ed. Gallimard. NRF., 1998. Col° Bibliothèque des Histoires.

<sup>2</sup> С юрисдикцией на Гваделупе, Мартинике, Гренаде и соседних островах.

<sup>3</sup> Описание событий см.: *L'histoire de l'Eglise de Fliche et Martin.* Op. cit. Т. 19. P. 690-702. См. также: *Egret J.* Le procès des Jésuites devant les parlements de France // *Revue historique.* 1950. Juillet-sept. Т. 204. P. 1-27; *Носq B.* La situation juridique de la Compagnie de Jésus au XVIIIe siècle // *Mémoire DEA d'Histoire du droit.* Université Lille II, 1995–1996.

<sup>4</sup> Большой Совет – установление, гораздо более близкое к королю, чем парламент, – конечно, занял бы более мягкую позицию по отношению к иезуитам, ограничившись, несомненно, ликвидацией долга.

сительно всего, что может касаться иезуитов»<sup>1</sup>, следуют друг за другом все более и более суровые меры: закрытие принадлежащих иезуитам колледжей, объявление недействительными принесенных ими монашеских обетов, изгнание, принудительная продажа собственности, принадлежавшей Ордену.

Королевская власть, явно несправлявшаяся с положением, тогда как исповедником короля в это время все еще является иезуит<sup>2</sup>, пытается несколько раз добиться урегулирования. Чрезвычайное собрание духовенства Франции 30 декабря 1761 г. высказывается очень ясно (45 голосов из 51) в пользу оставления иезуитов. Уполномоченные короля предлагают, чтобы французские иезуиты переделали их основные законоположения, поставив наряду с генералом ордена генерального викария для Франции, назначаемого королем. Мартовский эдикт 1762 г предусматривает, что пять провинциалов должны присягнуть хранителю канцлеру в том, что иезуиты должны соотноситься с правилами и ордонами королевства (статья 9), что любой акт генерала и общего собрания может быть исполнен лишь после рассмотрения парламентом (статья 14), чтобы иезуиты подпадали под епископскую юрисдикцию (статья 1), под контроль магистратов (статья 6), и должны были разъяснить преимущества галликанской Церкви (статьи 4 и 5). Эта попытка достичь компромисса потерпела крах из-за оппозиции папы Климента XIII (1758–1769) и генерала иезуитов Лорана Риччи, которые не соглашались на приспособление основных законоположений ордена к французским условиям и к требованиям парламента, который хочет до конца следовать своей логике упразднения Ордена. Парижский парламент 6 августа 1762 г. выносит решение о запрещении Общества Иисуса<sup>3</sup>.

Наконец, королевская власть издает эдикт от 26 ноября 1764 г., который упраздняет Орден иезуитов на всей территории королевства и конфискует их собственность, но позволяет иезуитам остаться в королевстве в качестве простых частных лиц, что поможет им избежать преследований. Папа Климент XV (1769–1774 гг.), в конечном счете, будет вынужден решиться на полное упразднение Ордена буллой «Dominus ac

---

<sup>1</sup> Recueil général des anciennes lois françaises (Isambert). Т. XXII. N° 813. Приказ, по которому в течение шести месяцев настоятели каждого из домов Общества Иисуса должны были передать секретарю Совета документы, дающие права на их здания.

<sup>2</sup> Речь идет об отце Десмарэ, начиная с 1753 г.

<sup>3</sup> Парламент запрещает иезуитам носить одежду Ордена, подчиняться генералу и основным законоположениям, переписываться с генералом и настоятелями; приказывает им покинуть их дома и прекратить совместную жизнь.

redemptor» (21 июля 1773 г.) из-за давления, оказанного на него посланниками Испании, Португалии и Франции. Согласно кардиналу Берни, эксперту в этой области, вопрос об иезуитах определил результаты конклавов по выборам пап Климента XIV (1769 г.) и Пия VI (1774 г.). Это свидетельствует о его значении для плана вселенской Церкви и отношений католической церкви с европейскими государствами.

Кроме изложенных в самых общих чертах исторических событий следует задать себе вопрос о причинах и последствиях этого упразднения. В том, что касается причин, конечно, само создание Ордена иезуитов со времени его появления было несовместимо с галликанской традицией, всегда очень твердой в отношении независимости Франции от папства. Таким образом, конфликт иезуитов – это, прежде всего, один из эпизодов галликанства. Возникновение в XVIII в. более живого национального чувства в европейской среде, как об этом свидетельствует образ действия Португалии, которая решает изгнать иезуитов с 1759 г.<sup>1</sup>, и Испании в 1767 г.<sup>2</sup>, в то время как развивается доктрина «просвещенного деспотизма», лишь усилило позицию, традиционную для Франции со времен Филиппа Красивого и его конфликтов с Бонифацием VIII в начале XIV в.

Философская пропаганда, охотно представляющая иезуитов как «фанатиков», римских наемников, хотя многие философы были воспитаны иезуитами (Фонтенелль, Дидро, Вольтер), да и сами иезуиты были довольно открыты влиянию идей Просвещения, даже если Журналь де Треву официально обрушивался на пагубные идеи, также содействовала созданию враждебного климата по отношению к Обществу Иисуса.

Очень часто указывают на враждебность к иезуитам парламентов, якобы тесно связанных с<sup>3</sup> янсенистами, которые стремились к реваншу со времени буллы Unigenitus (1713 г.), написанной под влиянием иезуитов. Кардинал Берни пишет в конце своих Мемуаров: «камни дома Пор-Руайяль, который они разрушили, пали им на головы»<sup>4</sup>. В действитель-

---

<sup>1</sup> Во времена министра Помбаля при Иосифе I.

<sup>2</sup> В царствование Карла III, с 1759 г. культивировавшего в своем королевстве недоброжелательное отношение к иезуитам. Решение об их изгнании было принято в том же 1767 г. в Неаполе и Парме.

<sup>3</sup> Религиозные чувства парламентариев очень трудно уловить. В своей диссертации о тулузском парламенте в царствование Людовика XV Людовик Азема приходит к заключению, что значительная часть членов парламента была относительно равнодушна к религиозным вопросам. Таким образом, нельзя считать всех членов парламента янсенистами.

<sup>4</sup> Mémoires du cardinal de Bernis. P. 545.

ности, парламенты, как и сама Церковь во Франции, придерживались разных позиций по отношению к иезуитам: в этом вопросе не было единодушия, то есть «классовой солидарности», и в течение судебного года 1763–1764, который знаменует завершение конфликта, изгнание было провозглашено парламентами Парижа, Тулузы, Руана и По, тогда как роспуск задержан парламентами Дофине, Гиенны, Бургундии, Прованса и Бретани и никаких мер не было принято против них парламентами или верховными судами Франш-Контэ, Фландрии и Эльзаса<sup>1</sup>. Нужно также отметить что решение об упразднении часто принималось небольшим большинством: Ренн (32/29), Руан (20/13), Тулуза (41/39), Перпиньян (5/4), Бордо (23/18), Экс (24/22). В Безансоне, Кольмаре, Дуэ, Гренобле и Перпиньяне генеральные прокуроры отказывались его требовать, тогда как в Дижоне и По они восхваляли иезуитов. Что касается тулузского парламента, теперь имеется очень обширная документация благодаря исследованиям Людовика Азема, который заканчивает свою докторскую диссертацию<sup>2</sup>, посвященную религиозной политике второго французского парламента в царствование Людовика XV (1715–1774 г.). В городе, присутствие в котором иезуитов очень значительно, где они имели колледж (основанный в 1562 г.), новициат (с 1571 г.), дом пенсионеров (1601 г.), епархиальную семинарию (1688 г.), дом духовных занятий (1690 г.), расхождения во мнениях между парламентариями многочисленны, иногда даже внутри одной семьи: советник де Божат (отец) изобличает дела иезуитов (1761 г.) тогда, как его сын, также советник, выступает в качестве одного из наиболее яростных их защитников. Доминик де Бастард, декан советников, получает донесения против иезуитов (с 1761 по 1767 г.), в то время как его сын, ставший первым президентом парламента, открыто их поддерживает и добивается увеличения их жалования. Генеральный прокурор тулузского парламента, Рике де Бонрепо, враждебно настроенный по отношению к иезуитам, требует отвода нескольких советников (чтобы получить хотя бы незначительное большинство неблагоприятное по отношению к иезуитам), принадлежащих к сообществам, то есть к братствам, близким иезуитам. Приняв решение об упразднении, парламент занимает очень жесткую позицию к имеющимся иезуитам, требуя от них принятия прогалликанской присяги, чтобы избежать изгнания (до эдикта 1764 г.). Парламент отвергает 83 просьбы из 113 о невозможности принести такую присягу, которые

---

<sup>1</sup> Парламенты недавно присоединенных к Франции территорий были не слишком привержены галликанству, а более близки к папству.

<sup>2</sup> См. сн. 3 на стр. 63.

обосновывались ссылками на возраст или немощь<sup>1</sup>. Этой присяги снова потребуют с 1767 г. после «восстания колпаков», случившегося в Испании.

Последствия упразднения Ордена иезуитов особенно дали себя почувствовать в области образования. Несмотря на довольно частую поддержку муниципалитетов<sup>2</sup>, иезуиты должны были покинуть колледжи, что оставило учеников без преподавателей. Потребуется время, чтобы заново сформировать качественный преподавательский состав и получить необходимую поддержку<sup>3</sup>, в то время как количество учеников, посещающих колледжи, стремительно сокращается. Администрация колледжей была реорганизована королевской властью<sup>4</sup>. В Тулузе, колледж отныне находится в ведении правления, подчиненного парламенту, что означает более значительное вмешательство светских властей в область образования. Уход иезуитов, кажется, также оказал влияние на значительное уменьшение количества студентов на факультете богословия<sup>5</sup>, где среднее годовое число записавшихся постепенно снижается с 143 до 60 между 1762 и 1772 г.



---

<sup>1</sup> Например, немощь ректора колледжа в Безье (отца Жак Антуан Нолхак), подверженного приступам подагры. Он мог перемещаться только сидя в кресле, которое несли четыре человека.

<sup>2</sup> Такой случай имел место в Альби, где колледж находился в руках иезуитов с 1623 г. и откуда иезуиты должны были уйти в начале 1763 г. См.: *Mémoire de DEA. Société albigeoise au XVIIIe siècle et préparation des Etats généraux de 1789*. Toulouse: Presses de l'Université des sciences sociales de Toulouse, 1996. P. 131-137.

<sup>3</sup> В Альби поддержка кардинала Берни, бывшего государственного секретаря по иностранным делам (1757–1758 гг.), назначенного в 1764 г. архиепископом Альби, предоставит возможность вновь открыть колледж к началу занятий в 1768 г. с потерей двух третей числа учащихся (112 учеников в 1780 г. по сравнению с 300 в 1744 г.). Это следует из письма синдика епархии кардиналу Берни. Такая же ситуация была и в Тулузе (диссертация Людовика Азема).

<sup>4</sup> См. эдикт, содержащий постановление о колледжах, независимых от университетов (февраль 1763 г.): *Recueil Isambert*. Т. XXII. P. 389-391.

<sup>5</sup> *Ferté P. L'université de Toulouse aux XVIIe et XVIIIe siècles. Etude quantitative de la population étudiante de ses trois facultés supérieures de 1679 à la Révolution*. Thèse pour le doctorat de troisième cycle. Université de Toulouse-Le Mirail, 1978. Т. 1. P. 77.

Конфликтная ситуация, сложившаяся вокруг Общества Иисуса, красноречиво свидетельствует об ослаблении королевской власти и Церкви во Франции в конце XVIII в. Несмотря на ее усилия, королевской власти не удается достичь компромиссного решения и создается впечатление, что Шуазель, который в это время выступает в роли главного министра, хотя и не имеет этого титула, оставил иезуитов на произвол судьбы, предоставив ее решение парижскому парламенту в надежде на получение парламентских уступок в фискальных вопросах, подлинная срочность в которых существовала по причине Семилетней войны (1756–1763 гг.); но это станет обманчивой сделкой. Такая же слабость была проявлена со стороны французской Церкви. Поддержка, которую оказывают иезуитам чрезвычайные собрания духовенства, реймский архиепископ и многие епископы, как например, 45 епископов, подписавшихся под «Заключением» епископов Франции о полезности, доктрине, поведении и образе жизни иезуитов во Франции (1 января 1762 г.), кажется, никак не сказалась на неотвратимом ходе событий и процедур, приведшем к прекращению деятельности Ордена в 1764 г. В действительности, за этим упразднением – которое казалось невероятным несколькими годами ранее – скоро последует работа комиссии монахов между 1766 и 1780 гг.<sup>1</sup>, которая послужит подлинным прообразом революционной религиозной политики, по крайней мере, той, которая будет проводиться, начиная с 1789/90 г., Конституционным собранием. Действительно, политическая власть, находившаяся под решающим влиянием ультра-галликанских настроений, претендует на то, чтобы реформировать устройство Церкви во Франции по собственной инициативе, не консультируясь и не считаясь ни с мнением значительного большинства епископов, ни с позицией Святого Престола, что заведет в тупик и вызовет столкновения. Через иезуитов, в действительности, нацелились на христианский гуманизм и – особенно – на римскую Церковь<sup>2</sup>. В том, что касается Вселенской Церкви, применение папского бреве *Dominus ac Redemptor*, вырванного у папы Климента XIV в 1773 г., на деле будет сильно отличаться в разных королевствах. В некатолических странах, таких как Пруссия Фридриха II или Россия Екатерины II, несмотря на философские их увлечения, полезность иезуитов в области образования

---

<sup>1</sup> О работе комиссии монахов: *Lemaire S. La Commission des réguliers (1766–1780). Thèse droit. Paris, 1926; Chevallier P. Loménie de Brienne et l'ordre monastique. Paris, 1960. 2 volumes. См.: Nelidoff Ph. La législation révolutionnaire et les congrégations religieuses: l'exemple de Sorèze. P. 93-95.*

<sup>2</sup> *Viguerie J. de. Op. cit. P. 1057.*

будет признаваться и дальше и позиция монархов отмечена особо прагматизмом и утилитаризмом, что позволит иезуитам продолжить свою деятельность. В других странах они будут ждать лучших времен, которые наступят после падения Наполеона I, когда папа Пий VII восстановит Орден в 1814 г. буллой *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*<sup>1</sup>.

*Перевод с французского О.В. Серовой и Э. Шатова*

---

<sup>1</sup> *Woodrow A. Op. cit. P. 103.*



### *Предисловие*

Благодаря удачной матримониальной политике Габсбургам удалось получить четыре крупных владения: Бургундию, Испанию, Богемию и Венгрию. Когда внезапно умер император Карл V (20 октября 1740 г.), большой любитель охоты и грибов, которые и принесли ему смерть, трон унаследовала его дочь Мария Терезия. 12 февраля 1736 г., за четыре года до смерти отца, она вышла замуж за юного Франца Стефана Лотарингского, который был младше нее на восемь лет. Этот брак был заключен еще и для того, чтобы добавить к владениям Австрийского дома новое приобретение – Великое Герцогство Тосканское, которое находилось в составе Монархии Габсбургов на протяжении 120 лет.

Фридрих II, прусский король, взошедший на престол пятью месяцами ранее Марии Терезии, почувствовал в кризисе власти, царившем в Вене, возможность завладеть Силезией, богатой и густонаселенной провинцией Австрийской монархии, граничившей с его королевством, и поспешно возобновил сомнительные претензии, от которых в прошлом отказался его отец, чтобы начать переговоры и неожиданно захватить все герцогство. Франко-прусское соглашение гарантировало Фридриху II Нижнюю Силезию, включая Вроцлав (Бреслау, совр. Польша).

Другая трагедия решительно изменила жизнь императрицы. Ее муж Франц I имел характер открытый и уступчивый, был добрым отцом и нежным мужем, но не был образцом супружеской верности. В отношении к австрийскому правительству он занимал положение принца-консорта. Этот счастливый брак был скреплен многочисленным потомством: из 16 детей трое умерли в младенчестве, осталось пять мальчиков и восемь девочек. Беззаботная и веселая семья способствовала созданию дружной и сердечной обстановки при императорском дворе в Вене и Шенбрунне.

В ходе одного из таких счастливых семейных торжеств, бракосочетания восемнадцатилетнего эрцгерцога Леопольда и Марии Лудовики

Испанской, проходившего в Инсбруке, Мария Терезия погрузилась в самый глубокий в своей жизни траур: 18 августа 1765 г., император в сопровождении сына, эрцгерцога Иосифа, возвращаясь около 10 часов вечера с театрального представления, в спешке пересекая длинный коридор резиденции, упал, пораженный инфарктом, и вскоре умер на кровати одного из своих слуг. Иосиф II после смерти отца взошел на трон как император Священной Римской империи, но в наследственных землях Монархии Габсбургов правил вместе с матерью до ее кончины в 1780 г.

В 1772 г. Иосиф II принял участие в разделе Польши вместе с Пруссией и Россией. Австрийская монархия включила в свой состав Галицию и Лодомерию – территорию в 83 тыс. кв. км и 2.650 тыс. жителей, превосходившую по площади приобретения России и Пруссии вместе взятые. Таким образом, Австрия в какой-то степени вознаградила себя за потерю Силезии.

Одной из фундаментальных реформ Марии Терезии (1740–1780) считается школьная реформа, осуществленная с помощью многочисленных советников и сотрудников. В своей воспитательной политике государство XVIII в. главным образом пыталось устранить влияние Католической церкви, признавая идеи Просвещения ценными для воспитания. Просвещение нашло подход ко многим элементам общественной жизни, особенно к институту укреплявшейся буржуазии. Приверженность будущего императора Иосифа II и его советников к идеям Просвещения привела к открытому столкновению с католическими убеждениями благочестивой императрицы Марии Терезии. Она всегда окружала себя людьми, разделявшими ее взгляды. Многие после смерти Марии Терезии были удалены со своих постов Иосифом II. Одним из них был великий реформатор школьного дела аббат Иоганн Игнац Фельбигер (1724–1788), приглашенный в Австрию из Силезии. После кончины императрицы, будучи несогласным с новым политическим курсом просвещенного императора, Фельбигер вынужден был оставить свою должность и покинуть столицу Империи, лишившись жалования.

### ***Школа как часть и предмет интереса общественной жизни государства***

Одной из главных идей Просвещения было решение общественных проблем с помощью разума, улучшение общества через образование, которое победит «мрак суеверия». Собственно на территории Монархии Габсбургов ситуация в области школьного дела и воспитательной

системы с начала правления Марии Терезии была крайне тяжелой. Свидетельства и заявления епископов и сановников указывают на многочисленные недостатки школьной системы. Только существенно позже – в сравнении с другими моделями реформы, например, прусской – в школьной сфере были осуществлены значительные и конкретные меры. Узловым пунктом реформы были огосударствление и секуляризация католической школы. Мария Терезия четко сформулировала главный принцип реформы: «Школа есть и остается вопросом политическим, то есть является частью и [предметом] интереса общественной жизни государства» (*Die Schule ist und bleibt ein Politicum, das heißt ein Teil und Interesse des öffentlichen staatlichen Lebens*).

Важные реформы на территории Монархии сначала были проведены в сфере управления и в армии и только потом в школьном деле. Императрица, в противовес своему сыну Иосифу II, всегда осторожно относилась к «духу просвещения», опасаясь политических беспорядков в наследственных землях. Иосиф II под влиянием советников, придерживавшихся идей Просвещения, с нетерпением ожидал возможности сделать что-нибудь для государства, правда, иным способом, отличавшимся от проектов его матери: Мария Терезия хотела ограничить монополию Церкви в воспитательном процессе, но не устранить ее полностью. Воспитание и школьное образование должны были развиваться под эгидой государства, чтобы создать новый общественный слой для блага государства и его политических интересов.

Главные недостатки школьной системы были хорошо известны императрице, о чем свидетельствуют многие источники. Она хотела воспитать политическую элиту, которая бы могла занять важнейшие посты в государстве. Поэтому в конце 1746 г. во дворце Фаворита была основана академия, так называемый Терезианский дворянский коллегиум (*Collegium Nobilium Theresianum*), из которого выросла в 1754 г. Восточная академия языков, известная не только в Вене. Студенты этой Академии, происходившие из аристократических семей Монархии, готовили себя к дипломатической карьере: изучали, среди прочего, необходимые для дипломатической службы языки, такие как персидский, турецкий и арабский. Дипломатическая академия, выросшая из этого учреждения, существует до сих пор. Вскоре должны были последовать другие полезные нововведения в школах.

Так как Монархия после вступления на престол Марии Терезии в 1740 г. неоднократно участвовала в военных действиях, большое значение императрица придавала образованию военных. Государство нуждалось в знающих офицерах, которые, изучая современные способы

ведения войны и имея у себя в подчинении образованных солдат, могли бы гарантировать военный успех. В 1757 г. в Нойштадте была основана Военная академия. Изначально она состояла из отделения для знатных юношей и отделения для офицерских сыновей. Вскоре военные академии были созданы в других провинциях Монархии.

В 1760 г. было создано центральное государственное учреждение – Придворная Комиссия по образованию и цензуре книг (Studien- und Bücher Zensur-Hofcommission), которое должно было заниматься организацией новой образовательной структуры и созданием нормальных, главных и тривиальных школ (Normalschulen, Hauptschulen e Trivialschulen). В ходе проведения школьной реформы на территории Монархии Мария Терезия основала в 1770 г. Комиссию по школьным делам (Commission in Schulsachen), или Нижнеавстрийскую школьную комиссию. В 1771 г. в Вене на площади св. Стефана (Stephansplatz) был основан новый институт, так называемая нормальная школа. Чтобы способствовать экономическому росту страны Фердинанд Киндерман (1740–1801) основал в Каплице Школу промышленности. Но только «Всеобщий школьный устав для немецких нормальных, главных и тривиальных школ» (Allgemeine Schulordnung für die deutschen Normal-, Haupt- und Trivialschulen in sämtlichen k. k. Erbländern), введенный в 1774 г. аббатом Иоганном Игнацем Фельбигером, стал настоящим прорывом<sup>1</sup>.

Создание новых институтов и императорские реформы в области образования были прямо или косвенно направлены против влияния Католической церкви, даже если нововведения Марии Терезии не были столь сильно продиктованы духом Просвещения, как это было впоследствии в церковных делах при Иосифе II. Только в последние годы жизни Марии Терезии, под влиянием ее сына и соправителя, были зафиксированы многочисленные попытки реформ в церковной сфере. Духовное руководство императрицы долгие годы было доверено иезуитам, которые оказывали большое влияние на ее внутривластные решения, но в 1767 г. происходит перемена: иезуиты были заменены настоятелем церкви св. Доротеи Игнацем Мюллером, чувствительным к влияниям Просвещения и янсенизма. Янсенизм был назван по имени епископа Корнелия Янсена (1535–1638), жившего во Флан-

---

<sup>1</sup> Allgemeine Schulordnung für die deutschen Normal-, Haupt- und Trivialschulen in sämtlichen k. k. Erbländern // Engelbrecht H. Geschichte des österreichischen Bildungswesens. Erziehung und Unterricht auf dem Boden Österreich. Bd. 3: Von der Aufklärung bis zum Vormärz. Wien 1984. S. 491-501.

дрии в XVII в. Это реформационное по своим проявлениям движение впоследствии получило большой резонанс в Австрии. Янсенизм был вдохновлен богословскими идеями, отчасти ориентированными на протестантизм, и основывался на учении о благодати блаженного Августина. Янсенизм был направлен против Католической церкви эпохи барокко (тенденция, особенно характерная для Габсбургской монархии) и против иезуитов.

В политических и экономических вопросах советники и консультанты Марии Терезии приобретали все большее значение. Новую, очень важную для реформирования Монархии группу собрал возле себя и Иосиф II. Особо следует отметить влияние канцлера Венцеля Антона, графа, впоследствии князя Кауница (1711–1794), который еще в 1768 г. создал Экономическую комиссию (la Giunta Economale) в Милане, под эгидой которой проводились экспериментальные церковные реформы. Результаты этих реформ должны были быть введены в действие на всей территории Монархии. В одном из документов, адресованном Марии Терезии, Кауниц так выразил точку зрения реформаторов на проблему взаимоотношений Церкви и государства: все граждане государства являются его подданными, а священнослужители являются лишь частью граждан государства. Поэтому священнослужители, как и другие граждане Монархии, подчинены власти государства и обязаны платить налоги. Эти идеи в сфере церковной политике были разработаны вскоре Иосифом II и его сподвижниками и вошли в историю под названием «йозефинизм».

### ***Аббат Иоганн Игнац Фельбигер (1724–1788)***

Крупный специалист, которого Мария Терезия пригласила из прусской Силезии для проведения школьной реформы, каноник Ордена августинцев аббат Иоганн Игнац фон Фельбигер по своему образу мыслей был не чужд идей Просвещения. После успехов в Силезии императрица поручила ему организацию реформы народных школ (Volksschule) в Австрии. Аббат был принят сдержанно столичной бюрократией, которая полагала, что школьная реформа могла бы быть поручена человеку, менее преданному идеям Просвещения. Поскольку Фельбигер уже в Силезии отличился своими успехами в школьном деле и был замечен как специалист, Императорская канцелярия ждала, что он предпримет в Вене. Советники Иосифа II критиковали Фельбигера за католический взгляд на школьную политику, но императрица всегда поддерживала его, в том числе и материально, чтобы школьная реформа завершилась успехом.

Иоганн Игнац Фельбигер родился 6 января 1724 г. в Глогуве (Глогу) в Силезии, близ Вроцлава, сегодня территория Польши<sup>1</sup>. После окончания гимназии иезуитов и последующей учебы во Вроцлаве вступил в августинский монастырь в Сагане, основанный в 1284 г. В 1748 г. был посвящен в духовный сан. На тот момент в монастыре жило 30 священников, 15 из которых была поручена забота о душах верующих в приходах. На протяжении столетий жители Силезии принадлежали к различным конфессиям. Католики, жившие в окрестностях Сагана, составляли меньшинство и веками поддерживали связь с монастырем, в котором получали бесплатное католическое образование<sup>2</sup>.

Большинство жителей были протестантами<sup>3</sup>. После Тридцатилетней войны (1618–1648), несмотря на конфессиональные различия, герцогство становится важной составной частью Габсбургской монархии. Между 1740 и 1763 г., вследствие войн между Пруссией и Австрией, герцогство Силезия постепенно становилось прусским и было окончательно присоединено к Пруссии 15 февраля 1763 г. согласно Губертусбургскому мирному договору, который положил конец Семилетней войне (1756–1763). Эта аннексия, формально зафиксированная на бумаге, в действительности не была признана Веней, которая всегда ожидала подходящей возможности вернуть Силезию. Аббат Фельбигер, преданный гражданин Пруссии, вел переписку с королем Фридрихом II, и их взаимоотношения сыграли решающую роль во введении в Силезии школьной реформы, с успехом опробованной в католических школах Сагана.

### ***Необходимость реформы в монастырских школах в Сагане***

После окончания курса богословия, на Пасху 1748 г., Иоганн Игнац Фельбигер был посвящен в духовный сан<sup>4</sup>. Впоследствии он не занимался пастырской деятельностью, как это обычно бывало, но ему были поручены экономические дела аббатства, которое имело обширные владения и активно развивало свое хозяйство. Возложенные на учено-

---

<sup>1</sup> Ср.: März F. Felbiger, Johann Ignaz //Lexikon für Theologie und Kirche. 1995. Vol. 3. Col. 1214.

<sup>2</sup> Worbs I.G. Geschichte des Herzogtums Sagan. Sagan, 1795.

<sup>3</sup> Более подробно о городе и Саганском монастыре см. среди прочего: Beina W., Szczegół H. Żagań w historii Śląska. Żagań, 1997; Kowalski St. Klasztor Augustianów w Żaganiu. Żary, 1999; Heczkiwicz R.A. Spacerem po Żaganiu. Żagań, 2000; Adamek K., Świątek M.R. Żagań znany i nieznan. Żagań, 2002; Haczkiwicz R. Kościół Mariacki w Żaganiu. Żagań, 2003.

<sup>4</sup> Ср. März F. Op. cit.

го аббата обязанности могли вывести его на совсем иную стезю. И только через несколько лет, в 1758 г., он был избран аббатом монастыря и с тех пор был ответственным и за другие сферы монастырской жизни, в том числе и монастырские школы, ставшие страстным увлечением его жизни. Для аббата забота об экономическом состоянии монастыря была не единственной исходной точкой в деле реорганизации древнего монастыря.

Католическая школа в Сагане была обычной церковной институцией и управлялась монастырем как школа при монастыре. Учеба в монастыре для детей была бесплатной, жалование преподавательского состава и содержание школьных зданий также оплачивались из средств монастыря. Аббат Фельбигер быстро понял, что монастырские школы имели плохую репутацию в округе. Особенно тревожным был тот факт, что некоторые родители забирали своих детей из католических школ и посылали их в протестантские, потому что те, по словам родителей, предлагали более высокий уровень образования, между тем как в католических школах дети проводили много времени, но учились мало. К критическим замечаниям добавилось опасение, что в протестантской школе дети из католических семей будут подвержены опасности утратить веру своих родителей. Фельбигер принял эту справедливую критику, решив, что необходимо повысить уровень монастырских школ и улучшить методы преподавания учителей, в них работавших.

Конкуренция с евангелической школой, по мысли Фельбигера, должна была дать решающий положительный импульс в осознании проблем католических школ Силезии, способствуя улучшению школьной системы<sup>1</sup>. После Семилетней войны король Фридрих II начал интегрировать новые территории в состав Прусской державы. Внести свой вклад в достижение этой цели должны были и школы. В первую очередь были реорганизованы протестантские школы, а позже и католические.

В библиотеке Саганского монастыря Фельбигер отыскал большое количество интересных книг по педагогике. Эта фундаментальная литература давала информацию о школьных проблемах и указывала на недостатки, которые предстояло исправить. Первая важная поездка для изучения образовательной и воспитательной модели, принятой в протестантской реальной школе (Realschule), была предпринята аббатом в Берлин. Полученному в Берлине опыту нужно было найти применение в

---

<sup>1</sup> Ср. *Krömer U. Johan Ignaz von Felbiger. Leben und Werk.* Freiburg; Basel; Wien, 1966. S. 30.

монастырских школах на местах<sup>1</sup>, с тем чтобы ввести некоторые смелые дидактические и педагогические нововведения. Из переписки аббата мы знаем, что он был резко осужден католическими группами, но работа преподавательского состава и новые школьные книги, которые ее сопровождали, вскоре получили широкое признание. Из католических школ вышло движение за школьную реформу на территории всей Силезии. В одном из писем Фельбигер подробно описывает свою школьную реформу: «Неоспоримо, что моральное развитие общества зависит от преподавания, которое дается молодым с момента, когда они начали пользоваться разумом. Хорошо организовать преподавание – значит заложить прочные основы как для их собственного блага, так и для блага государства. Ясно, что у короля впоследствии будет больше добрых подданных, у государства деятельных граждан и вообще у человеческого общества будут полезные члены, если мы будем заботиться о воспитании юношества и наполнении их разума принципами добра»<sup>2</sup>.

После проведения реформы католических школ в деревнях, которые принадлежали аббатству, Фельбигер стал известен всей Силезии. Благодаря опыту работы в школьной сфере министр Силезии Вильгельм фон Шлабрендоф поручил ему в 1764 г. провести реформу католических школ в Силезии: метод, введенный в школах Саганского монастыря, следовало распространить на всю провинцию. В 1765 г. Фельбигер разработал и опубликовал предложение по устройству католических школ под названием «Генеральный устав Прусского королевства, относящийся к аграрным школам римско-католических граждан в городах и деревнях в суверенном княжестве Силезия и графстве Глац»<sup>3</sup>.

Родители, привыкшие, что дети работали вместе с ними в сельском хозяйстве, были недовольны идеей введения всеобщего обязательного

---

<sup>1</sup> О реальной школе Берлина см.: *Herzog J. Die Beziehungen des Abtes Joh. Ign. v. Felbiger zu dem Stifter der ersten Realschule Joh. Julius Hecker. Rybnik, 1909.*

<sup>2</sup> Unstreitig hängt die moralische Verbesserung eines Landes von dem Unterricht ab, den man der Jugend beim ersten Gebrauch ihrer Vernunft ertheilt. Diesen gut veranstalteten, heißt den Grund zu ihrem und des Vaterlandes Wohl tüchtig legen. Es ist gewiss, dass der König in der Folge bessere Untertanen, der Staat brauchbare Bürger und überhaupt die menschliche Gesellschaft nützlichere Glieder bekommen müsse, wenn man sorget, die Jugend wohl zu unterrichten und ihren Verstand mit guten Grundsetzen bei Zeiten anzufüllen. Цит. по: *Max L. Preußen und die katholische Kirche seit 1640. Leipzig, 1883. Teil 4. S. 162-163.*

<sup>3</sup> Königlich-Preußische General-Land-Schul-Reglement für die Römisch-Catholischen in Städten und Dörfern des souverainen Herzogtums Schlesien und der Grafschaft Glatz. Ср.: *Krömer U. Op. cit. S. 104-105.*



образования. Помощь, необходимая родителям, зависела, в первую очередь, от возраста детей. Землевладельцы, в свою очередь, были обеспокоены тем, что дети из деревень, получив посредством образования, основанного на идеях Просвещения, слишком много знаний, откажутся работать на полях. Землевладельцы также опасались, что посещение школы вызовет волну эмиграции, что за этим последует снижение их доходов.

Одним из важнейших пунктов реформы была соответствующая дидактическая и педагогическая подготовка будущих преподавателей. Первых сотрудников обучали в Берлине на деньги аббатства, и они должны были распространять новые методы в школах монастыря. Учителя, которые до сих пор преподавали в этих школах, должны были посещать специальные занятия, организованные для них Фельбигером, или оставить свою службу. Чтобы осуществить реформу, 4 ноября 1765 г. он открыл так называемые школьные семинарии в трех цистерцианских монастырях. Кроме того, во Вроцлаве была организована центральная школьная семинария, для того чтобы кандидаты в священники могли посещать занятия. Священники, которые не посещали этих занятий, в будущем не могли получить церковные должности<sup>1</sup>.

Другая большая трудность была связана со школьными книгами. Как оказалось, существовало совсем немного книг, которые можно было бы с успехом использовать для обучения. Группа преподавателей под руководством Фельбигера начали создавать школьные учебники, отвечавшие новым требованиям<sup>2</sup>. Школьная реформа, проведенная в Сагане, за короткое время получила признание не только в Силезии<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> О центральной семинарии Вроцлава см.: *Marks L. Geschichte der kath. Schullehrer-Seminars zu Breslau. Breslau 1865.*

<sup>2</sup> Детальный анализ школьных книг, составленных в Сагане, см.: *Krömer U. Op. cit. S. 255-276.*

<sup>3</sup> О школьной системе Иоганна Игнаца Фельбигера существует обширная литература. См.: *Stanzel J. Die Schulaufsicht im Reformwerk des Johann Ignaz von Felbiger (1724–1788). Schule Kirche und Staat im Recht und Praxis des aufgeklärten Absolutismus. Paderborn, 1976; Baumgart P. Johann Ignaz von Felbiger (1724–1788). Ein schlesischer Schulreformer der Aufklärung zwischen Preußen und Österreich // Jahrbuch der Schlesischen Friedrich Wilhelms-Universität zu Breslau. 1990. Bd. 31 S. 121-140; Conrads N. Abt Felbiger von Sagan und die Bayerische Akademie der Wissenschaften // Archiv für schlesische Kirchengeschichte. 1988. Bd. 46. S. 7-29; Dülmen R. Die Prälaten Franz Töpsl und Johann Ignaz von Felbiger aus Sagan. Zwei Repräsentanten der katholischen Aufklärung // Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte. 1967. Bd. 30. S. 731-823.*

Аббат Фельбигер информировал преподавателей и читателей газет о новых образовательных учреждениях: «Семинария для учителей – это школа, где обучаются не только дети, но и взрослые, которые впоследствии сами будут преподавать». Одна из самых очевидных трудностей распространения школьной реформы в Силезии происходила оттого, что многие ее районы населяли жители, говорившие главным образом на польском языке. Они воспринимали введение немецких школ как форму прусской германизации<sup>1</sup>.

### ***Школьная реформа в Монархии Габсбургов***

В австрийских провинциях за проведением школьной реформы, вдохновленной Фельбигером, и созданием семинарий для учителей внимательно следили специалисты. Публикации аббата, которые появлялись в газетных статьях или книгах, были известны во многих европейских странах. Привезенные в Австрию учебники Фельбигера сделали его известным прежде всего в католических странах. Императрица Мария Терезия, которая с интересом следила за деятельностью аббата в Силезии, приняла решение поручить именно ему школьную реформу в Монархии Габсбургов. Мария Терезия хотела получить для Фельбигера официальное разрешение переехать в Австрию от короля Фридриха II. Аббат сумел быстро решить во Вроцлаве все формальности, связанные с переездом, и в 1774 г. прибыл в Вену. Уже в этом году он разработал предложения по проведению школьной реформы в Австрии, а также школьный устав, который стал императорским законом под названием «Всеобщий школьный устав» (*Allgemeine Schulordnung*). Фельбигер сразу понял, что не сможет в скором времени вернуться в свой монастырь в Сагане, поскольку провести реформу на столь обширной территории столь же быстро, как это было в маленьком герцогстве Силезия, не получится<sup>2</sup>.

Введенный 6 декабря 1774 г. «Всеобщий школьный устав для немецких нормальных, главных и тривиальных школ во всех императорских королевских наследственных землях» (*Allgemeine Schulordnung für die deutschen Normal-, Haupt- und Trivialschulen in sämtlichen k. k.*

---

<sup>1</sup> Об этой проблематике см.: *Grünhagen C. Schlesien unter Friedrich dem Großen. 2 Bde. Breslau, 1890-1892.*

<sup>2</sup> *Panholzer J. Johan Ignaz von Felbigers Methodenbuch. Mit einer geschichtlichen Einleitung über das deutsche Volksschulwesen vor Felbiger und über das Leben und Wirken Felbigers und seiner Zeitgenossen Ferinand Kindermann und Alexius Vinzenz Paržizek. Freiburg i. Br., 1892.*

Erbländern) стал основополагающим документом для развития австрийской народной школы (Volksschule), поскольку он обязывал всех детей с 6 до 12 лет посещать занятия в школе. Частное образование по-прежнему сохранялось. Благодаря введению Устава Мария Терезия создала единую школьную сеть на всей территории Монархии. Руководство местных общин и приходы должны были предоставлять детям соответствующее помещение для совместных занятий. Местные органы самоуправления должны были содержать учителя, который раньше работал органистом в приходе, имел там служебную квартиру и получал весьма скромный доход<sup>1</sup>. Для получения начального образования создавались народные школы (Volksschule), называемые также тривиальными (Trivialschule), курс в которых продолжался один год. Они основывались в сельских приходах, в маленьких городках и предместьях<sup>2</sup>. В этих школах преподавалось три предмета (отсюда название тривиальной школы): чтение, письмо и счет. В учебном процессе можно было использовать только книги, предложенные Фельбигером и одобренные государством<sup>3</sup>. Посещение школы было, по крайней мере теоретически, обязательным. Императрица распорядилась: «Дети обоего пола, родители или опекуны которых не хотят обеспечить их частными преподавателями или не имеют для этого средств, обязаны, как только им исполнится шесть лет, посещать немецкие школы до полного усвоения необходимых для их будущего положения и образа жизни предметов»<sup>4</sup>.

В административном центре каждого округа основывалась главная школа (Hauptschule). Она была продолжением тривиальной школы; в ней преподавались история, геометрия и рисование. Эта школа должна была также служить нуждам торгового и сельскохозяйственного образования. В столичных городах отдельных наследственных земель создавались так называемые нормальные школы (Normalschule), где дети городского среднего класса завершали свое школьное образование. В

---

<sup>1</sup> Allgemeine Schulordnung. § 3.

<sup>2</sup> О народных школах см.: *Helfert J.A.* Die österreichische Volksschule. Prag, 1860. Bd. 1: Die Gründung der österreichischen Volksschule durch Maria Theresia.

<sup>3</sup> Allgemeine Schulordnung. § 8.

<sup>4</sup> Kinder beiderley Geschlechts, deren Elter oder Vormünder in Städten eigene Hauslehrer zu unterhalten nicht den Willen, oder nicht das Vermögen haben, gehören ohne Ausnahmen in die Schule und sobald sie das 6te Jahre angetreten haben, von welchem an sie, bis zu vollständiger Erlernung der für ihren künftigen Stand und Lebensart erforderlich Gegenstände die deutsche Schulen besuchen müssen. См.: *Engelbrecht H.* Op. cit. S. 491-501.

нормальных школах среди прочего проходила подготовка для учителей начальных школ. Императрица пыталась сделать школьное образование доступным и для девочек, но это не всегда было возможно<sup>1</sup>. В местностях, где не было женских школ, мальчики и девочки посещали всеобщие публичные школы, но сидели отдельно на своих скамейках. Для получения практических навыков ведения хозяйства девочки в народных школах обучались рукоделию и домашней работе. Вышеупомянутый Всеобщий школьный устав от 6 декабря 1774 г. преподносил «воспитание юношества обоих полов... как важнейшую основу истинного блаженства нации» (*die wichtigste Grundlage der wahren Glückseligkeit der Nation*).

Чтобы школьное образование для девочек проникло в отдаленные округа, в Вене обратились к женским монашеским орденам<sup>2</sup>. Они могли рассчитывать на финансовую поддержку государства, если были готовы открыть при монастыре общедоступную школу для девочек. В более крупных городах женские монашеские ордена занимались бесплатным обучением девочек, однако таких учебных заведений, существовавших веками, как правило, в крупных городах, было немного. В этих школах, при которых часто существовали интернаты, дочери аристократов получали школьное образование и практические навыки рукоделия<sup>3</sup>. Другим проверенным на опыте учреждением женских монашеских орденов, которое высоко оценивалось современниками, были так называемые пансионы для девочек из высших слоев. Девочки получали там не только школьное образование, но и постигали основы домоводства<sup>4</sup>.

В соответствии с новым императорским законом образование народа должно было быть поставлено в первую очередь на службу проектам современного государства. Церкви и дальше был поручен контроль над школами, что позволило ей сохранить оставшееся влияние на организа-

---

<sup>1</sup> О женских школах среди прочего см.: *Friedrich M. Anfänge eines staatlich geförderten Mädchenschulwesens im 18. Jahrhundert // Das achtzehnte Jahrhundert in Österreich (Jahrbuch der Österreichischen Gesellschaft zur Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts)*. 1995. 10. S. 27-44.

<sup>2</sup> *Ibid.* S. 39.

<sup>3</sup> Об образовании девочек среди многочисленных работ см.: *Frauen und Musik im Zeitalter der Aufklärung / Hg. S. Düll, W. Pass. Sankt Augustin 1998.*

<sup>4</sup> См.: *Barth-Scalmani G. Von Schulmeisterinnen, Winkelschullehrerinnen und Nonnen. Grenzen und Möglichkeiten weiblicher Lehrtätigkeit an Ende des 18. Jahrhunderts in Österreich // Das achtzehnte Jahrhundert in Österreich (Jahrbuch der Österreichischen Gesellschaft zur Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts)*. 1995. Bd. 10. S. 7-26.

цию школы в целом. В общинах школьное дело контролировалось местными духовниками, в деканатах – деканами, в епархиях – епископами. Незначительный денежный взнос на обеспечение школы вносился родителями учеников, расходы на покупку школьных книг целиком оплачивались родителями. Существование этих расходов не приносило популярности школьной системе, чьи преимущества население отказывалось признавать. Но уже несколько лет спустя, в 1780 г., существовало около 500 тривиальных школ. В больших городах создавали трехклассные главные школы, в учебном плане которых были такие предметы, как немецкий язык, история, география и рисование.

Исключительно важным элементом реформы австрийской школьной системы, проведенной Фельбигером, были нормальные школы, в которых готовили будущих учителей. Нормальная школа в Вене воспитала к 1780 г. большое число ответственных за школьное образование людей: 26 директоров и школьных инспекторов, 657 священников, 266 преподавателей и 934 наставников. В 1777 г. в Нижней Австрии была немецкая школа, где преподавали подготовленные в Вене учителя. В апреле 1779 г. в 774 школах Нижней Австрии работало только 109 преподавателей, которые получили образование не в Вене. В немецких наследственных землях при жизни Марии Терезии существовало 3989 немецких школ, а на всей территории Монархии 28 нормальных школ, 83 главные школы, 47 монастырских школ и одна женская школа. В Вене и Нижней Австрии в 1778 г. посещало одну государственную школу почти одна треть детей обязательного школьного возраста. В 1781/1782 учебном году в немецких наследственных землях существовало 208.000 школ всех трех видов и 8000 гимназий<sup>1</sup>.

### ***Преподавание религии и катехизисы, написанные Фельбигером***

Отрицательный опыт в деле катехизации в Сагане вынудил Фельбигера приступить к разработке нового катехизиса. В то время существовали разные катехизисы, которые, однако, не соответствовали вызовам Просвещения и новым дидактическим и педагогическим целям образования. В приходской школе, если таковая вообще была, дети учили наизусть некоторые отрывки катехизиса, не понимая их содержания<sup>2</sup>. Катехизация обычно проводилась в церквях, поскольку в при-

---

<sup>1</sup> Ср.: *Krömer U. Op. cit. S. 157.*

<sup>2</sup> Об этой проблематике см.: *Hofinger J., Geschichte des Katechismus in Österreich von Canisius bis zur Gegenwart. Innsbruck; Leipzig 1937.*

ходах для довольно многочисленных групп детей не было подходящих помещений. Проводимые священниками уроки катехизиса, называемые «христианское учение» (*Christenlehre*), дети, к сожалению, посещали нерегулярно. Религиозное наставление было проблемой и для приходских священников, потому что не все дети принимали участие в занятиях. Но поскольку сельскохозяйственные работы не позволяли детям регулярно посещать школу, воскресные уроки катехизиса были фактически единственной возможностью религиозного воспитания. Такую неэффективную практику Фельбигер хотел улучшить путем введения нового метода обучения, применяя специально созданный для этого катехизис.

Первые катехизисы, написанные Фельбигером, были изданы в Силезии в 1763 г. и успешно использовались в монастырских школах. Практические замечания учителей и пастырская работа с детьми вскоре показали, что катехизисы нуждаются в улучшении и что в этой области еще многое предстоит сделать. За свою насыщенную работой жизнь Фельбигер написал много катехизисов, потому что хотел ознакомить учеников, посещавших школы разных типов, с лучшими религиозными книгами. Другой причиной пересмотра катехизисов была критика со стороны епископов. Они имели право решать, какие катехизисы следовало использовать в приходах и школах епархии. Более того, для обучения религии в каждой епархии должны были использоваться лишь катехизисы, утвержденные ее епископом<sup>1</sup>. Поскольку катехизис, составленный Фельбигером, получил одобрение Святого Престола, его могли с успехом ввести в Монархии Габсбургов<sup>2</sup>. В 1777 г. под контролем архиепископа Вены графа Кристофа Антона Мигацци (1757–1803) в текст были внесены лишь незначительные поправки. По распоряжению Марии Терезии катехизис был принят в народных школах и гимназиях во всех наследственных землях династии Габсбургов. Таким образом, была составлена единая религиозная книга для всей Монархии, которую, несмотря на критику со стороны некоторых преподавателей катехизиса, использовали на протяжении ста лет<sup>3</sup>.

По Уставу, разработанному Фельбигером, преподавание религии оставалось в ведении священнослужителей. Если какая-либо причина

---

<sup>1</sup> Allgemeine Schulordnung. § 5.

<sup>2</sup> Ср.: Brunner S. Die theologische Dienerschaft am Hofe Joseph II. Wien, 1896, S. 37f.

<sup>3</sup> Tomek E. Kirchengeschichte Österreichs. Innsbruck; Wien; München, 1959. Bd. III: Das Zeitalter der Aufklärung und des Absolutismus. S. 246-247.

препятствовала священнослужителю, учитель должен был быть в состоянии заменить его в преподавании религии<sup>1</sup>. Помимо катехизисов использовались и другие религиозные книги. Библейская история Ветхого и Нового Завета, успешно введенная в процесс обучения в Сагане, была и в Австрийской монархии дополнением к катехизису. Дети должны были знакомиться с библейскими персонажами, чтобы лучше понять сентенции, в форме вопросов и ответов изложенные в катехизисах. Заучивать библейские тексты больше было не нужно, главное – понимать значение событий, содержащихся в единой канве Священной истории. Введение в обучение религии кратких библейских рассказов с радостью было принято и силезскими протестантами.

Родители школьников в Сагане часто выражали недовольство тем, что во время службы в монастырских церквях пелись старые песнопения, больше не соответствовавшие просвещенному духу времени. Эти трудные для восприятия и скучные песнопения дети исполняли неохотно. Фельбигер отобрал те гимны, которые члены общины пели часто и с удовольствием. Он снова обратился к традициям протестантских богослужений, которые со времен Реформации велись на немецком языке и в ходе которых исполнялись более современные религиозные песнопения. Сверх того, чтобы обновить и улучшить репертуар песнопений, аббат Фельбигер поручил самым известным в Силезии органистам и композиторам сочинить новые церковные гимны. Для него было важно, чтобы с их помощью религиозные сюжеты, усвоенные детьми в школе, лучше запоминались. Эта инициатива положила начало собиранию так называемых катехитических гимнов (*Katechetische Gesänge*), опубликованных для учебных нужд. Во время приходских богослужений дети исполняли такие песнопения с радостью и интересом, повторяя религиозные сюжеты и легко запоминая их.

### ***Распространение школьного метода Фельбигера***

Школьная деятельность аббата Фельбигера была впервые по достоинству оценена в протестантских журналах. В них, правда, подчеркивалось, что аббат, несмотря на воздействие идей Просвещения, оставался верным католической вере. Его школьные реформы были с большим успехом введены в католических школах многих германских земель. Информация о новой системе тщательно собиралась, и посланные наблюдатели должны были на месте получить от аббата Фельбигера сведения о его педагогических учреждениях. Особенно

---

<sup>1</sup> Allgemeine Schulordnung. § 6.

пристально следили за его школьным методом, нашедшим широкое практическое применение в Баварии. В 1768 г. в знак особой признательности Фельбигер был назначен почетным членом Баварской академии наук. Отец Генрих Браун на базе метода, принятого в Силезии, ввел в Баварии первую «Начальную баварскую педагогику» (*erste bayerische Elementarpädagogik*). Аббат Франц Тепфель вел с Фельбигером переписку, чтобы как можно лучше приспособить к баварской действительности его школьный метод. Бавария также осталась верной католическому образованию. В Фульде уже в 1773 г. была введена школьная система, предложенная Фельбигером.

Несмотря на критику педагогической деятельности Фельбигера, особенно после смерти Марии Терезии в 1780 г., его школьная методика для многих немецких областей все еще была интересной. 2 апреля 1781 г. Иоганн Николаус Тримбах составил «Всеобщий устав для низших школ» (*Allgemeine Ordnung für die niederen Schulen*); опыт, полученный в Фульде, кроме того, использовался Михаэлем Игнацем Шмидтом в Вюрцбуге и Бамберге, а также в протестантских областях и Рейнской области. Младший сын Марии Терезии как кельнский курфюрст поддержал новую методику обучения в своем архиепископстве. В 1783 г. в Бонне была основана первая нормальная школа, а в 1786 – городская школа для подготовки учителей. Эта школа послужила образцом для подобных школ, основанных в 1788 г. в Падерборне и в 1798 г. в Гильдесгейме. Перед учреждением области Брейсгау, во Фрейбурге, нормальной школы учителей отправили для обучения в Вену. В открытых в 1775 г. нормальных школах во Фрейбурге использовались книги, напечатанные в Вене. В Швейцарии в Сант-Урбане в 1778 г. была открыта нормальная школа для подготовки преподавательского состава. Идеи Фельбигера распространились в Голландии и Люксембурге. В Северной Италии, в Роверето и Гориции, была открыта нормальная школа: здесь параллельно с немецкоязычной школой было создано итальянское и словенское отделение.

В России Екатерина II с 1764 г. по мере возможности стремилась к реализации школьной реформы. Предложения Ивана Ивановича Бецкого, который хотел провести ее по образцу, реализованному в Силезии, не осуществились. Австрийская школьная реформа была одним из предметов обсуждения в ходе переговоров между Иосифом II и Екатериной II в 1780 г. Императрица проявила заинтересованность в деле учреждении нормальных школ в России. Австрийский курьер доставил в Москву по два экземпляра всех существующих школьных учебников, написанных аббатом Фельбигером. Год спустя российская делега-



ция отправилась в Вену и, среди прочего, посетила нормальную школу, от организации которой члены делегации были в восторге. Екатерина II попросила Иосифа II прислать в Россию специалистов в области школьного дела. После консультации с Фельбигером проведение школьной реформы в России было поручено православному сербу Теодору Янковичу Мириевскому (де Мириево), директору нормальной школы в Темешваре (в Румынии), который еще до отъезда в Петербург разработал «План к установлению народных училищ».

Перед прибытием в Россию Теодора Янковича Мириевского Екатерина II создала комиссию по созданию учебного заведения для учителей. Комиссия одобрила План Янковича, внося в него небольшие поправки. В 1783 г. в Санкт-Петербурге была открыта нормальная школа (для подготовки учителей немецкоязычного населения России) и главное народное училище, национальный аналог немецкой главной школы. Директором нормальной школы и всех школ Санкт-Петербургского генерал-губернаторства был назначен Т. Янкович. В городах предполагалось открытие двух видов школ: в губернских городах – главных народных училищ, а в уездных – малых народных училищ. Поместному дворянству было разрешено самостоятельно открывать школы в своих владениях, поэтому в сельской местности народные школы не получили законодательного оформления. В России, в отличие от Австрии, школьное образование не стало обязательным, а преподавание религии было поручено светским учителям, тогда как в Австрии – священнослужителям. Таким образом, российское духовенство не могло принимать участие в школьной реформе и, следовательно, оказывать влияние на школьное образование. Реформе, проведенной в Санкт-Петербургском генерал-губернаторстве по австрийскому образцу, сопутствовал успех. В 1802 г. было создано первое Министерство народного просвещения, которое должно было координировать школьную реформу на всей необъятной территории Российской империи.

### *Состязание, проигранное йозефинизму*

Пока была жива императрица Мария Терезия, положение аббата Фельбигера было достаточно прочным. Он хорошо себя чувствовал в Вене и прилежно занимался своим делом, но, как прусский гражданин, не мог бесконечно оставаться в Австрии и одновременно выполнять свои обязанности в качестве аббата Саганского монастыря. В мае 1777 г. Фельбигер должен был сделать окончательный выбор. Он попросил прусского короля Фридриха II позволить ему завершить австрийский школьный проект. Если бы Фельбигер захотел и дальше оставаться в

Австрии, ему бы пришлось отказаться от поста аббата в Сагане. Поскольку в результате переговоров с прусским министерством он получил некоторую свободу действий, а для австрийского проекта школьной реформы пока не нашел преемника, то Фельбигер предпочел остаться в Вене. Мария Терезия очень обрадовалась этому решению и, чтобы гарантировать аббату материальную стабильность, распорядилась предоставить ему солидное жалованье в шесть тысяч гульденов. В 1777 г. Фельбигер оставил свои обязанности в Сагане и получил от императрицы звание Главного директора и инспектора нормальных школ<sup>1</sup>.

Долго откладывавшееся и наконец принятое решение остаться в Вене оказалось неправильным, поскольку 29 ноября 1780 г. умерла императрица Мария Терезия. После ее смерти единоличным правителем Габсбургской монархии стал «наконец-то» Иосиф II, а вместе с ним к власти пришла другая группа советников. Таким людям, как Фельбигер, не было места ни при императорском дворе, ни вообще в Вене. Его школьная реформа виделась теперь просвещенным советникам императора несвоевременной и слишком католической. Они потребовали увольнения Фельбигера. В 1782 г. император Иосиф II освободил его от занимаемой должности главного директора нормальных школ, а также лишил его поста старшего пастора Пресбурга (совр. Братиславы), на который он был назначен в 1778 г. Жалованье ему тоже перестали платить. Фельбигер писал из Пресбурга многочисленные прошения на имя Иосифа II, но все его, главным образом, материальные претензии были отклонены императорской канцелярией. Иоганн Игнац Фельбигер умер в Пресбурге 17 мая 1788 г. после тяжелой болезни на 65-м году жизни. Похоронен он был там же, но могила его до сих пор неизвестна. На сегодняшний день нельзя найти ни одного памятника, которые бы прославили его школьную реформу и заслуги перед Монархией Габсбургов<sup>2</sup>.

Основание системы народных школ в Австрийской монархии, осуществленное при Марии Терезии, и деятельность аббата Фельбигера в этой области, конечно, не сразу принесли свои плоды, о чем свидетельствует, несмотря на введение обязательного школьного образования, высокий процент неграмотного населения, зафиксированный в статистических материалах XIX в. Школьное законодательство императрицы Марии Терезии в Монархии Габсбургов оставалось в силе до 1805–1806 гг. Император Франц II хотел добиться более эффективного

---

<sup>1</sup> Ср.: *Engelbrecht H.* Op. cit. S. 111.

<sup>2</sup> *Ibid.* S. 118.

использования школы на службе государству, однако появление новых методов обучения и улучшение условий жизни в наследственных землях также принесли с собой нововведения. Поэтому император распорядился внести улучшения в преподавании религии и в 1805 г. перестроил школьную систему. Тем не менее введенная Марией Терезией немецкая школа просуществовала с небольшими изменениями до 1869 г.<sup>1</sup>

Ею также была реформирована система высшего образования. Упразднение Ордена иезуитов в 1773 г. стало переломным событием в жизни университетов, поскольку посты, занятые прежде иезуитами, были переданы доминиканцам и августинцам. Эти важнейшие образовательные учреждения должны были, по воле императрицы, освободиться из-под влияния Церкви и перейти под контроль государства. Приглашение в Вену Герхарда ван Свитена положило начало университетской реформе. В свою очередь, ван Свитен настоял на вызове из Нидерландов Антона де Хаена, который стал основателем Венской медицинской школы. Многие другие достойные личности входили в ученые советы университетов, благодаря чему их значение возросло. Были созданы некоторые новые кафедры, руководство которыми было доверено известным астрономам, ботаникам и химикам.

### ***Упразднение Ордена иезуитов***

Упразднение Ордена иезуитов в 1773 г. стало первым случаем изъятия монастырского имущества в Австрийской монархии. На средства, полученные от продажи этого имущества, предполагалось создать учебный фонд (Studienfonds). Правительство, кроме того, поставило монастыри под административный контроль, и попыталось сократить число клириков, издав с этой целью многочисленные распоряжения<sup>2</sup>. Иезуиты после ликвидации ордена 21 июля 1773 г. в соответствии с бреве папы Климента XIV Dominus ac Redemptor noster, обнаруженным 9 и

---

<sup>1</sup> Ср.: *Vocelka K.* Glanz und Untergang der höfischen Welt. Repräsentation, Reform und Reaktion im Habsburgischen Vielvölkerstaat. Wien, 2001. S. 247.

<sup>2</sup> Es sollen alle Obern und Oberinnen den Beruf der Candidaten auf das sorgfältigste prüfen, denenselben alle Beschwerrlichkeiten des Vorhabens wohl begreiflich machen, keine geheime schmeichelnde Aufmunterung von anderen Ordensbrüdern gestatten und alles erschöpfen, was mit einem von so großen Folgen bestehenden Wercke verknüpft ist. Niemanden aber solle vor dem 23ten Jahr der Eintritt und Aufenthalt in dem Kloster, noch vor dem 24ten Jahre die Ablegung der Gelübde und der klösterlichen Profession gestattet seyn. См.: *Maass F.* Der Josephinismus. Bd. III. S. 243. N. 3.

10 сентября, вынуждены были пройти сложный путь и в некоторых государствах подверглись преследованию.

С упразднением Общества Иисуса слухи о теории заговора, замышляемого иезуитами, тем не менее, не прекратились: выражались опасения, что Орден продолжит свое дело втайне. Из имущества иезуитов был создан учебный фонд, деньги должны были пойти на нужды образования. Мария Терезия, очень обязанная иезуитам, смирилась с этим печальным положением. В одном из писем она с чувством сожаления и признательности высказывалась по поводу педагогической деятельности Общества Иисуса: «Я печальна и пребываю в отчаянии из-за иезуитов. Всю мою жизнь я любила их и не видела от них ничего, кроме утешения и назидания»<sup>1</sup>.

В России и в Пруссии, где не католические правительства не признавали папской власти, некоторые иезуиты нашли убежище прежде всего потому, что Екатерина II и Фридрих II не хотели отказываться от преимуществ школьной системы иезуитов. В большинстве стран, особенно в России и в Пруссии, экс-иезуиты действовали как духовные пастыри католического населения. Многострадальное Общество Иисуса было восстановлено во всем мире 7 августа 1814 г. буллой папы Пия VII *Sollicitudo omnium ecclesiarum*<sup>2</sup>. После возвращения из России иезуиты нашли в Монархии Габсбургов, прежде всего в Галиции и Лодомерии, новое поле деятельности, по достоинству оцененное императорским правительством.

### ***Школьные реформы пиаристов***

После упразднения Общества Иисуса на территории Австрийской монархии правительство использовало закрытие школ Ордена для того, чтобы модернизировать школьную систему посредством введения светских учебных планов. Эти идеи противоречили католическим взглядам Марии Терезии, но были осуществлены императором Иосифом II и его сподвижниками. Гимназии иезуитов подчинили другим орденам, среди прочего пиаристам. Прежние учебные планы иезуитов,

---

<sup>1</sup> Ibid. Bd. IV, pag. 10.

<sup>2</sup> Проблема восстановления Общества Иисуса в 1814 г. глубоко раскрыта в книге о. М. Инглота (S.J.). См.: *Inglot M. La compagnia di Gesù nell'impero Russo (1772–1820) e la sua parte nella restaurazione generale della compagnia* (Miscellanea Historiae Pontificiae 63). Roma, 1997. Текст переведен на русский язык. См.: *Инглот М. (S.J) Общество Иисуса в Российской Империи (1772–1820 гг.) и его роль в повсеместном восстановлении Ордена во всем мире*. М., 2004. См. также: *Hartmann C. Die Jesuiten*. München, 2001.

главными предметами в которых были классические языки и преподавание религии, были расширены. В новом учебном плане появились древняя и средневековая история, география, математика и немецкая литература. Несмотря на то, что школьная политика иезуитов часто подвергалась критике, заменить их в этой сфере было не так просто, как думали их противники. Новая ситуация в школе стала определенным вызовом для просвещенного государства. Десятилетний спор между иезуитами и пиаристами подходил к концу.

Орден пиаристов должен был использовать благоприятную возможность и предложить альтернативную систему школьного образования. Орден *Patres Scholarum Piarum*, основанный в Риме Иосифом де Калазанца (1557–1648) в 1597 г., открыл первую в Европе начальную школу. В 1631 г., преодолев ряд трудностей, пиаристы основали коллегию в городе Никольсбург (Микулов), а в 1657 г. после долгих переговоров с администрацией города Хорна – гимназию, превратившуюся через несколько лет в коллегию. Таким образом, им удалось приблизиться к столице империи, однако открытия школы в Вене пришлось подождать. В 1679 г. число учеников в школе Хорна достигло ста человек. 16 ноября того же года пиаристам, наконец, удалось открыть школу в Вене. Большинство учеников, занимавшихся в школах пиаристов, происходило, в отличие от учеников Ордена иезуитов, из состоятельных, но незнатных семей. После упразднения Общества Иисуса в 1773 г. заменивший его на всей территории Австрийской монархии Орден пиаристов взял на себя многие образовательные задачи и успешно с ними справлялся.

Для проведения задуманных политических и административных реформ в самых удаленных провинциях Монархии просвещенное государство нуждалось в чиновниках. Поскольку с 1773 г. иезуиты больше не могли этим заниматься, Мария Терезия начала искать подходящего школьного работника, который бы приспособил императорские гимназии к требованиям просвещенного государства. Такого человека она нашла в лице отца Грациана Маркса (1721–1819), члена Ордена пиаристов, и доверила ему реформу императорских гимназий. Грациан Маркс вступил в Орден пиаристов в возрасте 17 лет, был преподавателем с большим опытом и успешным реформатором школьного дела. В 1775 г. он разработал реформу для гимназий и предложил ученым советам для обсуждения свою программу.

Эта заслуживающая особого внимания программа предусматривала создание пятиклассного учебного плана. Новый школьный метод вскоре был опробован в двух венских гимназиях – Святой Анны и

гимназии пиаристов в Йозефштадте (одном из районов Вены). Большое значение в программе придавалось, в соответствии с ожиданиями, изучению латинского и греческого языков, преподавались также математика, география и история. На занятиях религией с успехом использовались составленные аббатом Фельбигером катехизисы. План преобразований средней школы, предложенный Грацианом Марксом, был одобрен Марией Терезией и 13 октября 1775 г. распространен на все гимназии. Методы Маркса были высоко оценены и императором Иосифом II. После смерти Марии Терезии Маркс, в отличие от Фельбигера, не был отстранен от своих обязанностей, более того старательный член Ордена пиаристов неоднократно награждался за особые заслуги в реформировании австрийской школьной системы. Среди прочего, он был назначен настоятелем собора в Леобене. Его школьный план оставался в силе в гимназиях Монархии Габсбургов до 1850 г.<sup>1</sup>

Медленное ослабление йозефинизма в Австрийской монархии и отмена некоторых законодательных мер, неблагоприятных для Церкви, принесли с собой положительные изменения в школьной политике. Накопленный учителями дидактический и педагогический опыт способствовал тому, что школьная программа и школьные книги все больше отвечали требованиям времени. Распространение на территории Монархии новых орденов, чьим призванием было преподавание, а также восстановление Общества Иисуса дали новый импульс для развития школьной системы. Новые веяния, связанные с приходом к власти императора Франца Иосифа I в 1848 г., и стремление народов Дунайской монархии к политическим переменам и большей автономии повлекли за собой большие перемены, в том числе и в школьном образовании.

*Перевод с итальянского С. Ботовины и М.А. Петровой*

---

<sup>1</sup> Об отце Грациане Марксе (1721-1819) см: *Wurzbach C. Biographisches Lexikon des Kaisertums Österreich. Wien, 1856. Bd. XVIII. S. 66–69.*

---

Истории йозефинизма, или иосифизма, посвящено немало научных трудов. В разное время исследователи понимали под ним систему государственной церкви<sup>1</sup>, особую форму реформированного католицизма<sup>2</sup>, религиозно-политическое течение<sup>3</sup>. В Российской католической энциклопедии йозефинизм определяется как система государственно-церковных реформ, осуществленных во второй половине XVIII – первой половине XIX в. на территории наследственных земель Монархии Габсбургов и подчинивших церковь контролю государства<sup>4</sup>. Свое название эта система получила по имени императора Иосифа II, на десятилетнее правление которого (1780–1790 гг.) пришелся пик преобразований в различных сферах общественной жизни Австрии, в том числе во взаимоотношениях церкви и государства.

Современный исследователь жизни и деятельности Иосифа II британский историк Д. Билс дает термину «йозефинизм» более широкое толкование, видя в нем в первую очередь «движение за перемены, воздействовавшее на многие сферы жизни Монархии, но особенно связанное с требованиями, которое государство предъявляло Римско-католической церкви, и мерами, которые оно принимало, чтобы установить контроль над ней и реформировать ее внутри ее собственных границ; [движение], предполагавшее решение не только исключительно церковных вопросов, таких как запрещение папских булл, закрытие монастырей и введение религиозной терпимости, но и более широкого круга проблем, в том числе реформы

---

<sup>1</sup> *Maaß F.* Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760–1790: Amtliche Dokumente aus dem Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv. Wien, 1951–1961. Bd. 1–5.

<sup>2</sup> *Winter E.* Der Josephinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus. Berlin, 1962.

<sup>3</sup> *Vljavaec F.* Der Josephinismus. Zur geistigen Entwicklung Österreichs im 18. und 19. Jahrhundert. Berlin, 1845.

<sup>4</sup> Католическая энциклопедия. М., 2005. Т. 2: И–Л. С. 438.

образования во всех ее проявлениях, либерализации цензуры и реорганизации общественного призрения»<sup>1</sup>. Это определение показывает, что реформы Иосифа II были поистине всеобъемлющими.

Одним из источников йозефинизма была философия Просвещения с ее идеями общего блага и переустройства мира на разумных началах. Чтобы дать представление об образе мыслей Иосифа II, приведу небольшой фрагмент из его инструкции государственным чиновникам, составленной в 1783 г.: «Уже прошло три года, как я принял государственное правление. В это время довольно я с немалым трудом, рачением и долготерпением высказал в различных областях свои правила, мнения, намерения. Я не довольствовался повелевать только о каком-либо деле; я его и объяснял, и разрабатывал, просвещением ослаблял предрассудки и укоренившиеся обычаи и опровергал их доводами; старался влить в каждого государственного служащего любовь, которую я ощущаю к общественному благу, и рачение к службе; я показал, что деяния иной цели иметь не должны, кроме пользы и блага общества». «Кто государству служить хочет, – писал Иосиф II, – вовсе должен позабыть о самом себе; из чего следует, что никакая посторонняя вещь, ни собственное дело, ни забава, ни спор о первенстве, ни обряд какой или ранг не должны отлучать его от главного упражнения», под которым император понимал «содействие добра»<sup>2</sup>.

Каким бы искренним ни было желание Иосифа II преобразовать общество на разумных началах, в своей внутренней (в том числе и церковной) политике он руководствовался не только представлениями об общем благе. Йозефинизм был прежде всего проявлением политики абсолютизма, пусть и просвещенного. Сущность этой политики заключалась в стремлении поставить власть монарха выше сословных и, особенно, церковных институтов. Известный отечественный исследователь начала XX в. П.П. Митрофанов, автор одной из лучших биографий Иосифа II, сравнивал императора с английским королем Генрихом VIII. Оба хотели создать национальную церковь, независимую от Святого Престола, которая бы служила интересам государства и подчинялась ему, оба преследовали в своей церковной политике узкоматериальные, финансовые, даже фис-

---

<sup>1</sup> *Beales D. Joseph II. Cambridge, 1987. Vol. 1: In the Shadow of Maria Theresa, 1741–1780. P. 8.*

<sup>2</sup> Архив внешней политики Российской Империи (далее – АВП РИ. Ф. 32. Сношения России с Австрией. Оп. 32/6. 1783. Д. 665. Л. 74–74 об., 79 об.–80.



кальные цели: облегчение казны, увеличение платежеспособности населения, прекращение вывоза денег в Рим<sup>1</sup>.

В Австрии первые шаги в этом направлении сделала еще мать Иосифа II императрица Мария Терезия, которая в 1767 г. запретила обнародование папских булл без своего согласия, ограничила общение епископов Монархии с Римом. В 1781 г. Иосиф II подтвердил этот указ, существенно расширил полномочия епископов и отменил для них присягу на верность Святому Престолу. Затем была проведена национализация приходов, ранее входивших в юрисдикцию иностранных правителей (например, епископа Пассау и архиепископа Зальцбурга), созданы новые епархии и новые приходы, начата секуляризация монастырских земель и самих монахов. Созерцательные монашеские ордена и конгрегации были закрыты, остальные перешли в подчинение местных епископов. Бывшим монахам предлагалось или пополнить ряды белого духовенства или покинуть родину, присоединившись к собратьям за границей. Из средств, полученных в ходе секуляризации, был создан религиозный фонд, существующий до сих пор, который стал основным источником жалования белого духовенства и епископов, лишившихся своих обширных владений. Все религиозные братства Австрийской монархии были упразднены, вместо них создано «Общество любви к ближнему», которое монополизировало благотворительную деятельность в государстве. Еще одним ударом по Католической церкви стал знаменитый патент о веротерпимости 1781 г.<sup>2</sup> Он разрешал трем не католическим деноминациям (лютеранам, кальвинистам и православным) открыто исповедовать свою веру и предоставлял им некоторые гражданские права. Эта мера, по мысли императора, должна была способствовать иммиграции, росту населения и, следовательно, экономическому росту страны<sup>3</sup>.

При Иосифе II деятельность церкви стала регламентироваться официальным законодательством буквально во всем, за исключением вопросов, связанных с трактовкой догматов и заботой о душе. Все церковные дела были переданы в ведение Придворной духовной комиссии (Geistliche Hofkommission). В качестве государствен-

---

<sup>1</sup> Митрофанов П.П. Политическая деятельность Иосифа, ее сторонники и ее враги (1780–1790). СПб, 1907. С. 614.

<sup>2</sup> Текст Патента о веротерпимости см.: *Maab F.* Op. cit. Bd. 2. S. 278–279.

<sup>3</sup> *Beales D.* Op. cit. Cambridge, 2009. Vol. 2: Against the World, 1780–1790. P. 179.

ной прерогативы рассматривались уже проблемы не только нового разграничения епархий, но и семейного права. Были разрешены разводы и не возбранялись повторные браки. Государственному вмешательству подверглись и вопросы, традиционно решавшиеся внутри самой церкви: порядок отправления служб, количество алтарей и их украшение, духовные семинарии, молитвенники, паломничество, религиозные процессии, братства, поклонение святыням, погребение усопших, колокольный звон и т.д.

При этом Иосиф II вовсе не хотел оскорблять религиозные чувства подданных. До конца своих дней он оставался верующим сыном Католической церкви и видел свое призвание в том, чтобы избавить ее от веками накопившихся недостатков и злоупотреблений. Поэтому совершенно серьезно следует воспринимать его слова, высказанные 15 августа 1782 г. в письме папе Пию VI, который резко выступал против подобных реформ: «Святое Писание и сочинения Отцов Церкви всегда были предметом интерпретаций и объяснений; я же слышу в себе голос, который говорит, что мне как законодателю и защитнику религий надлежит делать или не делать; и я чувствую, что этот голос с помощью божественной благодати и при обладании честным и справедливым характером никогда не сможет ввести в заблуждение»<sup>1</sup>. Слушая свой внутренний голос, Иосиф II продолжил реформы системы образования, начатые еще его матерью. Эти реформы, несмотря на ряд существенных различий в методах их реализации, имели очевидную общность целей. Главными, по верному наблюдению австрийского историка Х. Энгельбрехта, являлись усиление вмешательства государства в образовательную сферу, ориентированность учебных занятий на получение практических знаний, освобождение образования от конфессиональных ограничений<sup>2</sup>. Сложность его реформирования в Австрийской монархии заключалась в том, что страна представляла собой конгломерат исторических провинций, говоривших на разных языках и обладавших разными культурными традициями.

Правительство Марии Терезии предпринимало неоднократные попытки отстранить Католическую церковь от определения целей и задач образования и расширить государственный контроль над содержанием учебного процесса. Императрица считала, что «школа

---

<sup>1</sup> *Maaf F.* Op. cit. Bd. 2. S. 391.

<sup>2</sup> *Engelbrecht H.* Geschichte des österreichischen Bildungswesens. Erziehung und Unterricht auf dem Boden Österreich. Bd. 3: Von der Aufklärung bis zum Vormärz. Wien, 1984. S. 180.

есть и остается государственным делом (ein Politicum)». Переломным в этой сфере стал 1773 г., когда бреве папы Климента XIV об упразднении Общества Иисуса было утверждено в наследственных землях Монархии Габсбургов. До 1773 г. реформы были эпизодическими и носили характер эксперимента, а ведущие позиции в сфере образования занимали иезуиты: на их плечах лежала не только подготовка духовенства, но и воспитание юношества, не собиравшегося посвящать себя служению церкви.

По данным о. Ладислауса Силаса, на момент закрытия Общества Иисуса в его австрийской провинции, включавшей все наследственные земли Монархии Габсбургов, функционировали 57 школ, из них 45 давали полный шестилетний курс среднего образования. В системе высшего образования существовали четыре коллегии (среди них Венский университет), одна академия и еще 11 высших образовательных учреждений, в которых 3500 студентов изучали философию и теологию<sup>1</sup>. Отдельно следует сказать о Терезиануме, или Императорско-королевской терезианской академии в Вене, привилегированном учебном заведении для юношей-дворян, которых готовили для государственной службы. В 1764 г. специально для Терезианума был разработан учебный план, далеко выходящий за рамки «Ratio studiorum» (своего рода школьный устав Общества Иисуса). По разнообразию дисциплин, особому вниманию к точным наукам он мог сравниться с передовыми европейскими университетами, в нем преподавали лучшие профессора-иезуиты и приглашенные ученые.

Как справедливо отмечает современный российский исследователь О.В. Хаванова, «иезуиты так долго сохраняли ведущие позиции в школьном деле именно потому, что реальной альтернативы им так и не возникло; и даже их главные соперники пиаристы<sup>2</sup> при ближайшем рассмотрении использовали все тот же исправленный и дополненный “Ratio studiorum”»<sup>3</sup>. В 1773 г. пиаристы заменили иезуитов в Венском Терезиануме, но продолжали преподавать на ос-

---

<sup>1</sup> Szilas L. Die Österreichische Jesuitenprovinz im Jahre 1773 // Archivum Historicum Societatis Iesu. 1978. Vol. 47. P. 297–349.

<sup>2</sup> Пиаристы, или пиары, – католический монашеский орден, созданный в 1621 г. для обучения юношества. Название произошло от школы, прозванной «Scuola pia» («набожная школа») и учрежденной основателем ордена, святым Иосифом Каласанским.

<sup>3</sup> Хаванова О.В. Заслуги отцов и таланты сыновей: венгерские дворяне в учебных заведениях монархии Габсбургов. 1746–1784. СПб, 2006. С. 290.

нове плана 1764 г., разработанного последними. И хотя государственный канцлер В.А. Кауниц-Ритберг публично выступал с резкими заявлениями против ордена («политически необходимо для государства разрушить в некоторых головах идею о том, что иезуиты еще могут существовать»<sup>1</sup>), многие из его членов были оставлены на своих местах и продолжили преподавательскую деятельность в качестве экс-иезуитов. Австрийскому исследователю Х. Хаберцеттлю удалось установить, что в Австрии, в отличие от Франции и Испании, никто не думал выдворять иезуитов из страны или лишить их привычных занятий. Членов Общества Иисуса сняли с ключевых постов, отстранили от преподавания богословия, философии и этики, однако в естественнонаучных дисциплинах искать им замену не стали<sup>2</sup>.

Упразднение Общества Иисуса вызвало кризис всей системы образования и потребовало ее новой организации. В декабре 1773 г. «Чрезвычайная комиссия по разработке всеобщего улучшенного плана обучения», составленного Карлом Антоном фон Мартини, сформулировала основные принципы реформы образования, которые, в сущности, остались неизменными и при Иосифе II. Обучение должно было стать «единообразным, полным, практическим и добротным» (*gleichförmig, vollständig, praktisch und dauerhaft*). Доступ к образованию получали представители всех сословий, в качестве основной его цели провозглашалось воспитание истинного христианина и верного гражданина. Исходя из этих принципов число начальных школ в землях Монархии должно было возрасти, а число гимназий и университетов сократиться. Мартини предлагал сохранить университеты в Вене, Праге, Фрейбурге и Инсбруке, ликвидировав университеты в Граце и Оломоуце. Комиссия также обратила внимание Марии Терезии на необходимость введения всеобщего начального образования и составления нового катехизиса, который способствовал бы единению жителей Монархии Габсбургов<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Письмо австрийского вице-канцлера Филиппа Кобенцля графу Кауницу и резолюцию государственного канцлера от 17 августа 1779 г. см.: Kaunitz, Philipp Cobenzl und Spielmann. *Ihr Briefwechsel (1779–1792)*. Wien, 1899. S. 9–10.

<sup>2</sup> *Haberzettl H.* Die Stellung der Exjesuiten in Politik und Kulturleben Österreichs zu Ende des 18. Jahrhunderts. Wien, 1973. S. 17–18.

<sup>3</sup> *Wangermann E.* Zur Frage der Kontinuität zwischen den theresianischen und josephinischen Reformen // Österreich im Europa der Aufklärung: Kontinuität oder Zäsur in Europa zur Zeit Maria Theresias und Josephs II. Wien, 1980. Bd. 2. S. 950–951.

Основанной в декабре 1773 г. Придворной учебной комиссии (Studienhofkommission) предписывалось ориентироваться в своей деятельности на план Мартини, а в 1774 г. правительство Марии Терезии начало создавать систему всеобщего начального образования, поручив это важнейшее дело подданному прусского короля Фридриха II, протестантскому священнику Й. Фельбигеру. Он разработал для Австрийской монархии «Общий 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.

После смерти Марии Терезии Иосиф II составил свой план реформ в области образования, многие положения которого напоминают план Мартини. Император считал, что каждый гражданин, независимо от национальности, имеет право получить начальное образование. Гимназиям и университетам Иосиф II доверял меньше, поскольку, по его мнению, они требовали слишком больших расходов и давали мало полезных в практическом отношении знаний<sup>1</sup>. Император предложил сохранить в наследственных землях только три университета (в Вене, Праге и один в Галиции), остальные закрыть. В университетах, пониженных до статуса гимназий, Иосиф II хотел упразднить медицинский факультет, а вместо него учредить школы хирургов и акушеров. Император настаивал на сокращении преподавателей в высших учебных заведениях (преимущественно за счет увольнения преподавателей иностранных языков). Набор новых следовало теперь проводить по конкурсу, национальная и конфессиональная принадлежность кандидатов значения не имели. Приветствовалось приглашение опытных профессоров из иностранных университетов. Профессоров же закрывшихся университетов Иосиф II предложил направить в Галицию, где планировалось создать новый университет. Местным властям предписывалось следить за тем, чтобы число учеников в средних учебных заведениях (латинских школах и гимназиях) не слишком возрастало, и сосредоточиться на привлечении учеников в нормальные (начальные) школы. На выходе они должны были уметь читать и писать, чтобы впоследствии оказаться полезными государству. В высшие учебные

---

<sup>1</sup> Hengl M. Das Schul- und Studienwesen Österreichs im aufgeklärten Absolutismus. Studienhofkommission – Schulwirklichkeit – Schulbauten. Diss. zur Erlangung des Doktorgrades. Wien, 2001. S. 103.

заведения следовало направлять только самых талантливых учеников<sup>1</sup>.

В отличие от школьной реформы Марии Терезии, не предусматривавшей социальной мобильности (в «Общем школьном уставе» 1774 г. говорилось, что каждый будет получать образование, соответствующее своему сословию), реформа Иосифа II предполагала создание системы всеобщего образования. Император считал, что каждый юноша, независимо от социального статуса, имел право учиться в любом учебном заведении Монархии Габсбургов. Поэтому в годы его правления многие привилегированные учебные заведения, включая венский Терезианум, прекратили свое существование.

В 1780-е годы заметно усилилось проникновение светских элементов в австрийскую систему образования. Учителями в средних учебных заведениях могли стать как светские, так и духовные лица, выпускники университетов, причем не только католики. В этом вопросе император был един с австрийским просветителем Готфридом ван Свитеном (1733–1803), назначенным в ноябре 1781 г. главой Придворной учебной комиссии. Однако, как отмечают исследователи, секуляризации преподавательского состава и профессионализации учителей не произошло. Преподавателями высшей школы, гимназий и лицеев долгое время оставались орденовое духовенство и экс-иезуиты, для которых профессия учителя зачастую была лишь ступенью к получению более доходного прихода<sup>2</sup>.

Иосиф II проводил курс на жесткую экономию и вытекавшую из него централизацию и концентрацию учебных заведений. Придворной учебной комиссии удалось отстоять университет во Фрейбурге, однако университеты в Граце, Инсбруке и Оломоуце были понижены до статуса лицеев – учебных заведений, в которых сохранялось деление на факультеты, но доступ к получению ученой степени был ограничен. Ненужные по практическим соображениям предметы изымались из программы, сокращалось число кафедр. После долгих

---

<sup>1</sup> *Wangermann E.* Aufklärung und staatsbürgerliche Erziehung. Gottfried van Swieten als Reformator des österreichischen Unterrichtswesens 1781–1791. Wien, 1978. S. 35–36.

<sup>2</sup> *Grimm G.* Expansion, Uniformisierung, Disziplinierung. Zur Sozialgeschichte der Schulerziehung in Österreich im Zeitalter des aufgeklärten Absolutismus // *Revolution des Wissens? Europa und seine Schulen im Zeitalter der Aufklärung (1750–1825).* Ein Handbuch zur europäischen Schulgeschichte / Hrsg. von W. Schmale und Nan L. Dodge. Wien, 1991. S. 242.

обсуждений в трех лицеях Монархии было сохранено 12 кафедр (четыре кафедры богословия, три – философии, две – юриспруденции, по одной кафедре медицины, хирургии и политических наук). Император справедливо полагал, что ценность того или иного университета определяется не численностью профессоров, а качеством их преподавания. Однако его мало интересовал вопрос, сколько преподавателей требуется конкретному учебному заведению.

Пытаясь сделать образование более практическим, более соответствовавшим нуждам государства, Иосиф II настоял на введении с 1784 г. в лицеях и университетах немецкого языка в качестве основного языка преподавания вместо традиционной латыни. Тот факт, что жители многих наследственных земель (венгры, хорваты, итальянцы, чехи и др.) не владели немецким языком, императора волновало мало, как, впрочем, и ожидаемое по этой причине сокращение числа студентов. Латынь сохранили лишь на богословских факультетах. По настоянию Придворной учебной комиссии на медицинских факультетах разрешалось использование латинских терминов, диссертации тоже можно было по-прежнему защищать на латыни.

В это время была введена плата за обучение в правительственных гимназиях, существенно сокращена сумма стипендий, выделяемых государством на оплату обучения менее обеспеченных учеников, закрыты многие частные и общественные школы. Средства, которое государству удалось сэкономить, а также часть денег, полученных от продажи монастырского имущества, тратились главным образом на народные школы. Для финансирования системы начального образования наследственные земли создавали местные школьные фонды, но средств катастрофически не хватало. Печальное положение учительского сословия и связанный с этим низкий социальный престиж профессии учителя привел к тому, что «растущая потребность в учителях, возникшая вследствие экспансии школьного дела, так и не была покрыта»<sup>1</sup>.

Наибольшие изменения в правление Иосифа II произошли в сфере образования духовенства, которое и в XVIII в. оставалось прерогативой церкви. В марте 1781 г. по просьбе императора секретарь Придворной духовной комиссии Франц Йозеф Хайнке (Гейнке) составил план будущих преобразований церковной жизни, в котором указывал на необходимость пересмотра основ воспитания духовенства и превращения священников в полезных членов обще-

---

<sup>1</sup> Ibid. S. 238–242.

ства<sup>1</sup>. В обязанность им теперь вменялось не только повиноваться заповедям Божиим и императорским законам, но и читать с амвона и толковать по окончании богослужения высочайшие указы, вносить их в особую книгу, тщательно вести метрические книги, следить за санитарным состоянием вверенной им паствы. На деле это означало, что служителей церкви превращали в чиновников духовного ведомства, главной функцией которых отныне становилась забота о благе государства. Другой их функцией была проповедь веротерпимости, бережного отношения к иноверцам.

Самым серьезным затруднением, с которым столкнулось правительство Иосифа II, была проблема подготовки новых священников, которых катастрофически не хватало в связи с разукрупнением епархий и появлением в наследственных землях сотен новых приходов. Если к концу царствования Марии Терезии один приход насчитывал в среднем 1200 человек, то в правление Иосифа II – 600. Богословские факультеты университетов, епархиальные и монастырские семинарии предоставляли разные учебные возможности. Курс на богословском факультете университета стоил дорого, требования, предъявляемые на выпускных экзаменах, высоки, поэтому многие клирики поступали в монастырские и епархиальные семинарии, где уровень преподавания был заведомо ниже, а образование, получаемое будущими священнослужителями, не соответствовало новым задачам, которые государство ставило перед духовенством.

Первые эксперименты в этой области были проведены при Марии Терезии. С инициативой выступило само духовенство. В 1774 г. архиепископ Оломоуца граф Максимилиан Гамильтон одобрил учреждение в Брно дома для священников, чтобы таким образом поддержать развитие образования и науки в монастырских стенах. Смысл состоял в том, чтобы в процессе обучения в университете молодые люди осваивали практические навыки, необходимые для будущей службы в приходах. Переговоры с государством об открытии дома для священников тянулись долго. Камнем преткновения стал вопрос о расходах на ее содержание. Ответ, полученный архиепископом из Придворной канцелярии, свидетельствовал о том, что государство собиралось жестко контролировать не только доходы и расходы нового учреждения, но и его деятельность.

---

<sup>1</sup> *Maaf F. Op. cit. Bd. 3. S. 255.*



По мнению австрийского правительства, число воспитанников, желавших проживать в доме для священников, должно было регулироваться в соответствии с числом священников, требовавшихся епархии, поскольку праздное духовенство могло представлять угрозу для церкви. Приему каждого воспитанника должно было предшествовать тщательное расследование обстоятельств его поступления, поскольку многие хотели приобщиться к духовному званию, не имея никакого понятия об обязанностях священнослужителей и послушании. Основная задача нового учебного заведения заключалась, по мысли государственных чиновников, не столько в преподавании наук, сколько в духовном воспитании. Условием проживания в доме для священников была успешная сдача в университете логики, математики, естественного права и изучение в течение года теологии. Во время своего пребывания в доме воспитанник должен три оставшихся года посвящать себя богословским занятиям в университете.

В документе указывалось, что священнослужители – не отшельники, обременяющие мир, а «терпимые спутники жизни человеческой» (*erträgliche Gesellschafter des menschlichen Lebens*). Поэтому государство настоятельно рекомендовало не перегружать воспитанников молитвами, слишком частыми исповедями, которые могут иметь обратный эффект и причинить вред молодым душам. Во вновь созданное учебное заведение был направлен светский суперинтендант, без разрешения которого не могло решаться ни одно важное дело, главным образом, финансовое. Архиепископ Вены кардинал Антон Мигацци попытался оспорить последний пункт, но решение императрицы осталось неизменным<sup>1</sup>. Впоследствии опыт учреждения дома для священников использовался Иосифом II при создании генеральных семинарий (см. ниже).

В 1776 г. аббат монастыря в г. Браунау и директор теологического факультета Венского университета Ф.С. Раутенштраух (1734–1785), видный ученый, представитель католического Просвещения, разработал план занятий по философии и теологии в монастырях, который бы соответствовал нуждам и целям австрийской церковной реформы. Раутенштраух предлагал увеличить срок обучения философии до трех лет, параллельно воспитанники должны были изучать следующие предметы: на первом году – практическую логику

---

<sup>1</sup> *Wolf G. Kaiser Joseph II und die österreichischen Generalseminarien // Historisches Taschenbuch. 1877. Bd. 5. Folge VII. S. 335–337.*

и простую математику, на втором – естественную историю, физику, прикладную математику, на третьем – философскую мораль и историю философии. Пятилетнее изучение богословия в монастырях, введенное в 1774 г., сохранялось, однако из учебного плана изымались казуистика, мораль и схоластическая теология. Преподавать разрешалось лишь по тем учебникам, которые использовались в императорских университетах и лицеях, запрещались тексты, написанные в духе лаксизма, молинизма и куриализма<sup>1</sup>, широко привлекались книги протестантских авторов. План Раутенштрауха был сразу опубликован и разослан во все богословские учебные заведения в качестве руководства к действию, однако распоряжение Марии Терезии исполнялось далеко не везде<sup>2</sup>.

Как свидетельствуют материалы Придворной учебной комиссии, у плана Раутенштрауха сразу появилось много противников, поскольку в нем предусматривалось более широкое участие церкви в образовании духовенства. Назначенный в ноябре 1781 г. новый председатель Придворной учебной комиссии, австрийский просветитель Готфрид ван Свитен в целом поддержал предложенный Раутенштраухом план. Ван Свитен считал, что в католическом государстве разумные реформы в национальном масштабе могут быть проведены лишь при активном содействии духовенства и посредством повышения образовательного уровня священников, их воспитания в духе идей Просвещения. Поэтому особую роль он отводил изучению богословия. Однако отдавать образование духовенства на

---

<sup>1</sup> Лаксизм (от лат. *laxus* — слабо натянутый, отпущенный) – течение в католическом нравственном богословии, характеризующееся снисходительностью к человеческому несовершенству и минимализмом в области нравственных требований. Приверженцы лаксизма из числа духовников и богословов изыскивали малейший повод, чтобы оправдать грешника или, по крайней мере, представить смертный грех в качестве простительного, что грозило упадком морали как среди верующих, так и среди духовенства и монашествующих. Молинизм – течение в католическом богословии, названо по имени Луиса де Молины (1535/36–1600). В духе определений Тридентского собора (1545–1563) Молина утверждал сохранение нравственной свободы человека (несмотря на первородный грех), а также свободы воли, действующей под влиянием благодати. Идя вразрез с восходящей к позднему Августину традицией, теолог фактически минимизировал последствия грехопадения. Куриализм – воззрение, по которому папская власть признается католиками неограниченной.

<sup>2</sup> *Wangermann E. Zur Frage der Kontinuität... S. 952.*

откуп самой церкви ван Свитен считал нецелесообразным<sup>1</sup>. Иосиф II поначалу поддерживал Раутенштрауха, поручив ему в апреле 1781 г. привести к единообразию изучение философии и богословия в наследственных землях Монархии. Через год мнение императора изменилось.

6 августа 1782 г. Придворная учебная комиссия подготовила доклад. В нем монастырское образование было названо важной частью системы национального образования, поскольку священнослужители, помимо своих прямых обязанностей, часто становились учителями в народных школах или поступали на службу в дворянские дома, другими словами, влияли на умы подрастающего поколения. Комиссия пришла к выводу, что, несмотря на все предписания последних лет, система монастырского образования не меняется. В ней отсутствует единообразие, господствует казуистика, история церкви трактуется в духе ультрамонтанства и куриализма, рекомендованные книги не используются, по-прежнему практикуется вредный, по мнению просветителей, обычай диктовать философские и богословские тексты, практически не изучаются естественнонаучные дисциплины, преподавание философии и богословия в монастырях также оставляет желать лучшего. Констатировав низкий уровень подготовки священнослужителей, окончивших монастырские семинария, большинство членов комиссии по образованию, состоявшей из просветителей, высказались за упразднение монастырского образования, предложив передать заботу о просвещении клира государству<sup>2</sup>.

Иосиф II отдал вопрос на рассмотрение Придворной канцелярии. Большинство ее членов высказались за сохранение монастырского образования, признав необходимость его реформирования. Тем не менее резолюция императора от 23 августа 1782 г. гласила: «Поскольку в преподавании философии и теологии в монастырях есть и будут ошибки, его следует упразднить». С 1 ноября 1783 г. занятия в монастырских семинариях он решил отменить; молодых людей, уже начавших свое обучение, собирался направить на богословские факультеты университетов и лицеев, при которых учреждались генеральные семинарии. Монастыри на свои средства должны были направлять в них новых учеников. Принять сан и вступить в какой-

---

<sup>1</sup> *Idem*. Aufklärung und staatsbürgerliche Erziehung... S. 36.

<sup>2</sup> Доклад придворной комиссии по образованию см.: *Wolf G.* Op. cit. S. 339–345.

либо монашеский орден они могли лишь после окончания полного курса обучения в семинарии<sup>1</sup>. Кроме того, Иосиф II запретил своим подданным посещать занятия в знаменитом Collegium Germanicum в Риме, где получали высшее религиозное образование представители знатных дворянских семей. Вместо этого в Павии был основан «Немецко-венгерский коллегиум» (Deutsches-Ungarisches Collegium), в котором семинаристов воспитывали в духе веротерпимости и преданности государству.

31 марта 1783 г. Иосиф II дал указание венскому архиепископу кардиналу Мигацци, епископу Нойштадта Керенсу и аббату Раутенштрауху, знакомых с традициями иностранных учебных заведений, подготовить проект создания генеральных семинарий, который впоследствии должен был рассматриваться в Придворной духовной комиссии. Мигацци и Керенс взялись за дело весьма неохотно. Раутенштраух, будучи сторонником монастырского образования, но понимая, что решение императора неизменно, отнесся к составлению проекта с бóльшим вниманием, пытаясь минимизировать отрицательные последствия создания нового, по сути государственного, института. По мысли Раутенштрауха, генеральные семинарии должны были подготовить принципиально иного монаха – не отшельника, а служителя религии, учителя народа, который поведет его к вечному блаженству и будет заботиться о пользе государства.

В новые учебные заведения принимались лишь те, кто имел свидетельство об окончании курса философии, отличался добрым нравом и высоким моральным обликом. Не принимались увечные и тяжелобольные, а также монахи нищенствующих орденов. Раутенштраух считал, что необходимо особое внимание уделить изучению в генеральных семинариях педагогики и естественных наук, необходимых для борьбы с предрассудками и суевериями. Руководству и преподавателям следовало заботиться о том, чтобы ученики не были перегружены, занимались без принуждения. Основным методом воспитания провозглашалось убеждение, ибо хорошие плоды могло принести только искреннее желание стать священником. Тем не менее в новых учебных заведениях предполагалось ввести строгую дисциплину: без разрешения ректора никто из новициев не мог отказаться от участия в молитве, трапезе или в каком-либо другом совместном мероприятии. Посещения родных разрешались крайне

---

<sup>1</sup> Мнение Иосифа II по вопросу создания генеральных семинарий см.: Ibid. S. 345–349.

редко, разговоры с посторонними людьми не приветствовались. Запрещались прогулки в многолюдные места. Досуг новиции должны были проводить в богословских диспутах, повторяя пройденный материал. Вышеперечисленные ограничения, и это особо подчеркивалось в проекте Раутенштрауха, вовсе не означали, что воспитанникам была уготована монашеская жизнь. Напротив, из них старались вырастить деятельных граждан, заботившихся о благе народа<sup>1</sup>.

Иосиф II остался доволен проектом Раутенштрауха, однако Придворная духовная комиссия в лице ее президента барона И. фон Кресселя неожиданно выступила против самой идеи создания генеральных семинарий и особенно домов для священников, названных ненужными и даже вредными. В качестве главного аргумента была высказана мысль о том, что, осуществляя духовное водительство, церковь веками обходилась без воспитательных домов. Опыт их создания, по мнению Кресселя, был неудачным, поскольку в пресвитериях нередко процветали такие отрицательные явления церковной жизни, как конкубинат, сибаритство и даже воровство (*Concubinat, Schwelgerei und Geldschneiderei*). Чтобы поднять образовательный уровень духовенства, писал Крессель, необходимо издать закон, согласно которому посвящение в сан было невозможно без полного прохождения обязательных курсов в университете или лицее<sup>2</sup>. Мнение Комиссии поддержали члены Придворной канцелярии. Однако император настоял на своем, заметив, что «тот, кто не признает блага генеральных семинарий, не видит никакой пользы в установлении единых основ образования и нравственного воспитания»<sup>3</sup>.

В ноябре 1783 г. в крупных городах, где существовали университеты и лицеи (среди них Вена, Инсбрук, Грац, Прага, Фрейбург, Львов, Оломоуц), были открыты генеральные семинарии. Первоначально они задумывались исключительно для просвещения монахов, затем в реформу религиозного образования было включено и белое духовенство. Курс в них продолжался шесть лет, а его окончание становилось обязательным условием посвящения в сан или вступления в орден<sup>4</sup>. Кроме того, в течение года до своего назначе-

---

<sup>1</sup> Проект Раутенштрауха см.: S. 350–356.

<sup>2</sup> Ibid. S. 357–359.

<sup>3</sup> Цит. по: Ibid. S. 359–360.

<sup>4</sup> В циркуляре от 21 августа 1786 г., разосланном местным органам власти, говорилось: «Никто не может быть посвящен в духовное звание, если не прой-

ния в приход семинаристы должны были проходить испытания в епархиальных пресвитериях, или домах для священников, расположенных в зданиях бывших епископских или монастырских семинарий. Епископам предоставлялось право экзаменовывать семинаристов, распределять их по приходам и отказывать неспособным в посвящении, чем епископы часто пользовались, дабы устранить слишком ревностных приверженцев идей императора.

В программу были введены естественнонаучные дисциплины, основы светского знания (в том числе экономического), немецкий и греческий языки. В обучении широко использовались протестантские книги. Оплачивать пребывание и обучение новициев, а также командировать вместе с ними лекторов, выполнявших одновременно функцию духовных наставников, должны были сами монастыри. Содержание директоров, вице-директоров и духовников генеральных семинарий финансировалось из средств государственного религиозного фонда, государство также предоставляло помещение для занятий, иногда книги. Их брали главным образом из библиотек закрытых монастырей.

В Австрийском государственном архиве отложилось множество инструкций и циркуляров, направляемых в генеральные семинарии наследственных земель Монархии, в которых до мелочей регламентировался распорядок жизни семинаристов и их преподавателей. Находясь в доме для священников, семинаристы должны были помогать епископу в составлении проповедей, катехизации, школьном деле, заботе о бедных, а также прислуживать и петь в храме. Во время каникул воспитанникам запрещалось покидать семинарий, и только самым усердным и благонадежным разрешалось на несколько дней съездить к родителям<sup>1</sup>.

На выпускных экзаменах предписывалось проверять, скорее, необходимые священнику практические навыки, связанные с заботой о человеческой душе, чем знания в области богословия или умение грамотно писать. В процессе обучения они должны были занимать-

---

дет курс богословия в генеральной семинарии. Тех, кто ослушается, будут преследовать». См.: Österreichisches Staatsarchiv. Allgemeines Verwaltungsarchiv. Karton 620. Altes Kultus. Generalien. В указанных делах отсутствует сквозная нумерация листов, пронумерован каждый документ.

<sup>1</sup> См. циркуляры от 3 ноября 1784, 31 мая 1787 г.: Ibid. Karton 583. Altes Kultus. Generalien B.

ся самообразованием, посещать публичные читальные залы<sup>1</sup>. Семинаристы должны были владеть приемами ораторского искусства, чтобы уметь доходчиво объяснять основы христианского вероучения и воздействовать на паству силой убеждения и знанием текстов Священного Писания. Способных учеников, окончивших курс, следовало оставлять в семинарии в качестве преподавателя для вновь поступивших воспитанников<sup>2</sup>. Выпускников семинарий готовили также в учителя нормальных школ<sup>3</sup>. Следует отметить, что семинаристы по окончании курса не обязаны были принимать сан и могли, получив образование, перейти в другое сословие. На этом настоял Иосиф II.

Несмотря на создание новых учебных заведений и большие средства, выделенные на них государством, подготовка священников шла не так быстро, как рассчитывали, и их по-прежнему не хватало. Полагая, что их подготовка идет слишком медленно, Иосиф II сократил в 1785 г. срок обучения в генеральных семинариях до пяти лет за счет таких предметов, как догматика и полемика, а в 1788 г. – до четырех – за счет герменевтики Ветхого и Нового завета. Императора, считавшего, что государство не нуждается в слишком образованном духовенстве, поддержало большинство епископата, в то время как Придворная духовная комиссия, состоявшая преимущественно из приверженцев идей Просвещения, высказалась за сохранение пятилетнего курса обучения. Высочайшая резолюция осталась неизменной. Иосиф II предложил также ввести облегченный и более короткий курс для менее талантливых студентов богословия, которые не собирались занимать чин выше капеллана или викария. Но Придворная учебная комиссия выступила резко против, и император решил не настаивать<sup>4</sup>. В январе 1788 г. Иосиф II назвал образование духовенства первостепенной задачей Придворной духовной комиссии. Со следующего учебного года молодых людей следовало привлекать к духовному званию предоставлением стипендий и освобождением платы за обучение.

Оценивая генеральные семинарии, историки расходятся во мнениях. Очевидно, что дух церкви в них часто не принимался во вни-

---

<sup>1</sup> См. циркуляр от 26 сентября 1787 г.: Ibid. Karton 583. Altes Kultus. Generalien A.

<sup>2</sup> См. декрет от 4 декабря 1786 г.: Ibid. Karton 587. Altes Kultus. Seminare in Galizien. Generalien A.

<sup>3</sup> См. декрет от 23 июня 1785 г.: Ibid. Karton 583. Altes Kultus. Generalien A.

<sup>4</sup> *Wangermann E.* Aufklärung und staatsbürgerliche Erziehung... S. 37–38.

мание, а из клира подготавливали преимущественно государственных служащих. С другой стороны, генеральные семинарии по уровню методическо-дидактического преподавания заметно отличались в лучшую сторону от небольших семинарий при епископатах, учебных заведений монашеских орденов и конгрегаций. Этими обстоятельствами и объясняется тот факт, что реформы Иосифа II на территории собственно немецких земель Монархии были поддержаны значительной частью епископов. Лишь очень немногие из них пытались противостоять распространению влияния государства на сферу церковных интересов.

В других провинциях дело обстояло иначе. Вопрос о введении генеральных семинарий в Венгрии был передан на рассмотрение Венгерской канцелярии, ввести их не успели. Закрытие епархиальных семинарий и введение с 1787 г. генеральных семинарий в Австрийских Нидерландах вызвало бурю негодования среди жителей и было воспринято как доказательство полного недоверия правительства к епископам, которые теперь лишались возможности надзора за будущими пастырями. «Архидьякон Священной Римской империи», как в насмешку называл Иосифа II неверующий Фридрих II, своими реформами сильно ограничил жизненное пространство церкви, что стало одной из причин революции в Австрийских Нидерландах, продолжавшейся с 1787 по 1791 г., и волнений в Венгрии.

При изучении реформаторской деятельности Иосифа II невольно напрашивается параллель между его церковной политикой и церковной политикой Екатерины II. Как известно, российская императрица еще в начале 1760-х годов осуществила секуляризацию монастырских земель, продолжив дело Петра I, который лишил Православную церковь патриарха и поручил управление ее делами государственной коллегии – Синоду. Кроме того, после первого раздела Польши Екатерина II продемонстрировала удивительную способность примирять различные конфессии, в то же время поставив их в под контроль государства.

Иосиф II несколькими годами позже осуществил нечто подобное в наследственных землях Монархии Габсбургов. И хотя вопрос о том, в какой степени в своей церковной политике австрийский монарх следовал примеру российской императрицы, остается дискуссионным, именно с ней он поделился своими соображениями относительно будущих преобразований. 1 января 1781 г. Иосиф II писал Екатерине II: «Доселе я завален занятиями, и, пока успеешь заста-



вить служащих думать по-своему, особенно когда застарелые пред-  
рассудки застилают им глаза и заграждают еще более понимание,  
нежели слух, приходится идти в моленную и проповедовать новую  
веру». Император сообщал, что предвидит столкновение с папой  
Пием VI «не относительно догматов, конечно, но по вопросам госу-  
дарственным и по поводу пределов, столь неуловимых между цер-  
ковью и государством»<sup>1</sup>. В августе 1781 г. российскому посланнику  
в Вене князю Дмитрию Михайловичу Голицыну через надежных  
людей удалось узнать и отправить в Петербург общий план гото-  
вившихся преобразований, который, по его словам, «делает эпоху  
церковной истории Австрийской монархии». Сам Голицын считал,  
что в вопросах религии Иосиф II подражал совсем не Екатерине II,  
а «наипросвещеннейшим, как нынешнего, так и прошедших веков,  
католическим государям»<sup>2</sup>, имея в виду французского короля Людо-  
вика XV (1715–1774 гг.) и испанского короля Карла III (1759–  
1788 гг.), жестко критиковавших Святой Престол и добившихся  
закрытия Общества Иисуса. 9 октября 1781 г. Иосиф II сообщал  
Екатерине II, что в скором времени представит ей «одно проекти-  
руемое мероприятие с целью обеспечить веротерпимость в моем  
государстве»<sup>3</sup>. Речь идет о вступившем в силу 13 октября 1781 г.  
Патенте о веротерпимости – самом знаменитом и неоднозначном  
деянии императора.

Остановлюсь подробнее на другом, не менее интересном сюжете  
– заимствовании Россией австрийского опыта в сфере образования.  
Замечу, что 80-е годы XVIII в. были периодом тесного сотрудниче-  
ства Австрии и России в политической, экономической, военной и  
культурной сферах. Начало ему было положено в ходе поездки Ио-  
сифа II в Россию летом 1780 г. Тогда император был еще соправителем  
Марии Терезии. Став после смерти матери в ноябре 1780 г.  
единоличным правителем Австрийской монархии, он заключил в  
июне 1781 г. оборонительный союз с Россией, который вплоть до

---

<sup>1</sup> Переписка Екатерины Великой с Германским императором Иосифом II-м.  
1774–1790 // Русский архив. 1880. Кн. 1. С. 224.

<sup>2</sup> АВП РИ. Ф. 32. Сношения России с Австрией. Оп. 32/6. 1781. Д. 639. Л. 5об.  
Российский посланник, проживший в Вене 30 лет, регулярно передавал в Пе-  
тербург все самые важные указы императора.

<sup>3</sup> Переписка Екатерины Великой с Германским императором Иосифом II-м.  
С. 262.

середины XIX в. оставался важным фактором международных отношений.

Екатерина II после первой встречи с Иосифом II в Могилеве в письмах к своему постоянному корреспонденту барону Фридриху Мельхиору Гримму и сыну, великому князю Павлу Петровичу, дала императору весьма лестную характеристику: «Это самая серьезная, самая глубокая, самая образованная голова, какую я знаю; он любит говорить и говорит очень хорошо»<sup>1</sup>; «он очень умен, и вы найдете в нем человека весьма сведущего»<sup>2</sup>. В своих беседах монархи затрагивали самые разные темы, в том числе и проблемы образования. Путешествуя по западным губерниям Российской империи, они посетили, среди прочего, учебные заведения иезуитов в Полоцке и Могилеве. Екатерина II сообщала Павлу Петровичу, что ее гость «нимало не дичится иезуитов», а, напротив, «жалует, что уничтожены их школы и полезный орден тогда, когда столь много обществу тягостные нищенствующие ордена существуют»<sup>3</sup>. В отличие от Марии Терезии, российская императрица сохранила Общество Иисуса в землях, присоединенных по первому разделу Польши, что стало одной из причин напряженности в отношениях России и Святого Престола.

У Иосифа II были свои трудности в общении с папой Пием VI. Вследствие подчинения Католической церкви государству казна Святого Престола потеряла часть постоянного дохода. Чтобы исправить положение, верховный первосвященник вынужден был нанести визит австрийскому императору весной 1782 г. Екатерина II воспринимала это событие как подлинный реванш за все путешествия к понтифику, которые предпринимали императоры Священной Римской империи. Иосиф II умело уладил конфликт со Святым Престолом: папа римский «публично и письменно» засвидетельствовал, что нашел императора и его подданных твердыми в вере<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Письма Императрицы Екатерины II барону Мельхиору Гримму // Сборник императорского Русского исторического общества (далее: Сб. РИО). СПб., 1878. Т. 23. С. 181, 183.

<sup>2</sup> Письма Императрицы Екатерины II Великому Князю Павлу Петровичу и Великой Княгине Марии Федоровне во время путешествия 1780 г. // Там же. СПб., 1872. Т. 9. С. 58–59.

<sup>3</sup> Там же. С. 57.

<sup>4</sup> См. письмо Иосифа II от 1 июня 1782 г. // Переписка Екатерины Великой с Германским императором Иосифом II-м. С. 274. О поездке Пия VI в Вену в

В урегулировании религиозных проблем Иосиф II видел одну из главных своих задач, поэтому он не стеснялся спрашивать совета у Екатерины II, имевшей больше опыта в управлении государством. Она в свою очередь охотно отвечала ему, каждый раз подчеркивая, что он не нуждается в ее наставлениях. Любопытно, что, подобно австрийскому монарху, российская императрица выделяла деньги на духовное образование, но она не разрушала привычных институтов, поддерживая епархиальные семинарии и приходские школы. Именно в ее царствование в Московском университете был открыт богословский факультет, а московская и петербургская семинарии получили статус академий.

О введении в Австрии в 1774 г. Общего школьного устава, разработанного Й. Фельбигером, и создании народных школ Екатерина II узнала от Франца Эпинуса, знаменитого физика, члена Петербургской академии наук и по совместительству одного из учителей великого князя Павла Петровича. Именно Эпинус посоветовал российской императрице взять на вооружение образовательные планы Австрийской монархии<sup>1</sup>. В 1780 г. императрица могла лично обсудить с Иосифом II интересовавшие ее детали. В 1782 г. по просьбе своей союзницы император отправил в Петербург сербского просветителя Ф. Янковича де Мириево, который несколькими годами раньше весьма успешно адаптировал идеи Й. Фельбигера для сербских земель Монархии Габсбургов и создал около 100 народных школ. Именно Янкович разработал План к установлению народных училищ в Российской империи, введенный в 1782 г., согласно которому в каждом губернском городе вводились четырехклассные главные народные училища, а в уездных городах – двухклассные малые народные училища. Как свидетельствует переписка императора, он внимательно следил за успехами своего служащего в России и надеялся, что тот поскорее вернется и продолжит плодотворную деятельность в Австрийской монархии<sup>2</sup>.

К реформам Иосифа II Екатерина II относилась неоднозначно. Она поддерживала мероприятия, ограничивавшие вмешательство

---

1782 г. см.: *Kovacs E.* Der Pabst in Teutschland. Die Reise Pius VI. im Jahre 1782. Wien, 1983.

<sup>1</sup> Об этом см.: *Joseph II. und Graf Ludwig Cobenzl. Ihr Briefwechsel / Hrsg. von A. Beer und J. Ritter von Fiedler.* Wien, 1901. Bd. 1. S. 331–332.

<sup>2</sup> См. письмо Иосифа II австрийскому посланнику в Петербурге графу Л. Кобенцлю от 7 августа 1782 г.: *Ibid.* S. 329.

Святого Престола во внутренние дела суверенных государей, но не одобряла стремительность, с которой император проводил свои реформы, его пренебрежение к традициям. Незадолго до смерти Иосифа II, 6 февраля 1790 г., Екатерина II писала своему сподвижнику и тайному супругу князю Г.А. Потемкину: «О союзнике моем я много жалею, и странно, как, имея ума и знания довольно, он не имел ни единого верного человека, который бы ему говорил: “Пустяками не раздражать подданных”. Теперь он умирает, ненавидим всеми»<sup>1</sup>. Барону Гримму после смерти Иосифа II императрица писала: «По поводу моего покойного близкого друга я все еще не могу избавиться от удивления: рожденный и возвышенный до своего положения, исполненный духа, таланта и знаний, как мог он не только так плохо и без успеха править, но и довести себя до столь бедственного положения, в котором умер»<sup>2</sup>. Этот вопрос, пожалуй, является ключевым для всех историков, занимающихся реформами Иосифа II.

После смерти императора 9 (20) февраля 1790 г. его брат и наследник Леопольд II отменил некоторые непопулярные реформы, в том числе и в церковной сфере. Он закрыл генеральные семинарии, за исключением греко-католической семинарии во Львове, возобновил изучение богословия в монастырях, епископских домах и некоторых лицеях, вернул епископам право надзора за духовными учебными заведениями, отменил стеснительные богослужебные правила, но отказался восстановить секуляризованные монастыри, уничтожить религиозный фонд и избавить священников от правительственного надзора. Неизменным остался и принцип веротерпимости, а государство сохранило за собой право обнародования папских булл по собственному усмотрению.

---

<sup>1</sup> Екатерина II и Г.А. Потемкин: Личная переписка. 1769–1791. М., 1997. С. 396.

<sup>2</sup> Сб. РИО. Т. 23. С. 509.

---

Тема «Религиозное образование в России и Европе в конце XVIII – начале XIX в.» чрезвычайно важна в контексте понимания особенностей религиозного воспитания в различных европейских странах. В статье рассматриваются некоторые специфические особенности религиозного образования в Австрийских Нидерландах в рассматриваемый период.

Прежде всего необходимо остановиться на трех факторах, которые сыграли важную роль в распространении католицизма в этих землях. Во-первых, необходимо подчеркнуть, что христианизация населения в бельгийских землях была проведена в течение VII в. усилиями миссионеров по большей части из Аквитании, Ирландии и позднее из Англии. С 639 г. аквитанский монах св. Аманд прибыл в епископство Турне, где весьма плодотворно занимался миссионерской деятельностью на территориях от Гента до Антверпена. Его соотечественник св. Элой, епископ Нуайона – Турне проповедовал особенно успешно в окрестностях Брюгге. Епископ св. Омер в середине VII в. развернул бурную активность в своем епископстве Теруани. В западных областях евангелизацию проводили епископы Тонгра, Маастрихта и Льежа, главным образом, св. Ламберт и св. Губерт. Крупную роль в евангелизации бельгийских территорий сыграл также английский миссионер св. Виллиброрд и его ученики<sup>1</sup>. Успеху миссионерской деятельности весьма способствовало основание многочисленных аббатств. В епископствах, на которые разделялись бельгийские земли, в меровингскую эпоху насчитывалось 46 монашеских общин. Можно выделить среди них главные: Эльнон (позднее Сент-Аманд) на р. Скарпа, аббатства Сен-Пьер и Сен-Бавон в Генте, Сен-Бертен в теперешнем городе Сен-Омер, де Лобб, Д'Ольн, Мустьесюр-Самбр, Сен-Вудру в Монсе, Сен-Венсен в Суаньи, Сен-Гислен, Д'Ольмон, де Мобеж и де Маруаль, Д'Анденн, Сен-Гертриад в Нивеле, Сен-Трон в нынешнем городе, носящем то же название, де Ставло, де Мальмеди и Альденейк в пределах современного Маасейка.

Второе важное обстоятельство – это основание в 1425 г. герцогом Брабантским Иоанном IV Лувенского университета, который готовил кадры католических священников.

---

<sup>1</sup> La Belgique, une Terre, des Hommes, une Histoire. Bruxelles. 1980. P. 37.

С началом Реформации прочность позиций католической церкви в бельгийских провинциях подверглась серьезным испытаниям. Лувенский университет решительно осудил тезисы Лютера, что в сочетании с традиционной верностью бельгийцев католической церкви способствовало успешному отражению первого натиска Реформации. С 1530 г. здесь начал распространяться анабаптизм. При испанском короле Филиппе II, заключившем мир с Францией в 1559 г., усилилось проникновение из Франции идей кальвинизма. Сплоченные и хорошо организованные кальвинисты, пользуясь некоторой неразберихой в управлении, сумели утвердиться в Турне и Антверпене. В этой ситуации Филипп II обратился к папе Павлу IV с просьбой провести реформу церковного управления. В провинциях Испанских Нидерландов были основаны 14 новых епископств, а затем 18 епископств были объединены в 3 церковные провинции, независимые от архиепископств Реймса и Кёльна. В 1559 г. на территории современной Бельгии были учреждены архиепископство Мехелена и епископства Ипра, Брюгге, Гента, Антверпена и Намюра. Льеж же по-прежнему оставался в подчинении германской церковной провинции Кёльн. После этих преобразований началось решительное введение в стране постановлений Тридентского собора, особенно в том, что касалось борьбы с Реформацией. Это вызвало 80-летнюю войну, или Нидерландскую революцию (1568–1648 гг.) В результате Нидерланды обрели политическую независимость и оказались под религиозным контролем кальвинистов, бельгийские же провинции остались под властью Испании. В 1568–1633 гг. в стране была проведена католическая реставрация, превратившая бельгийские земли в один из основных оплотов католической церкви в тогдашней Европе. Иезуитами, число которых на территории Бельгии достигло 1704 человек, было открыто около 40 коллегий; капуцины, пользовавшиеся большим авторитетом у населения, основали в 1585–1629 гг. в стране 41 монастырь. Католическая реставрация в Бельгии ярко проявилась в активизации миссионерства. Множество бельгийских миссионеров отправилось в Испанскую Америку. Широкую известность получила миссионерская деятельность в Китае иезуита Фердинанда Вербиста.

Третий фактор, имевший большое значение для распространения идей католицизма, был связан с жизнью и деятельностью Жана Болланда. Иезуит, агиограф, он внес значительный вклад в дело изучения жизни святых. Он родился в Тирлемоне 13 августа 1596 г. и прославился тем, что первым начал фундаментальное исследование о жизни святых, известное под названием *Acta Sanctorum*. Первая идея создания такого труда принадлежит Герберту Росвейду (P. Herbert Rosweyd) из Утрехта,

который к тому времени собрал большой материал и составил план будущего труда. Однако внезапная смерть настигла его в Антверпене 5 октября 1629 г. Члены общества иезуитов Антверпена поручили работу, начатую Росвейдом, Жану Болланду, который с невероятным рвением взялся за эту труднейшую работу. Первый том *Acta Sanctorum* появился в 1653 г. Весь христианский мир был взволнован этим событием, а папа Римский Александр VII обратился к Болланду с поздравительным письмом, в котором писал, что никогда ранее не появлялась книга более полезная и более нужная для церкви, чем *Acta Sanctorum*. Он попросил иезуита приехать в Рим, чтобы тот мог воспользоваться огромными архивными богатствами Ватиканской библиотеки. Однако солидный возраст Болланда не позволил ему двинуться в далекое путешествие. Вместо себя он направил в Рим двух более молодых ученых-агиографов, работавших вместе с ним. Ученые вернулись из Рима с огромным количеством документов, с помощью которых были написаны следующие тома. Папа Римский обязал все провинции, где были общины Общества Иисуса, разыскивать и собирать документы о жизни святых. При таком высоком покровительстве дело издания *Acta Sanctorum* стало важнейшей частью работы католической церкви и достигло большой степени совершенства. Жан Болланд умер 12 сентября 1665 г.

По имени Жана Болланда в бельгийских землях возникло общество ученых-иезуитов, издателей монументального агиографического труда – *Acta Sanctorum*, названное по имени его основателя – бельгийского иезуита – обществом болландистов. К 1705 г. вышло 20 томов *Acta Sanctorum*. Второе поколение болландистов успело выпустить еще 30 томов до 1773 г., когда был расформирован орден иезуитов.

Во второй половине XVII века в Бельгии значительное распространение имел янсенизм, имевший последователей среди профессоров Лувенского университета, а также среди епископата и духовенства. Янсенизм был неоднократно осужден римскими папами, и, благодаря последовательной борьбе с ним архиепископов Мехеленских, иезуитов и части профессоров Лувенского университета, к середине XVIII в. он был окончательно побежден в Бельгии.

После войны за Испанское наследство и заключения Утрехтского мира бельгийские провинции по особому Раштаттскому договору 1714 г. были переданы из-под власти Испании во владение австрийских Габсбургов и стали называться Австрийскими Нидерландами.

Тогда же в бельгийские земли проникли англиканство и масонство. Наибольшего процветания Австрийские Нидерланды достигли в пору правления императрицы Марии Терезии, проводившей политику «про-

священного абсолютизма»<sup>1</sup>. Австрийские Нидерланды разделялись на несколько регионов с относительной автономией: в их числе графства Фландрия, Намюр и Эно, герцогство Брабант, анклавные сеньории Малин, Турне и Турнези, герцогства Люксембург и Лимбург с землями за Маасом и австрийский Гельдр (с Рурмондом). В состав Австрийских Нидерландов не входили епископство Льежское, аббатское епископство Ставелло-Мальмеди, герцогство Бульонское, а также графства Рекем и Фанвель. Несколько хаотичное землеустройство австрийских владений, а главное, наличие анклавных территорий, побуждали императрицу Марию Терезию, а затем и наследовавшего трон Габсбургов Иосифа II проводить административные реформы и упорядочить территориальное размежевание.

К концу XVIII в. все население бельгийских провинций, не считая Льежского епископства, составляло приблизительно три с небольшим миллиона человек<sup>2</sup> и строго делилось на сословия, резко различавшиеся по тем привилегиям и правам, которыми обладали одни и которых были лишены другие. Дворянство и духовенство, как и во Франции, считалось привилегированным сословием, причем духовенство пользовалось наибольшим почетом в стране. Однако светская власть управляла и делами церковными, назначая епископов и священников, без нее ни одно церковное распоряжение не могло быть обнародовано в бельгийских провинциях. Исключение составляло епископство Льежское, где духовенство руководило всеми сферами жизни общества.

В системе международных отношений XVIII в. бельгийские земли, как и веком ранее, занимали особое место – они всегда были лакомым куском, на который зарились важнейшие государства Европы: Франция, Англия и Нидерланды. Франция стремилась включить бельгийские земли в свой состав не только из-за их богатств, но и для того чтобы лишить Англию возможного плацдарма на континенте. Та в свою очередь, всячески препятствовала экономическому и территориальному усилению Франции за счет бельгийских территорий, чем укрепляла собственную безопасность. Ведущую роль играли также отношения с соседними Нидерландами. Создание на бельгийских землях заслона от военной угрозы со стороны Франции и экономическое их подчинение издавна проходили красной нитью нидерландской политики.

---

<sup>1</sup> *Carlier P. Les Pays-Bas Autrichiens et la revolution Brabançonne// L'Europe et la Revolution Francaise. P., 1998. P. 45.*

<sup>2</sup> *La Revolution Liègois de 1789. Bruxelles, 1989. P. 13.*



Мир в Утрехте, которым закончилась война за Испанское наследство (1701–1714), был продиктован Европе главным образом Англией и Нидерландами. В угоду этим державам, для сохранения «европейского равновесия» бельгийские территории, как уже сказано, были переданы Австрии на условиях международной гарантии неприкосновенности их государственного строя. Под непосредственным давлением Нидерландов был составлен пункт 28 Утрехтского договора, замаскированно ограничивавший влияние Австрии в бельгийских землях путем сохранения за бельгийским населением своеобразного *status quo* в области прав и привилегий, какими оно обладало до войны за Испанское наследство. Кроме того, Голландия получила право держать свои гарнизоны на территории Бельгии впредь до заключения между нею и Австрией предусмотренного договором дополнительного соглашения<sup>1</sup>.

Тяготясь своей экономической и политической зависимостью от Нидерландов, бельгийцы взирали на приход новой власти с надеждой, что под протекторатом Австрии им удастся обуздать аппетиты северной соседки. Поэтому Утрехтский мир был встречен бельгийским населением в общем благожелательно. Однако весьма скоро наступило разочарование. Уже в ноябре 1715 г. между Австрией, Англией и Голландией был заключен дополнительный договор, так называемый Барьерный трактат<sup>2</sup>, в силу которого было подтверждено право Голландии размещать свои гарнизоны в восьми бельгийских крепостях: Намюре, Турнэ, Ипре, Менене и других. Содержание голландских войск возлагалось на Австрийские Нидерланды, которые обязывались для этого ежегодно выплачивать Голландии 500 тыс. экю. Устье Шельды оставалось закрытым не только для французского флота, но для бельгийской торговли, таможенные тарифы не изменились.

Барьерный трактат глубоко задевал национальные интересы и национальное самолюбие бельгийцев. Денонсированный окончательно лишь в 1782 г.<sup>3</sup> Иосифом II, трактат довлел над Австрийскими Нидерландами в течение нескольких десятилетий, оказывая сильное влияние на их экономическую и политическую жизнь. И Утрехтский мир, и Барьерный трактат были навязаны монархии Габсбургов. Ее весьма мало интересовало присоединение Бельгии, политическое и стратегическое положение которой в Западной Европе создавало постоянную угрозу владениям Австрийского дома со стороны других держав.

---

<sup>1</sup> *Etats Beligiques Unis 1790. Bruxelles, 1990. P. 28.*

<sup>2</sup> *Ibid. P. 32.*

<sup>3</sup> *Hasselt van M. Belgique et Holland. Bruxelles, 1844. P. 161.*

В системе Габсбургской монархии, объединившей под своим скипетром разнородные национальности и области, Бельгия, чуждая ей по языку и культуре, по сохранившимся институтам самоуправления и местных привилегий, занимала совершенно особое положение. Расположенная на северо-западе Европы, изолированная от основных владений Габсбургов, Бельгия выступала каким-то придатком, управление которым создавало серьезные трудности для Австрийской монархии. Международная гарантия неприкосновенности государственного строя Бельгии, исключительная приверженность провинциальных штатов своим привилегиям и упорство в отстаивании их, доходившее до «безумия», по выражению ее наместника Карла Лотарингского, — все это составляло предпосылки той нерешительной и колеблющейся политики, которую проводили австрийские монархи в бельгийских землях на протяжении XVIII в., вплоть до правления Иосифа II.

Бельгия служила для австрийского правительства лишь источником доходов, своего рода «континентальной колонией». Во все время своего владычества в Бельгии Габсбурги неоднократно пытались обменять ее оптом и в розницу на другие, более выгодные им земли (на Силезию или Баварию), но тщетно. Австрийские монархи смотрели на Бельгию, «как смотрит благоразумный хозяин на свой дом, подлежащий продаже, цена которого подымается тем выше, чем лучше содержится дом», — с горечью отмечает бельгийский историк Пиренн.

По Ахенскому миру 1748 г., которым окончилась война за Австрийское наследство, Бельгия снова была оставлена в руках Австрии. Именно на Ахенском конгрессе Мария Терезия через полномочного министра Кауница настойчиво предлагала Людовику XV часть этих земель за помощь против своей соперницы Пруссии. Но Франция не решилась нарушить пункты Утрехтского мира. Ограничение верховной власти Австрии в пользу Англии и Соединенных провинций Нидерландов больно задевало монаршее самолюбие Марии Терезии. Настоятельно требовалось освободиться от докучной опеки и в то же время развязать себе руки для борьбы с Пруссией.

Австрия не преминула воспользоваться для этого изменившейся к середине XVIII в. международной конъюнктурой. Могущество Нидерландов стало клониться к упадку. Надежды, которые возлагались на нее европейскими державами в период Утрехтского мира как на оплот «европейского равновесия», не оправдались. Со своей стороны, после правления Людовика XIV Франция уже больше не посягала на Бельгию. Принципы, которые легли в основу создания здесь «барьера», оказались несостоятельными, а самый договор потерял свое значение. В 1749 г.

императрица категорически отказалась выплачивать Голландии обусловленные договором 500 тыс. экю ежегодной субсидии на содержание гарнизонов в бельгийских крепостях и в том же году ввела здесь новые таможенные тарифы. «Дерзость» Марии Терезии вызвала сильное негодование Голландии, которая обратилась за помощью к Англии как к гаранту Барьерного трактата. В 1752 г. в Брюсселе начались переговоры о «барьере» представителей трех заинтересованных государств, которые, однако, ни к чему не привели. В это время как раз намечался поворот к сближению Австрии с Францией, и действительно в 1756 г. в Версале между ними был заключен союзный договор. Барьерный трактат настолько противоречил обстановке, созданной Версальским договором, что это оказалось «явно даже для Голландии»: если она, тем не менее, оставляла свои гарнизоны в Бельгии, то преимущественно в интересах сохранения своего престижа.

В правление Марии Терезии наместником в Бельгии был принц Карл Лотарингский (1744–1780), женатый на сестре императрицы. Человек ограниченный, не обремененный образованием, он, однако, сумел создать себе популярность среди бельгийцев своим практическим умом и простотой нрава. Карл умел искусно лавировать между Сциллой провинциальных штатов и Харибдой центрального габсбургского правительства. Он попросту не доводил до сведения местных властей притязания Марии Терезии и Иосифа II, а последних убеждал, что насильственными мерами от бельгийцев ничего не добьешься. Карл Лотарингский не посягал на прерогативы штатов, разрешал им ежегодно вотировать налоги, кои регулярно и получал. Сия своеобразная дипломатия была на руку и той и другой стороне: провинциальные штаты благонаравно «самоуправлялись», а Австрийский дом получал субсидии, то, что ему, собственно, и требовалось. При Карле Лотарингском торговля и промышленность бурно развивались, проводились новые каналы и дороги, в Брюсселе были построены многие великолепные дворцы. Поднялся уровень учебных заведений и были основаны так называемые *collèges Theresiens*, военная школа в Антверпене и Академия наук в Брюсселе. В Лувенском университете были основаны новые кафедры и был установлен особый контроль над школами духовных конгрегаций.

Следует отметить, что в XVIII в. «важное значение образования было общепризнанной аксиомой, наука требовалась в государственном

обиходе, на всех поприщах управления. Школа всегда была государственным делом»<sup>1</sup>.

В 50–60-е годы XVIII в. была значительно изменена вся система высшего образования. Прежнее самоуправление университетов отошло в область предания. Ранее во главе каждого факультета стоял назначенный правительством директор, но он был отнюдь не из числа профессоров. Последние находились в его подчинении и обязаны были читать курсы, объем и содержание которых предписывались им руководством факультета, причем профессорам при чтении лекций запрещалось отступать от текста книги.

В 1757 г. была создана «учебная придворная комиссия» – смешанная коллегия из духовных и светских лиц. Эта комиссия должна была докладывать об учебных делах государыне, т.е. Марии Терезии, исполнять ее указания и осуществлять общее наблюдение за учебными заведениями и их персоналом во всех наследственных землях. Такого рода организация не могла быть совместимой с той свободой, которую требовало для себя духовенство, особенно иезуиты – эти лучшие и главные профессора в Габсбургской монархии, в том числе, в Австрийских Нидерландах<sup>2</sup>.

После уничтожения ордена иезуитов в 1773 г. процесс обмирщения университетов пошел гораздо быстрее. Так, в 1778 г. иноверцам, т.е. не католикам, было разрешено добиваться докторского звания.

Что касается средних учебных заведений – гимназий, то они также были преобразованы. В австрийской Габсбургской монархии среднее образование находилось в безраздельном владении духовенства, преимущественно иезуитов, методы обучения которых имели много привлекательных сторон. К тому же денежные средства также находились в руках иезуитов, поэтому в Австрийских Нидерландах и во всей Австрии иезуитов было трудно вытеснить из сферы образования.

Самый известный проект преобразования средней школы принадлежит графу Пергену, который считал, что целью всякой школы, в том числе, средней, было «воспитать истинно просвещенных, годных и преданных отечеству христиан. Надзор за воспитанием и образованием и руководство им во всей полноте должно было взять на себя государство. Поэтому дело воспитания и образования, считал автор проекта Перген, следует отнять у монахов и заменить их лицами светскими или предста-

---

<sup>1</sup> Митрофанов П. Политическая деятельность Иосифа II, ее сторонники и ее враги. (1780–1790). СПб, 1907. С. 726.

<sup>2</sup> Там же. С. 727.

вителями белого духовенства. Наставников же и руководителей на первое время надо выписать из-за границы. Таковы были основные идеи этого проекта, однако в конечном итоге он так и не был принят.

С закрытием иезуитских школ в 1773 г. для реформаторов в области образования наступил удобный момент выступить с новыми идеями. В борьбе новых идей и предложений победу одержал патер Маркс, предложивший сохранить в главных чертах иезуитскую программу и принимать на работу учителей всякого звания. В сущности реформа среднего образования, как и все реформы Марии Терезии, осталась полумерой: подорвана была образовательная монополия духовенства, но до полного огосударствления школы было еще далеко.

После смерти Марии Терезии в 1780 г. на престол вступил ее старший сын Иосиф II, одна из самых противоречивых личностей Габсбургской династии. Иосиф начинает активно выполнять ряд административных функций. В его становлении как личности заметную роль сыграли иезуиты и австрийский просветитель Кристоф фон Бартенштайн. Сильное воздействие на него оказали просветительские идеи профессора Венского университета Карло Антонио Мартини, который считал, что только сильное централизованное государство может гарантировать права человека. К числу основных проблем, волновавших австрийских просветителей, относились взаимоотношения между государством и церковью.

Иосиф II как реформатор стремился подчинить церковь суверенной власти государства. Введя строгий контроль над образованием священников и стараясь проконтролировать все виды церковной деятельности, Иосиф II руководствовался теорией историка церкви Юстинуса Фэброниуса (1701–1790), который хотел, с одной стороны, ограничить власть Рима, а с другой – выступал за то, чтобы гражданские власти принимали бы большее участие в делах церкви<sup>1</sup>. Проповедуя веротерпимость, Иосиф II и его сторонники часто ущемляли другие религии – протестантизм и иудаизм.

13 октября 1781 г. был издан эдикт о веротерпимости, и католицизм перестал быть единственной признаваемой государством религией, он превратился только в одну из конфессий в стране. В марте 1783 г. появился эдикт о закрытии монастырей, «где люди ведут созерцательный образ жизни, совершенно бесполезный религии, государству и ближнему», как сформулировал в духе Просвещения император. Один за дру-

---

<sup>1</sup> *Davis W.* Joseph II: an imperial Reformer for the Austrian Netherlands. La Haye, 1979. P. 134-162.

гим сыпались удары на католицизм, вызывая глухую вражду многочисленного католического клира: гражданский брак признавался единственно законным; на священников возлагалась обязанность оглашать в церквах правительственные указы, была введена цензура проповедей. И все же церковные реформы не создали бы сильной оппозиции, если бы Иосиф II не вздумал прибрать к рукам государства и самое дело воспитания новых священников. Иосиф II декретировал закрытие всех епископских семинарий и создание двух духовных семинарий в Вене и Люксембурге, где обучение надлежало проводить под наблюдением австрийского ректора, даже не знавшего местного валлонского наречия. В 1782 г. была проведена конфискация собственности монашеских орденов и конгрегаций, а в 1786 г. в Лувенском университете, прежде целиком богословском, был создан колледж философии, ориентированный на идеологию Просвещения. Лувенский университет явился центром оппозиции духовенства, которая в соединении с оппозицией светской породила в конечном счете революционный кризис.

Недовольство политикой австрийских Габсбургов, в том числе и религиозной, привело к восстанию (т.н. Брабантская революция). Новый император Священной Римской империи Леопольд II поспешил отменить ограничения, наложенные на деятельность Католической церкви в Бельгии его предшественником, Иосифом II. В 1790 г. была провозглашена независимость Бельгии, объявленной республикой под названием Соединенные Бельгийские штаты. Однако вскоре после этого революционная Франция в ходе войны с Австрией дважды (в 1792 и 1794 гг.) завоевывала Бельгию, а в 1797 г. по Кампо-Формийскому мирному договору Австрия уступила Бельгию Франции.

По мере развития революционных процессов во Франции антирелигиозная кампания набирала ход и на территории Бельгии. Произошло массовое закрытие церквей, полная конфискация церковной собственности, запрет на проведение религиозных праздников. В 1794 г. был закрыт Лувенский университет. Было решено депортировать 8565 священников, в действительности было выслано 865. Антирелигиозные притеснения привели к стихийному восстанию фламандских крестьян в 1798 г., жестоко подавленному французской армией. Пришедший к власти Наполеон Бонапарт стал проводить более гибкую политику по отношению к Католической церкви, и конкордат 1801 г. показал, что Бонапарт учел традиционную приверженность Бельгии католичеству. В 1802 г. католическая церковь в Бельгии вернулась к нормальной жизни: было восстановлено архиепископство Мехелена и епископства Гента, Турне, Намюра и Льежа.

---

В истории школьного богословия в Украине и России в XVIII в. можно выделить два периода. В первой половине этого столетия преподаватели богословия ориентируются почти исключительно на богословские курсы, которые преподавались в коллегиумах Ордена иезуитов. Напротив, во второй половине столетия ориентиром для преподавателей становятся курсы протестантских богословов. Основоположителем этого направления школьного богословия можно считать Феофана Прокоповича, который еще в 1710-х годах в Киево-Могилянском коллегиуме преподавал богословие с опорой на традицию лютеранских догматик.

Известная часть курса Прокоповича лежала в основе очень многих богословских курсов, которые преподавались в России во второй половине XVIII в. Назвать курс Прокоповича учебником в собственном смысле едва ли возможно, потому что по нему не занимались учащиеся богословского класса, не был он и классической книгой, какой были, например, авторитетные сочинения, использовавшиеся в средневековом преподавании, когда преподаватель читал текст, а затем комментировал его.

Одним из первых учебных заведений, где богословский курс Прокоповича стал использоваться для преподавания, была Киево-Могилянская академия; здесь преподавать на основе курса Прокоповича начали в 1751/2 уч. г. О преподавании богословия в Киевской академии и пойдет речь в этой статье.

Важно понимать, что преподавание богословия в соответствии с традициями, появившимися в первой половине столетия было дискретным. Это была череда сперва четырех-, а потом двухлетних богословских курсов<sup>1</sup>, которые завершали курс обучения. Сами учебные заведения, где богословие преподавалось, не были ни богословскими учебными заведениями, ни духовными школами. Богословие составляло самое большее ¼ всего курса обучения, причем только самую по-

---

<sup>1</sup> В литературе можно встретить упоминания о трехлетних курсах [Знаменский 2001: 741]. Изданное в 1789 г. определение Синода предписывало полную систему богословия оканчивать в три года [Благовещенский 1881: 92].

следнюю его часть, и учащимся вовсе не обязательно нужно было заканчивать богословский класс, чтобы считалось, что они уже получили образование. Однако чем больше классов ученик проходил, тем более широкие перспективы перед ним открывались.

О том, что именно преподавалось в богословском классе, можно судить по сохранившимся записям богословских курсов, которые делали учащиеся.

### 1.1

Прежде чем говорить о том, как преподавалось богословие на основе курса Прокоповича, надо сказать несколько слов о том, что на сегодня об этом курсе известно.

По опубликованным описаниям рукописей было известно только две, содержащие записи богословского курса Прокоповича и сделанные, по всей видимости, непосредственно в то время, когда преподавался курс. Эти рукописи указаны в описании рукописей, принадлежавших Смоленской семинарии, которое составил Д. Вишневский. В описании сообщалось, что лекции Прокоповича содержались в рукописях А. 821. 0. 8 и А. 830. 0. 4 из библиотеки семинарии: в первой – *prolegomena* и *Liber I. De Deo ad intra quantum ad essentiam et existentiam et attributa*, а во второй – *Liber II. De augustissimo mysterio sanctissimae et individuae Trinitatis*; во второй рукописи на л. 95v было замечено *anno domini 1714* [Вишневский 1900: 8, № 6-7]. Однако собрание рукописей Смоленской семинарии распалось и, где находятся эти рукописи сейчас, мне не известно.

Самое раннее упоминание о богословском курсе Прокоповича относится к концу 1758/9 г., когда ректор Киевской академии Давид Нащинский представил Киевскому митрополиту Арсению Могилянскому «Видение о богословских лекциях, то есть о чем бывшие в гимназии киевской богословские профессора в преподаваемых от себе лекциях трактовали». Здесь в частности говорится:

*«Покойный Феофан Прокопович трактовал в богословии своей о сих вещах:*

1. *De theologia.*
2. *De scriptura sacra.*
3. *De conciliis, traditionibus et dictis patrum in rebus theologis.*
4. *De Deo quantum ad essentiam, existentiam et attributa.*
5. *De mysterio ss. Trinitatis ubi de divinatione filii et Spiritus sancti.*
6. *De relationibus, notionibus et processibus divinarum personarum, sed potissimum de processione Spiritus sancti a solo Patre.*



7. *De creatione et providentia communi.*

8. *De statu hominis integri.*

*А оставалось ему еще трактовать по своему расположению о сих вещах:*

9. *De statu hominis corrupti.*

10. *De gratia universalis erga genus humanum.*

11. *De praedestinatione in Christo eique contraria reprobatione.*

12. *De incarnatione Filii Dei incarnati, vita et duplici statu exinanitionis et exaltationis, et de Christi officiis.*

13. *De justificatione peccatoris, ubi simul de vocatione, regeneratione, renovatione.*

14. *De lege et evangelio.*

15. *De sacramentis veteris et novi testamenti.*

16. *De ecclesia ante legem et in lege.*

17. *De ecclesia in gratia, quo ad totum.*

18. *De ecclesia quo ad partes seu de tergemina hierarchia ecclesiastica, politica et oeconomica.*

19. *De conciliis et disciplina ecclesiastica, de Christiana libertate et adiaphoris.*

20. *De hostilibus ecclesiae schismaticis, haereticis, judaicis, gentilibus et de antichristo.*

21. *De sex novissimis.*

*Однако ж сих лекций, которыя имели быть предлагаемы и толкуемы, не видно нигде сочиненных, почему та богословия Феофанова конца своего не имеет» [Акты II: 276-7.].*

Затем Дамаскин Семенов-Руднев в так называемой «готской» биографии Прокоповича, опубликованной в 1772 г. вместе с трактатом Прокоповича об исхождении св. Духа, написал, что существуют только следующие трактаты Прокоповича: 1) о Священном Писании (сюда входят первые 3 раздела, указанные Нащинским), 2) о Боге едином, 3) о Боге троичном, 4) об исхождении Св. Духа, 5) о творении и предвидении, 6) о состоянии неповрежденного человека и 7) о состоянии испорченного человека (только 4 главы) [Prokorporowicz 1792 I: a3].

Эти трактаты сперва были напечатаны по отдельности. В 1772 г. в Готе Семенов-Руднев издал со своими добавлениями *Tractatus de processione Spiritus sancti* [Трактат об исхождении святого Духа]. Затем трактаты 1-3 и трактат 5-й (причем 1-й трактат, по счету Семенова-Руднева, значился как prolegomena, а остальные назывались книгами, счет которых начинался с раздела о Боге едином, так что книга о Боге троичном считалась 2-й, а о творении – 4-й) под общим заглавием

*Christiana orthodoxa theologia in academia Kiowiensi a Theophane Prokopowicz ejusdem academiae rectore postea archiepiscopo Nowogrodensi adornata et proposita* издали в 4-х томах в Кенигсберге (*Regiomonte*) в 1773-75 гг. Матвей Байцуров и Яков Денисьев *cura, sumptu, patrocinio* [заботой, на средства и под покровительством], как видно из посвящения Григорию Николаевичу Теплову (1720–70), Белгородского епископа Самуила Миславского (28.12.1768-24.09.1771), который с 1759/60 уч. г. преподавал в Киевской академии богословие и до лета 1768 г. был ее ректором (на обороте титульного листа в 4-м т., который имел порядковый номер «5», сообщалось, что том 4-й с трактатом об исхождении св. Духа был издан в Готе в 1772 г.). Трактат 6-й и часть 7-го, по нумерации Семенова-Руднева, были напечатаны в Москве в 1776 г. (причем трактат о неповрежденном человеке значился как книга 4-я, а о поврежденном – как книга 5-я); здесь же была напечатана *Christiana orthodoxa doctrina de justificatione eodem auctore usibus amici sui concinnatus*, изданная впервые в 1769 г. во Вроцлаве.

Все это было переиздано в 3-х томах в 1782-4 гг. в Лейпциге по указанию того же Самуила Миславского, в то время Киевского митрополита. Первые два тома содержали введение и известные книги 1-6; в конце 2-го т. был напечатан *Appendix continens christianam orthodoxam doctrinam de gratuita peccatoris per Christum justificatione*. В 3-м томе под заголовком *Christiana orthodoxa theologia eadem serie ac methodo, qua Theophanes Prokopowicz usus est in Academia Kiowiensi, adornata et proposita* были напечатаны дополнительно книги: 7) о благодати, 8) о предопределении, 9) о воплощении, 10) о призвании, возрождении и обновлении, 11) о законе и Евангелии и 12) о таинствах.

В 2005 г. в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки в фонде 173.1 я обнаружил рукопись № 245, где помимо предисловия (*Praefatio ad sacrae doctrinae studiosos*) содержатся следующие части курса, преподававшегося Прокоповичем:

*Christiana orthodoxae theologiae prologomena. Liber vnicus, ubi de definitione, obiecto, fine, partitione, methodo et principiis theologiae* (лл. 2v-58).

*Liber primus. De Deo ad intra quantum ad essentiam, existentiam et attributa* (лл. 59-85v).

*Liber secundus. De augustissimo mysterio sanctae et individuae Trinitatis* (лл. 86-128v).

*Liber tertius. De relationibus, notionibus, processibus divinarum personarum, sed potissimum de processione spiritus sancti a solo patre, quae*

est nobis controversia cum Latinis. Kiouiae in collegio Mohilaeano anno domini 1714 Septembris 24 die (лл. 129v-158v).

Liber quartus. De creatione et providentia communi (лл. 160-208v).

Liber 1<sup>us</sup> alias 4<sup>us</sup>. De statu hominis integri (лл. 205v-227).

Liber 2<sup>us</sup> alias 5<sup>us</sup>. De statu hominis corrupti (первые 4 главы; лл. 227v-249v).

Об этих же разделах говорит Семенов-Руднев. На лл. 205-205v в этой рукописи имеется список тех разделов, которые планируется преподавать после раздела о творении. Здесь указаны только те разделы, которые значатся у Нащинского под №№ 10-21 и которых нет в рукописи № 245.

Эта рукопись замечательна тем, что на л. 250 в ней вшито собственноручное письмо Стефана Яворского к «провинциалу классов» от 29 апреля 1719 г., в котором Яворский благодарит своего адресата за то, что он прислал ему сей богословский труд, и пишет, что в некоторых местах он сделал на полях заметки, но просил не показывать их автору этого труда, дабы не разжечь между ними давней вражды, которая в тот момент утихла (имеется в виду примирение Яворского и Прокоповича после разбирательства по обвинениям в неправославии, которые выдвинули против Прокоповича Феофилакт Лопатинский и Геден Вишневецкий). И действительно, на полях рукописи № 245 можно найти пометы, сделанные почерком, каким написано это письмо. Кроме того, рукопись № 245 написана почерком, который очень похож на почерк Феофана Прокоповича. Все это указывает на то, что рукопись № 245 самая ранняя и единственная известная запись с частями курса, преподававшегося Прокоповичем<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> В Институте рукописи Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского (ИР НБУВ) в фонде 301 (Церковно-археологический музей Киевской духовной академии) хранится рукопись № 99п, в которой содержатся: *Praefatio ad sacrae doctrinae studiosos* (лл. 3-4, *Christianae orthodoxae theologiae prolegomena. Liber vnicus, ubi definitione, obiecto, causa, partitione, methodo et principiis theologiae* (лл. 4v-54v) и *Liber secundus. De augustissimo mysterio sanctae et individuae Trinitatis* (лл. 96-262v). Текст и структура этих разделов почти совпадают с текстом и структурой их в курсе Прокоповича и отличаются от богословских курсов, которые на основе курса Прокоповича преподавались. Однако имеющиеся расхождения с рукописью № 245 (одна 2-я книга о Троице по рукописи № 99 включает в себя две книги из курса Прокоповича по рукописи № 245: книгу 2-ю о Боге троичном и книгу 3-ю об исхождении св. Духа) не позволяют признать в этих разделах части курса Прокоповича. В этой же рукописи содержатся части богословского курса, который преподавал в Киево-

Не вполне понятно, когда преподавал Прокопович свой курс. В «готской» биографии сообщается, что – с 1712 по 1716 г., Д. Вишневский, ссылаясь на собственные слова Прокоповича: «Феофан не переставал в школах учить разных учений в том числе и богословии через пятолетнее время», – рассчитывает, что преподавать богословие Прокопович «начал, вероятно, с 1710/1 уч. г. и вел его, должно быть, по сентябрь 1716 г.»; хотя получается 6 лет, но Вишневский замечает, что большую половину 1715/6 уч. г. Прокопович болел [Вишневский 1903: 246-7]. При этом в литературе распространено мнение, что Прокопович преподавал только 7 трактатов и курс его остался незаконченным (например, Червяковский 1876: 35, Горожанский 1894: 96, Титлинов 1913: 426а). Но возникает вопрос: если Прокопович действительно прочитал только те разделы, которые указаны у Нащинского, то непонятно, почему за пять лет он прочитал, согласно «видению» Нащинского, лишь половину от того объема, который остальные преподаватели читали за четыре года. Возможно, слова Нащинского «*не видно нигде сочиненных*» надо понимать не в том смысле, что Прокопович курс не дочитал, а в том, что у Нащинского была рукопись, где части курса недоставало.

Кроме того, в рукописи № 245 после заголовка 3-й «книги» (л. 129v) записано *Kioviae in collegio Mohilaeano anno domini 1714 Septembris 24 die*, из чего видно, что отсюда начинаются лекции за 1714/5 уч. г., а, следовательно, сам этот курс начался в 1713/4 уч. г., и если Прокопович преподавал курс во второй учебный год с такой же скоростью, как и в первый, то в рукописи № 245 представлена только половина четырехлетнего богословского курса.

Во всяком случае, если говорить о курсе Прокоповича, то в настоящее время приходится иметь в виду только разделы из рукописи № 245 или первые 7 трактатов («томов») в издании 1782-4 гг.

Однако прежде, чем двигаться дальше, надо сделать еще одно замечание. После «книги» введения (*prolegomenorum*) перед 1-й «книгой» имеется подзаголовок *Christianae orthodoxae theologiae pars prima. De fide seu de credendis*. Это соответствует общему делению богословия, которое прописано в 2-й гл. предисловия, где говорится, что все богословие делится на две части, из которых первая толкует о том, во что надо верить (*credenda*), а вторая – о том, что надо делать (*facienda*),

---

Могилянской академии в 1759-63 гг. Самуил Миславский. И разделы, похожие на курс Прокоповича, судя по почерку, также были написаны в конце 50-х или начале 60-х годов.

и включает предметы, относящиеся к нравственному богословию. Однако никаких свидетельств того, что в курсе Прокоповича была эта вторая часть, не известно.

## 1.2

Теперь я остановлюсь на богословских курсах, преподававшихся в Киево-Могилянской академии в 1750-х гг. Первый за это время известный по записям богословский курс, в основе которого лежал курс Прокоповича – курс 1751/2–1754/5 уч. г., который преподавал Георгий Конисский (Конисский до этого в 1747/8–1748/9 уч. г. и 1749/50–1750/1 уч. г. дважды преподавал философский курс, во многих местах пересекающийся с философским курсом, который преподавал в 1706/7–1707/8 уч. г. в Киевском коллегииуме Прокопович).

О том, что преподавалось в курсе Конисского, можно судить по следующим рукописям с записями частей его курса, которые хранятся в Институте рукописи Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского (ИР НБУВ):

ф. 301 (Церковно-археологический музей Киевской духовной академии),

№ 90 (старый шифр J.1.1.1)<sup>1</sup>,

№ 91 (старый шифр J.1.2.2.)<sup>2</sup>,

№ 92 (старый шифр J.1.3.3.)<sup>3</sup> и № 77 (старый шифр J.1.15.15.)<sup>4</sup>, это две части одной записи,

№ 93 (старый шифр о. л. 2.2.)<sup>5</sup>,

№ 94 (старый шифр J.1.29.29.)<sup>6</sup>,

№ 96 (старый шифр о. л. 14)<sup>7</sup>,

ф. 305 (Киевская духовная семинария),

№ 207 (старый шифр VIII.1.6)<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> Описание см. у Н.И. Петрова [1875-9: 39, № 90].

<sup>2</sup> Описание см. у Н.И. Петрова [1875-9: 39-40, № 91].

<sup>3</sup> Описание см. у Н.И. Петрова [1875-9: 40, № 92].

<sup>4</sup> Описание см. у Н.И. Петрова [1875-9: 35, № 77].

<sup>5</sup> Описание см. у Н.И. Петрова [1875-9: 40, № 93].

<sup>6</sup> Описание см. у Н.И. Петрова [1875-9: 40, № 94].

<sup>7</sup> Описание см. у Н.И. Петрова [1875-9: 40-1, № 96].

<sup>8</sup> Описание см. у Н.И. Петрова [1892-1902 I: 268, № 207]. Кроме указанных по опубликованным описаниям рукописей еще три с записями этого курса. Одна из них хранилась в библиотеке Киево-Братского монастыря и содержала книги 1-4 (описание см. у Н.И. Петрова [1892-1902 I: 237, № 141]). Две другие хра-

В этих рукописях курс Конисского содержится с разной полнотой. В некоторых из них в начале и в конце «книг» указаны даты, однако пока непонятно, что они обозначают: время, когда было начато и окончено преподавание той или иной «книги», или время, когда была начата и закончена ее запись. Если сопоставить все рукописи, то получается следующая структура курса:

Theologiae prolegomenorum liber unicus. Закончен 18.04.1752 (рукопись № 91).

Liber I. De Deo ad intra quantum ad essentiam, existentiam et attributa. Начат 20.04.1752 (рукопись № 91).

Liber II. De Deo ad intra, quantum ad personas et processiones earum. Начат 26.09.1752 (рукопись № 91), закончен 26.06.1753 (рукописи № 91 и 96).

Liber III. De Deo ad extra et quidem de creatione physica et providentia communi item de statu hominis integri. Начат 28.09.1753 (рукопись № 91), закончен 21.01.1754 (рукописи № 91 и 90).

Liber IV. De statu hominis corrupti. Начат 03.02 (рукопись № 91), закончен 28.06.1754 (рукописи № 91 и 94; в рукописи № 90 указано, что преподана «книга» 28.06.1754, а закончена 11.06.1755).

Liber V. De gratia Dei universalis erga genus humanum. Начат 28.09.1754 (рукопись № 91).

Liber VI. De incarnatione Christi, ubi de persona ejus et naturis, statu duplici et officio triplici.

Общее название курса было таким: *CHRISTIANA ORTHODOXA THEOLOGIA ductui ac magisterio veri et solius sui doctoris Dei trinunius patris revelantis Luc. X. 21., Filii enarrantis Joan. I. 18. et Spiritus sancti profunditates Dei scrutantis I Cor. II. 10. SUBMISSA a placitis quodlibetisque hominum plane hic caecutientium LIBERA ad Dei gloriam et hominum salutem in orthodoxa academia Kijoviensi auspiciis illustrissimi necnon reverendissimi domini domini Timothei Szczerbackj Dei gratia orthodoxi archieposcopi metropolitae Kijoviensis, Halicensis et parvae Russiae, protectoris hujus academiae munificentissimi TRADITA et EXPLICATA anno reparatae salutis 1751 Septembris 27 die INCHOATA.*

В рукописях № 90 и 91 указаны имена студентов, которые делали записи. В рукописи № 90 после заголовка приписано: *Huic theologiae ... studebat ... Joannes Husarevski*, - а в рукописи № 91: *Scripta et audita ab Joanne Bykowskj, qui 1757 anno factus monachus et dictus Joel.*

---

нились в библиотеке Черниговской семинарии; № 25 и № 26 (описание см. у М.И. Лилеева [1880: 17, № 25-26]).

Эти рукописи и содержащиеся в них части курса можно представить в таблице:

год курса	раздел курса	запись						
		I	II	III	IV	V	VI	VII
I	Prolegomena	91	92	93			207	90
	Liber I.	91	92	93		96	207	90
II	Liber II.	91	77	93		96	207	90
III.	Liber III.	91			94			90
	Liber IV.	91			94			90
IV	Liber V.	91			94			90
	Liber VI.	91			94			90

### 1.3

Следующий богословский курс, записи которого мне известны, начал преподавать в 1755/6 уч. г. Манассий Макаимович<sup>1</sup>. Однако 2 июля 1758 г. он умер [Акты II: 221, № 87] и курс свой, согласно вышеупомянутому «Видению» Давида Нащинского, не закончил [Акты II: 276].

Этот курс известен по трем рукописям из ИР НБУВ: № 2766 из фонда 1 (эта рукопись осталась мною не исследована), № 471п/1680 из фонда 307 (Михайловский монастырь)<sup>2</sup> и упомянутой выше рукописи № 96п. В рукописи № 471 содержатся следующие разделы:

Prolegomena theologiae didactico polemicae (лл. 2-48).

Liber I. De Deo ad intra (лл. 49-82).

Liber II. De Deo ad intra, quantum ad personas et processiones earum (лл. 82v-212).

Liber 3tius. De Deo ad extra et quidem de creatione physica et providentia communi item de statu hominis integri (лл. 213-271v).

Liber IV. De statu hominis corrupti (лл. 272-320v).

Liber V. De gratia Dei universali erga genus humanum (лл. 321-334v).

Liber VI. De incarnatione Christi, ubi de persona ejus et naturis, statu duplici et officio triplici (лл. 335-337).

В рукописи № 96 содержатся введение (prolegomena) и книги 3-5 (последняя частично: первые две главы и примерно треть главы 3-й).

Общее заглавие курса было таким: *Institutiones christianae seu theologia in alma ac orthodoxa academia Kiiowyensi sub auspiciis illustris-*

<sup>1</sup> Назначен ректором и учителем богословия 16 августа 1755 г. распоряжением Киевского митрополита Тимофея Щербацкого [Акты II: 165-7, № 67].

<sup>2</sup> Описание см. у Н.И. Петрова [1892-1902 II: 149, № 471].

*simi, celsissimi ac reverendissimi domini domini Timothei Sczerbackj Dei gratia orthodoxi archiepiscopi metropolitae Kijowyensis, Hallicensis et parvae Russiae protectoris hujus academiae munificentissimi ad Dei trinunius gloriam hominumque salutem anno domini 1755 mense Septembri die 7.*

После смерти Максимовича ректором и учителем богословия был назначен слущкий архимандрит Давид Нащинский [Акты II: 232-3, 271]. По прибытии в Киев он представил, видимо, в декабре 1758 г. киевскому митрополиту Арсению Могилянскому свое «Видение» того, что «бывшие здесь богословии учителя предлагали ученикам своим». Тут в частности сообщалось: «*Святоусопший Манассий Максимович трактовал в богословии через три года сие, – дальше перечислялось то, о чем говорится в рукописи № 471. – А еще по моему мнению остается писать и трактовать в богословии сей, чтоб она свой конец имела, о том:*

1. *De fide in Christum, regeneratione et conversione.*
2. *De justificatione hominis.*
3. *De sanctificatione, ubi et de bonis operibus deque unione mystica et perseverantia sanctorum.*
4. *De sacramentis.*
5. *De praedestinatione.*
6. *De ecclesia.*
7. *De ministerio ecclesiastico, magistratu civili et statu conjugali».*

Затем Нащинский, указав на то, что до окончания курса осталось 5 месяцев, в которые невозможно было охватить этот материал, предложил дальше преподавать по «книжице Исповедание кафедральной и апостольской церкви». Митрополит 11 января распорядился преподавать «оставшееся по покойном Манассии нетрактованное учение... а сколько трактатов из вышписанных учений ученикам без предложения ныне останется, оные по ваканциях надлежащим же порядком в школе богословия преподавать» [Акты II: 274-81]. Однако 29 августа 1759 г. Нащинский подал митрополиту «Представление, чего именно в богословской школе ректор и богословии учитель архимандрит Давид от средних чисел месяца генваря по 24 число июня учил слушателей своих, и на чем остановился, и за чем», где сообщалось: «1. В богословской школе читано и толковано и наизусть учено Православное исповедание церкви восточной грекороссийской на латинском языке. 2. Из оной же книги толковано только две части: первую о вере, вторую о надежде... 3. Сверх сего учения прочтено из Камня веры два догмата:



один о преданиях неписанных, другой о добрых делах ко спасению нужных. 4. Прочтено к тому евангелие, еже от Матфея, с такою оною резолюциею, какова обретается в книжице, именуемой Sciagraphia sacra» [Акты II: 325-6]. Таким образом, курс школьного богословия в 1758/9 уч. г. не преподавался.

#### 1.4

3 сентября 1759 г. учителем богословия был назначен Самуил Миславский [Акты II: 337-8], который преподавал богословский курс 1759-63 гг. Курс известен по следующим рукописям из ИР НБУВ:

ф. 301 (Церковно-археологический музей Киевской духовной академии),

№ 78п (старый шифр J.1.16.16)<sup>1</sup>,

№ 99п (старый шифр J.1.11.11)<sup>2</sup>,

№ 100п (старый шифр J.1.19.19)<sup>3</sup>,

ф. 305 (Киевская Духовная семинария),

№ 210п (старый шифр VIII.1.15)<sup>4</sup>,

№ 212п (старый шифр VIII.1.31)<sup>5</sup>.

В конце некоторых разделов курса в рукописях встречаются даты. Трудно сказать, указывают ли они на время, когда было закончено переписывание, или на время, когда было закончено преподавание. Однако если дата относится ко времени курса, то это может указывать на то, что данный раздел относится к курсу Миславского. Этот курс текстуально очень похож на курсы Конисского и Максимовича, вследствие чего учащиеся, по-видимому, могли пользоваться записями предшествующих курсов. Поскольку в некоторых разделах текстуальные отличия минимальны, возникает большая трудность, связанная с атрибуцией рукописей, где не указаны даты. Ситуация усугубляется еще и тем, что в конце 1750-х гг. также и в других учебных заведениях (Московской академии, Троицкой и Новгородской семинариях) начинается преподавание богословия, в основе которого лежал курс Прокоповича,

---

<sup>1</sup> Описание см. у Н.И. Петрова [1875-9: 35, № 78]. Здесь, однако, не указано, что в рукописи содержатся части из курса, преподававшегося Миславским.

<sup>2</sup> Описание см. у Н.И. Петрова [1875-9: 41, № 99].

<sup>3</sup> Описание см. у Н.И. Петрова [1875-9: 41, № 100].

<sup>4</sup> Описание см. у Н.И. Петрова [1892-1902 I: 269, № 210].

<sup>5</sup> Описание см. у Н.И. Петрова [1892-1902 I: 270, № 212]. Петров высказывает предположение, что это автограф Миславского.

и в рукописях, где дата не указана, могут оказаться разделы из этих богословских курсов.

Представление о том, что в перечисленных рукописях содержатся записи курса 1759-63 гг., в значительной степени опирается на указания Н.И. Петрова [1875-9: 41, № 99 и 100. 1892-1902 I: 270, № 212. Акты II: 412]. Однако Петров не сообщает, на каком основании он отнес ту или иную рукопись к соответствующему курсу. Сами же рукописи далеко не всегда ясно показывают, куда их надо относить. Только в рукописи № 99 указана дата и место окончания курса. В рукописях № 78, 100 и 210 имеются только даты, относящиеся ко времени курса. При этом дата окончания рукописи № 100 совпадает с датой окончания курса из рукописи № 99, что свидетельствует в пользу того, что в них содержится запись одного курса. В рукописи же № 78 на первых 6 листах на нижнем поле есть надпись: *Ex bibliotheca clarissimi viri Johannis Samoilovicz dignissimi rhetorices in academia Kioviensi magistri et gimnasiarchae bibliothecae academiae Kioviensi applicatus anno 1783 Octombr: 24 die.* Этот Иван Самойлович, тогда еще «слышатель священной богословии», 31 августа 1759 г. был избран «учителем школы инфимы» [Акты II: 318], а на 1761/2 уч. г. этого же ученика богословия учителем «избрали в грамматику» [Акты II: 385]. Н.И. Петров пишет, что Самойлович умер 23 октября 1783 г. [Акты IV: 324], но почерк, каким сделана запись в рукописи № 78, похож на почерк самой рукописи.

В рукописи № 212, где содержится только книга 6-я о воплощении, текст которой дословно совпадает с той же книгой из курсов Конисского и Миславского, не указана даже дата. Однако в ней зачеркнуты те места, которые в последующих курсах были опущены, а на полях, которые в этой рукописи необычно широки (примерно 2/3 от поля письма), добавлены места, которые в последующих курсах находятся внутри текста. Это косвенным образом указывает на то, что в рукописи № 212 содержатся разделы из курса 1759-63 гг., если исходить из того, что учащийся или преподаватель скорее бы стал пользоваться записями ближайшего по времени курса, чем курса более отдаленного. Кроме того, в рукописи № 212 на л. 56 в 4-м пункте 2-й главы, во 2-м ответе на 1-е возражение иудеев есть слова: *et Judaei quidem per annos 1760 nec eruditi nec redempti a Deo sunt.* Впоследствии год был исправлен на 1767. Это место соответствует § 38 в издании 1782 (в этом издании нарушена нумерация параграфов и § 38 идет после § 54), и здесь стоит дата 1782. Отсюда можно предположить, что дата исправлялась всякий раз в соответствии со временем, когда преподавался курс.

Структура первой половины курса была той же, как и в курсе Ко-  
нисского:

Prolegomenorum liber unicus.

Liber I. De Deo ad intra, quantum ad essentiam, existentiam et attributa.

Liber II. De Deo ad intra, quantum ad personas et processiones earum.

Liber III. De Deo ad extra et quidem de creatione physica et providentia communi item de statu hominis integri.

Liber IV. De statu hominis corrupti.

Liber V. De gratia Dei universali erga genus humanum.

Liber VI. De incarnatione Christi, ubi de persona ejus et naturis, statu duplici et officio triplici. Имеющаяся в рукописи № 99 в конце этой книги запись: *ultimat manum posui anno Domini 1763 Maii 14 die. m. 338 дня.* - очевидно указывает на время, когда книга была переписана.

В записях этих трех книг не видно, но в самом курсе они, вероятно, были.

Далее идут 6 книг, которые в записях предыдущих курсов не встречаются:

Liber VII. De lege, euangelio et vocatione. В рукописи № 78 в конце этой книги помечено: *Finitus iste tractatus anno Domini 1761 Martii 30 die.*

Liber VIII. De praedestinatione et reprobatione. В рукописи № 210 в конце этой книги написано: *Finitus iste tractatus anno domini 1761 Junii 22 die.*

Liber IX. De regeneratione, conversione, justificatione, unione fidelium mystica cum Deo et renovatione. В рукописи № 99 в конце книги написано: *Finitus hic tractatus anno Domini 1761 die 25 Novembris.*

Liber X. De sacramentis veteris et novi testamenti. В рукописи № 99 в середине 6-й гл. (там текст в этой рукописи обрывается) в конце текста написано: *1763 anno Maji die 19.* В рукописи № 100 в конце этой книги помечено: *Finitus hic tractatus anno Domini 1763 Julii 6 die.*

Liber XI. De ecclesia quoad triplicem hierarchiam. В конце этой книги написано: *Anno Domini 1763 Julii 9 die finitus hic tractatus.*

Liber XII. De quatuor novissimis. В конце книги запись: *Finitus iste tractatus anno Domini 1763 Julii 12 die.*

Точно так же, как у Конисского и Максимовича перед 1-й книгой стоит заголовок *Christianae orthodoxae theologiae pars I. De fide seu de credendis*. Однако в отличие от этих курсов у Миславского имеется также *Pars II theologiae. De agendis*. Часть эта очень небольшая по объему (она составляет примерно сотую часть всего курса) и, так же как книги 11-12, известна только по рукописи № 100 (лл. 180-181v). В конце ее стоит запись: *Finitus iste tractatus anno 1763 Julii 12 die*.

Отдельно надо сказать о датах, которые стоят в рукописи № 100. Сама рукопись написана разными почерками и в этом отношении в ней можно выделить две части. В первой части (лл. 1-151) встречаются главным образом три почерка А, которым написана большая половина этой части, В, которым написана большая часть 8-й кн., и С. Вторая часть (с л. 154 и до конца) написана одним почерком и здесь стоят даты, относящиеся только к курсу 1759-63 гг. В первой же части рукописи № 100 стоят даты, которые трудно отнести к какому-либо курсу, поскольку они выпадают на период летних каникул 1767 г. В конце введения имеется запись, сделанная почерком С: *anno salutis 1767 Julii 26 die mp. 290 d.*, – так же в конце 1-й книги: *Anno reparatae salutis 1767. 11. cal. Sept. mp. 316 d. 767. legi mp. 322 d.*, – и в конце 7-й кн.: *Finitus iste tractatus Sept. 2. die MDCCLXVII. mp. 327 d.* Конец 8-й книги написан почерком С, и тем же почерком написано: *Finitus iste tractatus anno 1767 Julii 3 d. mp. 266 d.* Возможно, это указания на то, когда владелец рукописи заканчивал чтение соответствующих книг. Такой же характер носят, по-видимому, еще две заметки: на полях в конце введения: *legi mp. 322 d.*, – и в конце 1-й книги: *legi rursus mp. 351 d.* Видимо, эти даты дали Н.И. Петрову основание полагать, что в рукописи № 100 содержится следующий после курса 1759-63 гг. богословский курс [Петров 1875-9: 41, № 100. Акты III: 481].

Общее заглавие курса 1759-63 гг. по рукописи № 210 выглядит так: *Compendium christianae orthodoxae theologiae usibus eorum, qui rebus philosophicis cognitis ad theologicas perdiscenda se accingunt, adornatum 1759 Septe: 9 die*. В рукописи же № 99 на л. 2 имеется следующий заголовок: *Systema orthodoxae sacrosanctae theologiae ductui ac magisterio veri solius sui doctoris Dei triumvis patris revelantis Luc. X. 21., Filii enarrantis Joan. I. 18. et Spiritus sancti profunditates Dei scrutantis (I Cor. II. 10.) submissum. Finitae in academia Kijowiensi anno reparatae salutis MDCCLX[ ] 4. Idus Julii.* – и другим почерком приписано: *Scriptum 1763 Kijoviae*.

Рукописи и содержащиеся в них части курса можно представить в таблице:

раздел курса	запись				
	1-я	2-я	3-я	4-я	5-я
Prolegomena	210			100	
Liber I				100	
Liber II					
Liber III					
Liber IV					
Liber V	210		78		
Liber VI	210	99	78		212
Liber VII	210		78	100	
Liber VIII	210		78	100	
Liber IX	210	99			
Liber X		99		100	
Liber XI				100	
Liber XII				100	
De agendis				100	

Помимо этих рукописей в фонде 301 есть рукопись № 101п (старый шифр J.1.4.4)<sup>1</sup>, в которой содержатся книги 3-6. Здесь не указаны ни время, ни место, где преподавался богословский курс. Книги 3-4 дословно совпадают с теми же книгами из курса Конисского и Максимовича, а книги 5-6 совпадают с теми же книгами из курсов Конисского, Максимовича и Миславского. Однако в рукописи № 101 на л. 1. есть запись: *«Книга богословии, которая преподаваема была в академии бывшим академии ректором, а потом преосвященнейшим митрополитом киевским Самуилом, его рукою списана»*. Кроме того, в рукописи № 101 выделены те места, которые в последующих курсах после 1763 г. были опущены. Это косвенным образом может указывать на то, что в них содержатся разделы из курса 1759-63 гг. Но с другой стороны, в указанном месте из книги о воплощении, где в рукописи № 212 дата 1760 исправлена на 1767, в рукописи № 101 (лл. 157-157v) первоначально была написана дата 1600, которая затем была исправлена на 1580. В рукописи же № 90, где содержится курс Конисского, в этом месте стоит именно 1600 (л. 370), а в рукописи № 99, где содержатся части из курса Миславского, в соответствующем месте стоит 1762 (л. 345). На основании этого можно предположить, что в рукописи № 101 содержатся части не из курса Миславского, а из курса Конисского.

<sup>1</sup> Описание см. у Н.И. Петрова [1875-9: 42, № 101].

Теперь я сравню курс 1759-63 гг. с курсами Прокоповича, как он представлен в рукописи № 245, Конисского, Максимовича и изданием 1782, чтобы отметить совпадения и расхождения между ними. Поскольку все известные богословские курсы, которые преподавались в Киевской академии во второй половине XVIII в., восходят к курсу Прокоповича и расхождения между ними оказываются часто очень незначительными, такое сравнение позволит увидеть, как текст Прокоповича менялся от курса к курсу, что добавлял или опускал тот или иной преподаватель и как преподаватели использовали наработки своих предшественников. Параллельная структура этих курсов дается в приложении (в фигурных скобках далее будут указываться расхождения между рукописями и изданием 1782, полужирным – различия между курсами).

Сперва в обоих курсах идет предисловие (praefatio). Оно у Конисского не совпадает с предисловием Прокоповича. В известных рукописях Максимовича нет обычного вступительного слова, с которым преподаватель в начале богословского курса обращался к своим ученикам. Предисловия к курсу 1759-63 гг. также в известных записях не видно.

### Введение

Далее идет введение (prolegomena), которое также начинается у Прокоповича небольшим вступлением. Это вступление у Конисского сведено к одной фразе (у Прокоповича она находится в конце последнего абзаца по изданию 1782), у Максимовича его нет, у Миславского оно еще короче, чем у Конисского:

Прокопович	Конисский	Миславский
... Prolegomena haec vocantur generalia id est ea, quae prius dicenda sunt, quam res ipsae, quas tractat scientia, aggrediendae. Omnes probi scriptores in his prius occupantur.	Prolegomena theologiae id est ea, quae prius dicenda sunt, quam res ipsae, de quibus tractat theologia, aggrediendae, non infeliciter absolvemus, si quae sit natura theologiae, item principia ejus investigabimus.	Prolegomena <b>sunt</b> ea, quae prius dicenda sunt, quam res ipsae, de quibus tractat scientia, aggrediendae

Само введение у Прокоповича разбито на 13 глав, у Конисского же оно делится на две части: *Pars I. De natura theologiae*, которая состоит из 6 глав, и *Pars II. De principiis theologiae*, которая состоит из 10 глав. У Максимовича введение также делится на эти две части. Курс Максимовича находится ближе к курсу Конисского, чем к курсу Прокоповича.

У Конисского после заголовка первой части идет небольшое вступление: *Ut natura theologiae cognoscatur, dicendum est de nomine theologiae, re per nomen designata, objecto, causa, fine, partitione et methodo theologiae*, – которого нет у Прокоповича, Максимовича и Миславского.

Первые главы у Прокоповича, Конисского, Максимовича и Миславского начинаются следующим образом (в скобках приводятся параграфы по изданию 1782, которых нет в рукописи № 245):

Прокопович	Конисский	Максимович	Миславский
(§ 1.) Theologia quantum ad vocem Graecum vocabulum est ex duabus conflatum vocibus θεός Deus et λόγος sermo, id est sermocinatio et dissertatio de Deo, quomodo physiologia dissertatio de natura, astrologia dissertatio de astris, cosmologia dissertatio de mundo et id genus alia. In Latina lingua proprium et tam apte compositum nomen non habetur, at slavonice aptissime dicitur	I. <b>Theologiae nomen est Graecum</b> ex duabus conflatum vocibus θεός Deus et λόγος sermo <b>ad significandum non λόγον τοῦ θεοῦ sermonem Dei vel Dei loquium, ut quidam volunt ex Calvinianis et Scotus in cursu theologico, sed λόγον περὶ τοῦ θεοῦ sermonem de Deo. Quod probatur 1mo a concreti natura, theologus enim non est Deus loquens, sed is, qui de Deo loquitur, proinde et theologia non est</b>	I. Ex duabus Graecis vocibus θεός atque λόγος conflare nomen theologiae manifestum est. Quarum prima, si Latine reddas Deum, altera sermonem significat, ut theologiam λόγον περὶ τοῦ θεοῦ καὶ περὶ τοὸ θεῖον sermonem de Deo rebusque divinis, sicut πνευματολογίαν sermonem de spiritualibus, μεθεορολογίαν dissertationem de metheoris esse dicas. Nota 1.,	I. <b>Theologia non est λόγος τοῦ θεοῦ ἀλλὰ λόγος περὶ τοῦ θεοῦ id est non est sermo Dei vel deiloquium sed sermo de Deo.</b> Probatur 1mo a concreti natura, theologus non est Deus loquens, sed is, qui de Deo loquitur, <b>ergo et theologia. 2. ...</b>

Прокопович	Конисский	Максимович	Миславский
Bohoslowia. ...	<b>sermo Dei, sed sermo de Deo. ...</b>	quod Scotus p. 1. in cursu theologico item Valvus, Szarpus et Crotius, Calvinistae definiunt theologiam esse λόγον τοῦ θεοῦ sermonem Dei. Mittimus hanc otiosam de nomine theologiae altercationem, ex qua nihil utilitatis ad quemquam redundat.	

Глава 13-я у Прокоповича в рукописи № 245 содержит только рассуждение о соборах и заканчивается словами: *Adde, quod inepta est quaestio, utrum concilia errare possunt, necne, si eorum infallibilitas pendet ex infallibilitate papae, sufficit enim quaerere de papae infallibilitate* (л. 58). В 13-й же главе издания 1782 г. и в 10-й главе курса Конисского этих слов не видно, а рассуждение о соборах заканчивается в обоих текстах словами: *Nam nihil interest, cujusnam sit sententia, modo eam comprobet papa et vera erit. Ita non modo frustra convocantur concilia, sed et frustra quaeritur, possintne errare concilia. Sed cum huic quaestioni convenientior occurret locus, ubi de ecclesia, si Deus volet, tractabimus, hic eam non amplius exagitantam esse diximus, quare transeamus jam ad traditiones* (§ 286). Тут же в издании 1782 на полях отмечено: *Hactenus Theophanis; sequentia ab alio auctore sunt concinnata*. После этого в издании 1782 и курсе Конисского следуют рассуждения о преданиях и творениях Отцов (§§ 287-313). Текст этих рассуждений в издании 1782 и у Конисского совпадает и начинается словами: *De auctoritate traditionum {traditionum auctoritate 1782}. Quemadmodum de conciliis quaerebamus, an decreta eorum de rebus, quae neque expresse neque virtute in sacra Scriptura contineantur, possint habere idem momentum atque sacra Scriptura, respondimusque negative, ita hic quaeritur, an traditiones, quarum apud patres etiam sanctos non infrequens mentio occurrit, ejusdem*



*auctoritatis sint atque oracula Dei in sacro codice contenta.* Это может означать, что §§ 287-313 этой главы восходят к курсу Конисского.

Заканчивается 10-я глава у Конисского теми же словами, что § 313 в издании 1782 г. У Максимовича глава, посвященная соборам, преданиям и Отцам, оказывается предпоследней, замыкает же введение у него небольшая глава, посвященная использованию (*usus*) изложенного во введении учения. У Миславского структура введения совпадает со структурой введения у Конисского, но глава о соборах, преданиях и отцах оказывается у него, как и у Максимовича, предпоследней, а последней идет глава об использовании (*usus*) изложенного во введении учения. Однако в отличие от курса Максимовича в предпоследней главе у Миславского после цитаты из Киприана идет небольшой пункт о согласии с первоначальной церковью:

Издание 1782, Конисский	Максимович	Миславский
<p>(§ 312) <i>Tertia. Si de iis, quae erronee dicta sunt, mitigationes et interpretationes commodae locum habere non possunt, pace auctoris sine tergiversatione et dissimulatione talia reicienda sunt. Praeit nobis hac in re Augustinus exemplum, qui illam sententiam, quod quidam salvati fuerint lege naturae, quidam {om. 1782} lege Mosis, ut Pelagianam expresse damnat. Item erronea Cypriani dicta, ut supra vidimus. Idem eos, qui patrum errores amplectuntur. Eo quod (sicut Quin-</i></p>	<p>8. <i>Si de iis, quae erronee dicta sunt, mitigationes et <b>commodae</b> interpretationes locum habere non possunt, pace auctoris sine tergiversatione <b>talia</b> reicienda sunt <b>exemplo Augustini</b>, qui illam sententiam, quod quidam salvati <b>sunt</b> lege naturae, <b>quidam</b> lege Mosis, ut Pelagianam expresse damnat. Cyprianus lib. 2. epist. 3. <i>Si solus, inquit, Christus audiendus est ... quod simpliciter erravimus.</i> etc. Hanc sententiam Cypriani considerent, qui dictitant se malle cum patribus errare</i></p>	<p>3tia. <i>Si de iis, quae erronee dicta sunt, mitigationes et interpretationes commodae locum habere non possunt, pace auctoris sine tergiversatione et dissimulatione talia reicienda sunt. Praeit nobis hac in re Augustinus exemplum, qui illam sententiam, quod quidam salvati fuerint lege naturae, quidam lege Mosis, ut Pelagianam expresse damnat. Item erronea Cypriani dicta, ut supra vidimus. Idem eos, qui patrum errores amplectuntur. Eo quod (sicut Quintilianus dicit) honestus error videatur magnos duces sequentibus dicit</i></p>

Издание 1782, Конисский	Максимович	Миславский
<p>tilianus dicit) honestus error videatur magnos duces sequentibus dicit idem facere ac si quis Petro similis esse vellet negando Christum vel cogendo gentes ad iudaizationem; vel si quis Davidi affectaret similis esse committendo adulterium.</p> <p>(§ 313) Coronemus hujus rei tractationem saluberrimo Cypriani dicto lib. II. epist. III. <i>Si solus</i>, inquit, <i>Christus audiendus est ... quod simpliciter erravimus</i>. etc. Hanc sententiam Cypriani considerent, qui dictitant se malle cum patribus errare quam cum aliis recte sentire. Et haec sufficient de s. Scriptura, cujus auctori Deo TOM gloria in aeternum sit {Ejus auctori Deo TOM gloria sit in aeternum 1782}.</p>	<p>quam cum aliis recte sentire.</p>	<p>idem facere ac si quis Petro similis esse vellet negando Christum vel cogendo gentes ad iudaizationem; vel si quis Davidi affectaret similis esse committendo adulterium.</p> <p>Coronemus hujus rei tractationem saluberrimo Cypriani dicto lib. 2. epist. 3. <i>Si solus</i>, inquit, <i>Christus audiendus est ... quod simpliciter erravimus</i>. etc. Hanc sententiam Cypriani considerent, qui dictitant se malle cum patribus errare quam cum aliis recte sentire.</p> <p>De consensu primitivae ecclesiae.</p> <p>XIII. Ad theses theologicas confirmandas sive potius illustrandas conferendus quoque est consensus catholicus. ... quorum consensus permultum valet ad confirmandas mentes piorum, fides tamen nititur verbo Dei tradito per prophetas et alopstolos.</p>

Последние же главы у Максимовича и Миславского отличаются. Здесь я привожу всю главу из курса Максимовича и начало главы из курса 1759–63 гг.:

Максимович	Миславский
<p>Usus huius tractatus est 1. theoreticus isque duplex est 1. διδασκαλικός, ut Scripturae auctoritatem ac majestatem vere divinam agnoscamus, 2. ἐλεγκτικός, ut ejus tum auctoritatem tum integritatem adversus quosvis haereticos lucifugas scripturarum uti etiam atheos et Epicureos asseramus.</p> <p>II. Practicus usus isque 1. νουθητικός, ut scripturam sacram quotidiana lectione ac meditatione familiarem nobis reddamus, est enim epistola Dei de caelo ad nos missa, quae de essentia et voluntate ipsius nos instruit ac viam ad caelum nobis monstrat, 2. παρακλητικός, ut inaeestimabilem Dei bonitatem ex eo agnoscamus, quod ad nostram consolationem Scripturam sacram exstare voluerit ad Romanos 15.4.</p> <p>Et haec sufficiant de Scriptura sacra, cujus auctori Deo TOM gloria in aeternum sit.</p>	<p>I. Usus practici, ad quos transferenda est lectio et meditatio Scripturae concernunt tum fidem tum vitam sive mores hominum. Fides diversimode consideratur, prout nempe vel generanda vel conservanda vel defendenda est. Fides ingeneranda est in animis infidelium, quibus attente legentibus s. Scripturam haec ipsa est semen regeneracionis et accendendae fidei 1 Petr. I. 13. Fidelibus in statu tranquillo conservanda fides verbo Dei scripto velut purissimo lacte nutritur velut cibo solido corroboratur Hebr. IV. 12. In stau turbulento sive afflicto ab insultu diaboli haereticorum perfidia afflictionibus mundi carnisque illecebris defendenda est Scriptura s. tanquam gladio Spiritus s. Eph. VI. 7. ...</p>

#### Книга 1-я. О Боге едином

Перед 1-й книгой в курсах Конисского и Максимовича так же как у Прокоповича имеется заголовок: *Christianae orthodoxae theologiae pars prima. De fide seu de credendis*, – и в 5-й главе введения говорится, что одна часть богословия трактует о том, во что надо верить, а другая о том, что надо делать (*facienda*). Однако второй части богословия нигде в известных мне рукописях не видно.

1-я книга в издании 1782, а также у Конисского, Максимовича и Миславского начинается со вступления (в издании 1782 оно называется *praefatio*). У Конисского и в издании 1782 оно почти дословно совпадает. У Максимовича и Миславского оно представляет собой сокращенное вступление из курса Конисского:

Прокопович	Конисский	Максимович	Миславский
<p>Initio libri prolegomen. cap. II et III tradidimus theologiae partitionem atque methodum, ex qua dissertatione facile colliges (etiam ibidem monuimus) tractatum de fide non agere <b>de fide</b>, ut est habitus vel actus noster ... Hic ergo <b>per nomen fidei intelligo</b> fidei objectum nimirum illud, quod credendum nobis est ... De Deo igitur primo loco agendum nobis est idque juxta methodum superius expositum. Primo scilicet de Deo ad intra considerato seu ut est in se, secundo de Deo ad extra seu efficit et effecit,</p>	<p>Initio libri prolegomenon cap. 5. tradidimus theologiae partitionem atque methodum, ex qua dissertatione facile colliges (etiam ibidem monuimus) tractatum de fide non agere, ut est habitus vel actus noster ... Hic ergo <b>nomine fidei intelligitur</b> fidei objectum nimirum illud, quod credendum nobis est ... De Deo igitur primo loco agendum nobis est idque juxta methodum superius expositam Imo scilicet de Deo ad intra considerato seu ut est in se, 2do de Deo ad extra seu ut efficit et effecit, quod est extra ip-</p>	<p>Quantum ad essentiam, existentiam et attributa de Deo primo loco agendum nobis est 1. de Deo ad intra considerato seu ut est in se, 2. de Deo ad extra seu ut efficit et effecit, quod est extra ipsum. Porro consideratio ad intra de Deo itidem duplex est. Prima est, quae tendit ad Dei essentiam, existentiam et ejus affributa nullo habito respectu personarum, altera</p>	<p>De Deo primo loco agendum nobis est idque juxta methodum superius expositam 1. scilicet de Deo ad intra considerado seu ut est in se, 2. de Deo ad extra seu ut efficit et effecit, quod est extra ipsum. Porro consideratio ad intra de Deo itidem duplex est. Prima est, quae tendit ad Dei essentiam, existentiam et ejus attributa</p>

Прокопович	Конисский	Максимович	Миславский
<p>quod est extra ipsum. Porro consideratio ad intra de Deo itidem duplex est. Prima est, quae tendit ad Dei essentiam, existentiam et ejus affributa nullo habito respectu personarum, altera est, quae personas divinas earumque relationes et notiones contemplatur. Prima consideratio primum hunc librum <b>occupat, secunda consideratio secundum librum.</b></p>	<p>sum. Porro consideratio ad intra de Deo itidem duplex est. Prima est, quae tendit ad Dei essentiam, existentiam et ejus attributa nullo habito respectu personarum, altera est, quae personas divinas earumque relationes et notiones contemplatur. Prima consideratio primum hunc librum <b>occupabit.</b></p>	<p>est, quae personas divinas earumque relationes et notiones contemplatur. Prima consideratio primum hunc librum occupabit.</p>	<p>nullo habito respectu personarum, altera est, quae personas divinas earumque relationes et notiones contemplatur. Prima consideratio primum hunc librum occupabit.</p>

Начало 1-й главы у Прокоповича, Конисского и Максимовича одинаково. У Миславского немного сокращено:

Прокопович / Конисский / Максимович	Миславский
<p>Tria hoc capite expedienda sunt. Primo, utrum Deus a creato intellectu perfecte cognosci et comprehendi possit? Secundo, utrum possit definiri? Tertio,</p>	<p>Tria hoc capite expedienda sunt. Primo, utrum Deus a creato intellectu perfecte cognosci et comprehendi possit? Secundo, utrum possit definiri? Tertio,</p>

Прокопович / Конисский / Максимович	Миславский
<p>quomodo ex verbo Dei Deus describi possit? Ex primo pendet secundum ...</p> <p>I. Cum definitio perfecta et propria nihil aliud sit ... Hic vero prius observandum est duplicem esse cognitionem rerum: alteram confusam ut vocant, quae rem tangit quodammodo et quasi corticem ejus aspicit, naturam tamen ipsius, qualis et quidnam sit, non penetrat. Ita plura homines cognoscimus. Alteram vero ...</p>	<p>quomodo ex verbo Dei Deus describi possit?</p> <p>I. Observandum est duplicem esse cognitionem rerum: alteram confusam ut vocant, quae rem tangit quodammodo et quasi corticem ejus aspicit, naturam tamen ipsius, qualis et quidnam sit, non penetrat. Ita plura homines cognoscimus. Altera...</p>

В структуре 1-й книги у Конисского, Максимовича и Миславского отсутствуют имеющиеся в издании 1782 глава 5-я, которая называется *Refelluntur obiectiones ethnicorum eorumque aliquot Dii Deaque ridiculae producuntur in spectaculum*, и глава 7-я под названием *Exploduntur nugae anthropomorphistarum et aliorum*. В остальном структура 1-й книги у Конисского, Максимовича и Миславского совпадает с изданием 1782.

В последней – 19-й по изданию 1782 и 17-й по курсу Конисского – главе, которая посвящена отрицательным атрибутам Бога, у Конисского три пункта, и 3-й пункт толкует об использовании (usus) учения о Боге. У Миславского в этой главе 3-го пункта нет, а 2-й пункт у него совпадает со 2-м пунктом Конисского. После этого идет специальная глава об использовании изложенного в книге учения. Здесь я привожу полностью 3-й пункт последней главы из курсов Прокоповича, Конисского и Максимовича и начало последней главы из курса 1759-63 гг.:

Издание 1782 / Конисский / Максимович	Миславский
<p>(§ 180.) III. Huius etiam dissertatiunculae non deest usus. Primo quidem ut hinc disca-</p>	<p>E descriptione Dei et attributis divinis usus uberrimos tum paraeneticos, quibus ad exercitia pietatis extimulamur, tum paracleticos, qui ad tranquillitatem animi haud</p>

mus summa, quanta fieri potest, cum cautione et circumspectione de Deo loqui, ne quid de ipso effutiamus, quod a summa illa et ifinita abhorret perfectione. Deinde hinc etiam abripi in admirationem par est et quam sit Deus creatis mentibus prorsus incomprehensibilis (cum etiam illa quae de ipso vere dicuntur, ut subsunt nostris cogitationibus, dici nequeant) serio meditari. Et haec sufficient de Deo quoad essentiam, existentiam et attributa eius.

parum momenti conferunt, excerpere licet.

I. Deus est spiritus Joh. 4.24. ergo 1) in spiritu et veritate eum odoremus ambulemus secundum spiritum Rom. VIII. 7. 2) cum anima nostra sit Spiritus rebus in adversis non nisi solatio spirituali tranquillatur tantummodo erga Deum silentium (esto tibi) anima mea ab illo enim (erit) salus mea Psal. LXII. 2.

...

XXII. Omnipraesens est Deus ergo 1) mundemus ab omni sorde animas nostras, ut Deus in nobis habitet, abstergat sordes pravi operis, qui Deo praeparat domum mentis, inquit Gregorius M. in homil. 30 in euang. 2) Ancipiti circumsaepi periculo praesentissimo Dei auxilio nos solemur, promisit enim Deus nobis praesentiam suam auxiliatricem Esai XLIII. 2. 3., Psal. XCI. 14. 15.

Et haec de Deo quoad essentiam, existentiam et attributa sufficient.

На примере начала и окончания этой книги Конисского можно видеть, насколько осторожно приходится использовать по отношению к рукописям с богословскими курсами второй половины XVIII в. способ атрибуции по первым и последним словам текста.

Книга 2-я. О Боге троичном

В курсе Прокоповича далее идут связанные между собой 2-я книга, посвященная таинству Троицы (состоит из 19 глав), и 3-я книга, специально посвященная полемике по поводу исхождения св. Духа (состоит из 20 глав). В курсе Конисского эти две книги объединены в одну книгу, состоящую из 36 глав. Начинается у Прокоповича 2-я книга с введения, которое называется *Historicae narrationes de hostibus huius mysterii et haereticis, qui circa illud varie narraverunt, item orthodoxae de sanctissima Trinitate confessionis {orthodoxae doctrinae de sanctissima Trinitate 1782} simplex expositio* (в издании 1782 оно назы-

вается praefatio). В курсе Конисского 2-я книга также начинается вступлением, которое представляет собой с некоторым изменением последний абзац из введения Прокоповича. 2-я книга Максимовича по структуре совпадает со 2-й книгой Конисского, также дословно совпадает вступление. 2-ю же книгу Миславского сравнивать с предшествующими курсами я не могу, поскольку мне достоверно неизвестны ее записи. Вступление ко 2-й книге у Конисского и Максимовича, а также последние слова из введения у Прокоповича выглядят так:

Прокопович	Конисский / Максимович
<p><b>Ordo autem tractandorum hic erit:</b> 1mo ostendendum est ex Scriptura Deum esse unum, 2do esse <b>tamen</b> in Deo pluralitatem et distinctionem personarum aliumque esse Patrem, alium Filium, alium Spiritum s. 3tio unamquamque personam esse vere et proprie Deum. <b>Haec</b> tria si demonstrabuntur ex verbo Dei, profecto demonstrabitur unitas in Trinitate et trinitas in unitate, si enim Deus unicus est et tamen tres <b>sint</b>, quorum unusquisque est proprie Deus, profecto tres <b>illi est Deus unicus</b>, alioqui enim vel non esset unusquisque trium Deus vel non esset unicus Deus. Ita unitas in natura pluralitas in personis exhibebitur. 4to denique de personarum inter se relationibus et processionibus <b>agendum est. Ceterum quia singulare nobis cum pontificiis et tam atrox tamque diuturnum bellum est de processione Spiritus s. ut propterea litem hanc bre-</b></p>	<p><b>Ut praesentem materiam justo ordine pertractemus,</b> 1mo ostendendum est <b>uberius quam ante</b> ex s. Scriptura Deum esse unum, 2do esse in Deo pluralitatem et distinctionem personarum aliumque esse Patrem, alium Filium, alium Spiritum s., 3tio unamquamque esse vere et proprie Deum, <b>quae</b> tria si demonstrabuntur ex verbo Dei, profecto demonstrabitur unitas in Trinitate et trinitas in unitate, si enim Deus unicus est et tamen tres <b>sunt</b>, quorum unusquisque est proprie Deus, profecto tres isti est unicus Deus, alioqui enim vel non esset unusquisque trium Deus vel non esset unicus Deus. Ita unitas in natura pluralitas in personis exhibebitur. 4to denique de personarum inter se relationibus et processionibus <b>maxima autem ex parte de processione Spiritus s. agendum nobis est. Prioribus tribus punctis tum directe tum indirecte contendendum est perpetuo cum multis variisque tam antiquis quam recentioribus ss. Trinitatis hostibus, ut Judaeis modernis, Machomeddanis, Sabellianis et</b></p>



Прокопович	Конисский / Максимович
<b>viter abovere non possimus, idcirco huic materiae singularem librum tertium destinabimus, in hoc autem priora tria expediemus.</b>	<b>renovatoribus Sabellianismi Servetianis item Samosatensis, Arrianis, Valentinianis, Macedonianis, Eunomianis, tum autem pontificiis, Lutheranis et Calvinianis, quod ad processionem Spiritus s. attinet, opponemus.</b>

Начало же 1-й гл. у Прокоповича, Конисского и Максимовича одинаково: (§ 1.) *Tametsi superiore libro cap. V. de unitate Dei egimus, quia tamen res nobis fuit cum ethnicis, quibus Scripturae auctoritas nihil persuadet* {auctoritatem nihil persuadere dico 1782}, *idcirco ibi parum ex Scriptura Dei unitatem probavimus unico solum (quanquam et unicus fidelibus sufficiens esse debet) adducto textu. Hic vero id ipsum pluribus Scripturae documentis ostendere necesse est, litem enim facimus cum hostibus Trinitatis, qui tamen sacram Scripturam pro verbo Dei habere se* {se habere Конисский} *fatentur.* В структуре 2-й книги Конисского и Максимовича отсутствуют имеющиеся в курсе Прокоповича и в издании 1782 глава 4-я, которая называется *Alia tria argumenta Socinianorum diluuntur*, и глава 5-я под названием *Solvuntur reliqua argumenta*, а 19-я глава – *Usus doctrinae orthodoxae de sancta {sanctissima 1782} Trinitate* – перенесена у Конисского и Максимовича в конец 2-й книги после глав об исхождении св. Духа.

3-я книга Прокоповича начинается с предисловия, которое называется *Praefatio, in qua de ortu et profectu hujus controversiae totiusque ob ipsum magni ac diuturni dissidii variis casibus et multiplici malorum facie continuata ad nostram usque aetatem exponitur historia* (в издании 1782 оно называется *Historia controversiae de processione Spiritus s.*), причем в рукописи № 245 это предисловие составляет примерно 1/9 от предисловия в издании 1782. В курсе же Конисского от предисловия по рукописи № 245 осталась примерно 1/9 часть и оно включено в 17-ю гл. Курс Максимовича здесь следует с некоторыми сокращениями за Конисским. Вот как выглядит начало предисловия и 1-й гл. у Прокоповича и начало 17-й гл. у Конисского и Максимовича:

Прокопович	Конисский	Максимович
	Caput XVII. Inchoat doctrinam de processionibus divi-	Caput 17. Inchoat doctrinam de processionibus divinarum

Прокопович	Конисский	Максимович
<p>Postquam demonstratum est tres esse in divinitate personas, superest, ut doceamus, quaeenam earum notiones sint, hoc est per quid una ab alia discernatur, item quaeenam sint earundem mutuae interrelationes seu habitudines, denique de processione ipsarum agendum est, an scilicet una ab alia habeat suam originem et num secunda et tertia a sola prima, an vero secunda quidem a prima, tertia vero a prima et secunda procedat ab aeterno? Quarum quaestionum priores omnes et faciles sunt et litem fere nullam inter confessores Trinitatis faciunt, at</p>	<p>narum personarum sed potissimum de processione Spiritus s. a solo Patre, quae est nobis controversia praecipua cum Latinis, ubi primum de vocibus processionis et missionis, ut in hoc mysterio usurpantur, et statuitur status quaestionis.</p> <p>Postquam demonstratum est tres esse in <b>una</b> divinitate personas, superest, ut <b>de processionibus earum agamus</b>, an scilicet una ab alia habeat suam originem et <b>utrum</b> secunda et tertia a sola prima, an vero secunda quidem a prima, tertia vero a prima et secunda procedat ab aeterno?</p> <p><b>Haec controversia</b> de processione personae tertiae, <b>nempe</b> Spiritus s., an scilicet a solo Patre,</p>	<p>personarum sed potissimum de processione Spiritus s. a solo Patre, quae est nobis controversia praecipue cum Latinis <b>et Lutheranis et Calvinistis</b>, ubi primum de vocibus processionis et missionis, ut in hoc mysterio usurpantur, et statuitur status quaestionis.</p> <p>Postquam demonstratum est tres esse in una divinitate personas, superest, ut de processionibus earum agamus, an scilicet una ab alia habeat suam originem et utrum secunda et tertia a sola prima, an vero secunda quidem a prima, tertia vero a prima et secunda procedat ab aeterno?</p> <p>Haec controversia de processione personae tertiae, nempe Spiritus s., an scilicet</p>

Прокопович	Конисский	Максимович
<p>postrema de processione personae tertiae Spiritus s. an scilicet a solo Patre {Controversia de processione Spiritus s., an scilicet a solo Patre 1782}, an vero a Patre et Filio {Filio simul 1782} procedat, toto celeberrima orbe est ...</p> <p>Ex quo factum est, ut parum aut nihil a nobis dissidere Latini plerisque nostris {nostris plerisque 99, 1782} videantur. Haec vero adeo pernicioosa opinio est, ut multos simpliciores incautos faciat, quominus sibi metuendum a papali synagoga {a papali synagoga} ab istis sectariis 1782} putent atque adeo cum {om. 99, 1782} plerisque ejus {ejus] eorum 1782} documentis aures praebere non dubitent tum etiam {tum etiam] et 99, 1782} ubi fert occasio vel aliquae urgent molestiae in</p>	<p>an vero a Patre <b>simul</b> et Filio procedat, toto celeberrima orbe est ...</p> <p>Ex quo factum est, ut parum aut nihil a nobis dissidere Latini <b>nostris plerisque</b> videantur. Haec vero adeo pernicioosa opinio est, ut multos simpliciores incautos faciat, quominus sibi metuendum a papali synagoga putent atque adeo plerisque ejus documentis aures praebere non dubitent <b>et</b> ubi fert occasio vel aliquae urgent molestiae in adversariorum transire castra haud multum vereantur. Cum tamen tot tamque foedis aliis etiam erroribus <b>Latinorum</b> secta scateat, ut <b>tametsi de hoc dogmate inter nos conveniret adhuc tamen ob alia longissimo</b> ab illis spatio dirimi nos oportuisset. Sed huic tanto dissidio ista, quam <b>aggredimur</b>, controversia fecit initium. Quapropter</p>	<p>a solo Patre, an vero a Patre simul et Filio procedat, toto celeberrima orbe est ...</p> <p>Ex quo factum est, ut parum aut nihil a nobis dissidere Latini nostris plerisque videantur.</p> <p>Ut autem clari in hanc controversiam intremus, vocum prius, quarum hic frequentissimus usus, significationem debemus expendere et, quid procedere et processio, quid item missio et mitti in divinis significat, edoceri. ...</p>

Прокопович	Конисский	Максимович
<p>adversariorum transire castra haud multum vereantur. Cum tamen tot tamque foedis aliis etiam erroribus Latina {Latinorum 99, 1782} secta scateat, ut si de processione etiam Spiritus sancti nobis cum conveniret longissimo tamen {ut – longissimo tamen] ut tametsi de hoc dogmate inter nos conveniret {perveniret 99} adhuc tamen ab alia longissimo 99, 1782} ab illis spatio dirimi nos oportuisset. Sed huic tanto dissidio ista, quam ingredimur {agredimur 99, 1782}, controversia fecit initium. Quapropter eam omni, qua par est et possumus, diligentia expendemus.</p> <p>Antequam tamen ad rem ipsam accedamus, operae pretium facturos nos arbitramur {facturos nos arbitramur] facturi</p>	<p>eam omni, qua par est et possumus, diligentia expendemus.</p> <p>Ut <b>autem</b> clari in hanc controversiam intremus, vocum prius, quarum hic frequentissimus usus, significationem debemus expendere et, quid procedere et processio, quid item missio et mitti in divinis significat, <b>edoceri</b>. ...</p>	

Прокопович	Конисский	Максимович
<p>videmur 99, 1782}, si istius disputationis initia investigemus, unde et quibus ex causis et {om. 99, 1782} quo tempore, quo auctore {quo auctore, quo tempore 99, 1782} orta sit? ...</p> <p><b>Caput I. De vocibus processionis et missionis, ut in hoc mysterio usurpantur et statuitur status quaestionis.</b></p> <p>(§ 1.) Ut clari in hanc controversiam intremus, vocum prius, quarum hic frequentissimus est usus, significationem debemus expendere et, quid procedere et processio, quid item <b>mitti et missio</b> in divinis significant, edocere. ...</p>		

Заканчивается введение в рукописи № 245 словами: ... *Subsistendum tamen breviter est et videndum, quid ad hanc rem eorum nonnulli excipiant.* В рукописи № 99 (f. 188) и в издании 1782 (p. 840) далее идет текст, начинающийся словами: *Baronius loco citato ait hoc Leonem fecisse ideo, ut vindicaret eorum licentiam absque consensu apostolicae sedis praesumptam ...*

Из приведенных примеров видно, что текст в курсах Конисского и Максимовича имеет с одной стороны такие особенности, которых не

было в рукописи № 245, но которые были в упомянутой выше рукописи № 99 и в издании 1782, а с другой – особенности, которые были в рукописи № 99, но не было в издании 1782.

В структуре глав об исхождении св. Духа у Конисского и Максимовича отсутствует имеющаяся в 3-й книге Прокоповича 16-я глава, которая называется *Obiter disseritur, quid Latini de Graecorum more corruptendi libros ganniant et aliis insuper corruptelis libido ipsorum falsario compungitur*. В рукописи № 245 вся эта глава состоит из одного предложения: *Pro hoc capite spatium omittendum est, quod tractare differimus, donec librum, quem expectamus, habeamus, licet et ita adsit locuples hujus rei materia*. В издании 1782 глава 16-я есть (§§ 285-90), но в § 285 говорится, что Прокопович только наметил эту главу, однако не написал ее, предполагая это сделать, когда получит некую книгу.

36-я, последняя, глава 2-й книги Конисского и Максимовича, бывшая 19-й, последней же, главой во 2-й книге Прокоповича, дословно совпадает с текстом последнего. Вот ее последние слова:

Прокопович	Конисский
<p>Ubi etiam hoc vel maxime intimatum velim optime illum facturum, qui hanc doctrinam saepius et saepius legat relegatque et praeterea omnia vel certe praecipua argumenta in breve compendium redigat, quo facilius in memoria teneantur. Ita minus metuendus erit haereticorum congressus.</p> <p><b>Haec dicta sint non ad ornandum laborem nostrum, sed ad opus tantopere necessarium commendandum, pro quo et pro omnibus sacrae hujus doctrinae profectibus gloria sit soli Deo uni et trinuno Patri et Filio et Spiritui s. Amen.</b></p>	<p>Ubi etiam hoc vel maxime intimatum velim optime illum facturum, qui hanc doctrinam saepius et saepius legat relegatque et praeterea omnia vel certe praecipua argumenta in breve compendium redigat, quo facilius in memoria teneantur. Ita minus metuendus erit haereticorum congressus.</p> <p><b>Et haec fuit prima pars theologiae theoreticae seu contemplativae nimirum de Deo ut est intra se considerato seu de essentia ejus et attributis deque sanctissimae Trinitatis et processionum personarum mysterio. Jam ad aliam partem transibimus videlicet de Deo considerato extra se vel de ejus efficientia et efficientiae variis adjunctis modis, finibus, objectis</b></p>

**etc. Interim qui concessit nobis hactenus progredi Deus ter optimus maximus unus in trinitate et trinus in unitate Pater, Filius et Spiritus s. progressus nostros suae gloriae cedere jubeat.**

У Максимовича последние слова 2-й книги имеют небольшие отличия: *Et haec fuit prima pars theologiae theoreticae ... deque sanctissimae Trinitatis mysterio. ... Interim qui dedit nobis hactenus progredi ...* Однако что касатся этих отличий, то необходимо иметь в виду, что 2-я, как и 1-я, книга Максимовича были доступны мне только по одной рукописи, а она может содержать отклонения от текста самого курса, которые не заметить без сравнения с другими записями.

Книга 3-я. О творении и человеке до грехопадения

Далее у Прокоповича идут 4-я книга, посвященная творению (состоит из 15 глав), и книга с не вполне понятным номером «1-я, по другому счету 4-я» (1<sup>us</sup> alias 4<sup>us</sup>), посвященная человеку до грехопадения (состоит из 8 глав). В курсе Конисского эти две книги, как и предыдущие две, объединены в одну, 3-ю, книгу, но материал их расположен не последовательно, как в предыдущем случае, а так, что «книга 1-я, иначе 4-я» помещена в середину собственно 4-й книги. Помимо этого, 6-я гл. у Прокоповича посвящена рассмотрению первого класса творных существ – видимых, а 7-я гл. – рассмотрению второго класса – невидимых (ангелов). У Конисского же наоборот: первый класс, о котором идет речь в 6-й гл., – невидимые существа, а второй, о котором говорится в гл. 7-й, – видимые. Главы о творении у Прокоповича завершались главой 8-й под названием *Varius usus doctrinae de creatione*, главы о промысле завершались 15-й гл. *Contemplationis de providentia Dei {divina providentia 1782} usus varius*, а книга о неповрежденном человеке – главой 8-й *Doctrinae praecedentis usus*. У Конисского эти три главы под №№ 21-23 шли в конце 3-й книги в соответствии с порядком ее разделов: сперва о творении, потом о неповрежденном человеке, и наконец о промысле. Перед книгой о неповрежденном человеке в рукописи № 245 идет предисловие к следующей далее части богословского курса, которое называется: *Ad sequentium tractatum materiam praefatio, ubi breviter exponitur status atque ratio status hominis lapsi et reparati, in his enim versatur singularis providentia, et ad momenta*

*atque ordinem historicae expositionis formatur methodus tractandorum simulque librorum sequentium series oculis subiicitur* (в издании 1782 это предисловие помещено после заглавия книги о неповрежденном человеке, а слова *ad sequentium tractatum materiam* опущены). В курсе Конисского этого предисловия нет.

У Максимовича текст 3-й книги совпадает с 3-й книгой Конисского. О 3-й книге из курса Миславского ничего определенного сказать я пока не могу, поскольку достоверные записи ее мне не известны, если, конечно, одна из них не содержится в рукописи № 101, но и в ней текст 3-й книги совпадает с 3-й книгой Конисского. Начинается 3-я книга Конисского и Максимовича, а также 4-я Прокоповича вступлением (в издании 1782 оно называется *praefatio*), текст которого за исключением пары мест полностью совпадает:

Прокопович	Конисский / Максимович
<p>Inter opera externa Dei, de quibus nobis deinceps considerandum est, primo loco sese offerunt duo praecipua et in quibus alia plura comprehenduntur: creatio et providentia. Eorum autem utrumque duplex est: creatio imprimis alia est physica, quae ad naturam, alia mystica (et quam <b>jure merito appellare posses</b> metaphysicam sensu theologico) quae spectat ad gratiam. ... Theologice etiam a nobis tractabitur, hoc est, quid et quantum ex Scriptura scire possumus, ea in medium producemus, reliqua enim ad philosophiam spectant. <b>Hic autem liber constabit quindecim capitibus, quorum priora octo disputabunt</b> de creatione inquirendo ejus principia, fines, adjuncta, <b>objecta et doctrinae usum, septem vero sequentia communem providentiam similiter explicabunt.</b></p>	<p>Inter opera externa Dei, de quibus nobis deinceps considerandum est, primo loco sese offerunt duo praecipua et in quibus alia plura comprehenduntur: creatio et providentia. Eorum autem utrumque duplex est: creatio imprimis alia est physica, quae ad naturam, alia mystica (et quam <b>posses jure merito appellare</b> metaphysicam sensu theologico), quae spectat ad gratiam. ... Theologice etiam a nobis tractabitur, hoc est, quid et quantum ex Scriptura scire possumus, ea in medium producemus, reliqua enim ad philosophiam spectant. <b>Itaque hoc libro disputabimus Imo</b> de creatione inquirendo ejus principia, fines, adjuncta, <b>objectum duplex, invisibilium et visibilium, ubi et de statu hominis integri agemus usumque doctrinae subjiciemus, deinde providentiam similiter explicabimus.</b></p>



Начиная с 1-й гл. текст Прокоповича, Конисского и Максимовича дословно совпадает. Также совпадают и окончания 22-й и 23-й глав Конисского и Максимовича с окончанием 8-й гл. книги Прокоповича о неповрежденном человеке и 15-й гл. книги о творении. Последние слова 15-й главы по изданию 1782 и последние слова гл. 23-й в курсах Конисского и Максимовича следующие: *XII. Denique hinc discimus optimam orationis rationem, scilicet cum temporaria bona petimus, fiducia et spes ita attemperanda nobis est, ut absit tentatio et murmuratio. Tentatio, ne quid petamus prodigiose nobis tribuendum, murmuratio, ne impie obloquamur indignemurque adversus Deum, si postulata non assequimur.*

#### Книга 4-я. О состоянии испорченного человека

Последняя книга из курса Прокоповича, которая есть в рукописи № 245, - книга о состоянии испорченного человека – имеет столь же малопонятный номер, как и предыдущая: «2-й, по другому счету 5-й» (2<sup>us</sup> alias 5<sup>us</sup>). Ей соответствует 4-я книга в курсе Конисского. Начинается книга у Конисского и Прокоповича вступлением (в издании 1782 оно названо *praefatio*), текст которого почти полностью совпадает. У Прокоповича вступление начинается так: *Vidimus felicitatem hominis integri, videamus jam miseriam corrupti. Haec autem in iisdem partibus spectanda est, in quibus et illa, hoc est: intra et extra hominem, in mente et voluntate eiusdemque libertate vel servitute, in valetudine ac mortalitate corporis, in loco ac tempore nostrae hujus habitationis, in natura terrae, alimentis, aliisque adjunctis, peste, fame, bello, iniuriis, penuriis, laboribus, morbis etc.* ... У Конисского перед этим текстом стоят слова: *Superiore libro inter caetera.* Также совпадает и начало 1-й главы. У Максимовича текст 4-й книги совпадает с курсом Конисского. Сказать что-либо о курсе Миславского в связи с тем, что мне достоверно не известны записи этой книги, я не могу (в упомянутой выше рукописи № 101 текст совпадает с курсами Конисского и Максимовича).

В рукописи № 245 содержатся только первые 4 главы этой книги, в издании же 1782 имеется 14 глав. Столько же их и в курсе Конисского. При этом текст в главах 5-14 у Конисского и в издании 1782 совпадает. Интерес представляет гл. 4-я. Здесь в курсе Конисского после слов: *Joannes etiam Cassianus et Palladius Lausiacaе historiae narrator locum hic nullum habet, quia ipsi secuti sunt Pelagium* (этим заканчивается § 47 в издании 1782), – в рукописи № 94 (л. 117v) на полях помечено: *hucusque Prokopowycz* [до сих пор Прокопович]; также и в рукописи № 90 (л. 337av) на полях есть заметка: *NB: Hic substitit illustrissimus piae*

*memoriae Theophanes Prokopowicz jussu imperiali avocatus Moskwam, cujus vestigia ulterius ducens ardentem praemit fidelissimum ejus assecla illustris arcimandrita necnon rector academiae Kijoviensis Georgius Koniskj* (в рукописи № 91 (л. 346) в этом месте на полях указана дата начала следующей лекции: *caepa Mart: 11*). В рукописи № 101 в этом же месте на поле отмечено: *NB Конец теологии Прокоповичовой*. Такие же заметки имеются в этом месте и в записях курса Максимовича. В рукописи № 471 на поле (л. 289v) помечено: *Тут стал Прокопович, а по нем начал Конеский в 1753 году*. В рукописи № 96 (л. 322v) есть помета такого же содержания, но она сильно повреждена.

Дальше у Конисского и Максимовича идет текст, который сильно отличается от текста, представленного в издании 1782:

Издание 1782	Конисский / Максимович
<p>Joannes etiam Cassianus et Palladius lausiacaе historiae narrator nullum hic locum habent, quia ipsi secuti sunt Pelagium.</p>	<p>Joannes etiam Cassianus et Palladius Lausiacaе historiae narrator <b>locum hic nullum habet</b>, quia ipsi secuti sunt Pelagium.</p>
<p>§ 48. V. Dictae porro distinctionis termini seu vocabula varia sunt, ut homo vetus, novus, Adam, Christus, natura, ratio, gratia, fides, tenebrae, lux, arbor mortis, arbor vitae, mors, vita, regnum Duaboli, regnum Dei, semen serpentis, semen Dei, imago terrena, imago caelestis et alia. Sed haec praecipue notanda: 1) caro et spiritus. Joan. 3.6. Gal. 5.17. Rom. 8.1. Rom. 8.4. Rom. 8.6.7. Rom. 8.12.13. I Cor. 5.5. Galat. 6.8. Matth. 26.41. Et passim alibi. In his enim hic citatis locis utrumque sibi oppositum vocabulum reperitur, in aliis alterutrum. 2) Caro et mens. Rom. 7.25. ...</p>	<p>4. <b>Sed age demonstramus amplius proprium et genuinum distinctionum istarum sensum proprias earum sedes perlustrando. Sciendum autem primo est, quam plurima vocabula sunt sibi invicem opposita, quorum altero statum hominis renati, altero corrupti denotat s. scriptura, qualia sunt homo vetus, homo novus, Adam, Christus, natura, gratia, ratio, fides, tenebrae, lux, arbor mortis, arbor vitae, mors, vita, regnum Diaboli, regnum Dei, semen serpentis, semen Dei, imago terrena, imago caelestis et alia. Ea tamen quae ab adversa parte trahuntur ad significandum corpus hominis et animam haec praecipua sunt: caro et mens, caro, spiritus, homo animalis, homo spiritualis, homo exterior et homo interior. Expendamus singula haec</b></p>

**sigillatim. Carnis et mentis, item  
carnis et spiritus meminit Paulus  
Rom. 7. 25. ...**

И в рукописи № 245, и в издании 1782 эта глава заканчивается рассказом про Тертуллиана одинаковыми словами: *Quod ideo faciebat, quod hypocriticae illius severitati repugnabant: homo nequam animalis ipse et pictus sanctulus.* У Конисского окончание главы другое: *Quapropter et monet Romanos, ne carnis desideriiis pareant v. 12 (nempe igitur fratres debitores sumus, non carni, ut secundum carnem vivamus, nam si secundum carnem vixeritis, futurum est, ut moriemini, sed si spiritu actiones corporis mortificetis, vivetis) non ergo simpliciter et absolute dicit apostolus renatos non esse in carne, sed secundum quid, id est in carne regnante.*

Начало же 5-й главы - De corruptione mentis – в издании 1782, а также в курсах Конисского и Максимовича совпадает: *Jam speciatim in mente et voluntate humana corruptionem videamus. Cum enim etiamnum nonnulli eam foveant sententiam, ut quidquid in homine vitiorum sit, id omne corpori tribuant, animam immunem faciant, operae pretium facturi sumus, si singulas animae facultates vitiorum plenas ostenderimus.* Последняя, 14-я, глава, посвященная использованию изложенного в книге учения, заканчивается в издании 1782 и у Конисского с Максимовичем также одинаково: *Qui minima quaeque dona spiritualia a Deo accepit, grata mente agnoscat, petat ea augeri, nullas negligat occasiones in pietate proficiendi, ita dabitur ei, ut sit abundantior, sed non habenti, id est qui ita se gerit, ac si nihil a Deo accepisset, et auferetur, quod habet. Et haec sufficient de statu hominis corrupti.*

Далее в издании 1782 и в курсах Конисского, Максимовича и Миславского следуют:

Издание 1782	Конисский / Максимович / Миславский
Tomus octavus. Liber septimus. De gratia Dei universali erga genus humanum.	Liber V. De gratia Dei universali erga genus humanum.
Liber octavus. De praedestinatione in Christo eique contraria reprobatione.	Liber VI. De incarnatione Christi, ubi de persona ejus et naturis, statu duplici et officio triplici.
Liber nonus. De incarnatione	

Издание 1782	Конисский / Максимович / Миславский
Filius Dei, incarnatus in vita et duplici statu exinanitionis et exaltationis, de quo Christi officium.	

#### Книга 5-я. О благодати

Текст и структура 5-й книги Конисского – о благодати - совпадают с 7-й книгой в издании 1782. Начинается книга вступлением, первые слова которого такие: *Ut statum integritatis, quod Dei erat beneficium maximum, vitio hominum excepit status corruptionis et miseriae, ita hunc per Dei misericordiam subsecutus est alius felicior, qui est reparationis.* Заканчивается же последняя, 7-я, глава, посвященная использованию изложенного в книге учения, так: *monemur hic, ut quae Deo paciscenti promissimus, fidem scilicet, et eius pedissequam vitae sanctimoniam, ea toto vitae nostrae curriculo fideliter praestanda curemus, nisi hoc fiet, foedus corruet nosque denuo pro hostibus reputabimur; quibus nihil aliud superest, nisi horrenda quaedam expectatio iudicii ignisque saevitia adversarios confecturi. Hebr. X. 27. Et haec sufficiant de gratia Dei universali.* У Максимовича и Миславского текст и структура 5-й книги совпадает с курсом Конисского.

#### Книга 6-я. О воплощении

6-я книга в курсе Конисского – о воплощении – соответствует 9-й книге в издании 1782. Вступление к этой книге в издании 1782 (здесь оно называется praefatio) соответствует последней фразе из курса Конисского. Из 6-й книги Максимовича известны по рукописи № 471 только вступление и глава 1-я; вступление дословно совпадает с текстом Конисского. У Миславского 6-я книга также совпадает с курсом Конисского. Вот ее самое начало:

Издание 1782	Конисский / Максимович / Миславский
	<p><b>Primam et principalissimam salutis nostrae causam, gratiam scilicet Dei Patris, Filii et Spiritus s. erga genus humanum universalissimam, merito in ordine doctrinae excipit altera, Filius nimirum Dei, quatenus est in-</b></p>

Издание 1782	Конисский / Максимович / Миславский
<p>Hic nobis consideranda offerunt se primo persona incarnati Christi et naturae ejus, deinde duplex status exinanitionis et exaltationis, demum officium ejus triplex propheticum sacerdotale et regium, quae omnia ex sequentibus capitibus patebunt.</p>	<p><b>carnatus. Cum enim Deus iniverit consilium de salvandis hominibus nec id sequi salva sua justitia citra satisfactionem potuerit, Filius ejus officium satisfaciendi, qua id ratione praestari potuit, percepit in se, ut fidem datam liberaret definito tempore emissus a Patre, natus est ex muliere, factus legi subjectus Gal. IV. 4. ...</b></p> <p>Hic itaque nobis consideranda offerunt se primo persona incarnati Christi et naturae ejus, deinde duplex status exinanitionis et exaltationis, demum officium ejus triplex propheticum sacerdotale et regium, quae omnia ex sequentibus capitibus patebunt.</p>

Начало 1-й главы у Конисского и в издании 1782 совпадает, однако в начале 2-го ее пункта в курсе Конисского имеется небольшое отличие. В издании 1782 здесь только дается ссылка на евангелие от Матфея, но нет самой цитаты, в курсе же Конисского цитата есть. То же самое можно видеть в курсах Максимовича и Миславского:

Издание 1782	Конисский / Максимович / Миславский
<p>... Hanc etymologiam et etymologiae rationem monstrat angelus Math. I. 21. Hinc Damascenus ...</p>	<p>... Hanc etymologiam et etymologiae rationem monstrat angelus Math. I. 21. <b>vocabis nomen ejus Jesum, quia salvum faciet populum suum a peccatis ipsorum.</b> Hinc Damascenus ...</p>

Однако в одной из записей курса Миславского – рукописи № 212 – эта цитата затем была вычеркнута чернилами другого цвета – светло-коричневыми, хотя рукопись сама написана черными чернилами. Кроме этого в рукописи № 212 есть еще несколько других мест, которые вычеркнуты этими же чернилами. Если принять во внимание упомяну-

тое выше исправление даты 1760 на 1767, то можно предположить, что рукописью № 212 пользовался преподаватель или учащийся какого-либо последующего курса и вычеркивал в ней ненужное. Но что интересно, эти же исправления учтены в издании 1782. Например, в рукописи № 212 вычеркнут почти весь текст в конце 7-го пункта 5-й главы на лл. 116v-119; соответственно в 4-м доказательстве из § 94 в издании 1782 этого текста также нет. Сперва здесь идет цитата из Амвросия Медиоланского, заканчивающаяся словами: *sumptas nostrae naturae primitias sibi uniit etc.*, – затем вычеркнуто полстраницы текста: *Et epist. ad Graegorium imperatorem conservemus divisionem ... et eisdem cum corpore affectionibus et passionibus corrupta esse etc.*, – далее следует цитата из Григория Назианзина: *Nazianz. in priori expositione ad Clidonium: si quis dicit carnem nunc esse depositam et deitatem corpore nudatam et non cum eo, quod accepit et esse et ventum esse praesentiam adversus non viderit*, – после чего светлоконишневыми чернилами другим почерком дописано: *et alii quam plurimi*, – а далее вычеркнут большой отрывок текста, состоящий из цитат Амфилохия Иконийского, Феофила Антиохийского, Златоуста, Авиана Антиохийского, Антиоха Птолемаидского, Августина и Кирилла Александрийского, который начинается словами: *Amphilochius episcopus Iconii oratione super hoc Pater meus major me est discerne inquit...*, – а заканчивается: *...non est id, quod est, in quo habitat etc.*, – после чего следует текст: *huc denique pertinet, quod de arguta refutatione Eutythianae haereseos...* Идущий далее 8-й пункт в рукописи № 212 – соответственно § 95 в издании 1782 – начинался так: *VIII. Opponunt Imo. Joannes euangelista non dicit...* Затем светлокоришневыми чернилами было исправлено: *VIII. Antithesis Eutythianorum, a quibus objicitur Imo. ...* Точно так же это место и напечатано в издании 1782. Также в рукописи № 212 есть вставки текста, которые написаны на полях светлокоришневыми чернилами. Например, в конце 6-й главы после пункта 5-го, который заканчивается словами: *...medium ergo tenere inter corpus nostrum et divinam essentiam nequit*, – на полях написан еще пункт 6-й, который начинается словами: *Quaeritur 5to. Utrum Dominus noster Jesus Christus possit dici creatus et quomodo?* – а заканчивается: *...unam expertem initii, aliam, quae initium agnoscat*. В издании 1782 этот текст есть (§ 209), а в других записях курса Миславского нет.

В известных мне рукописях с курсом Конисского окончание книги о воплощении отсутствует. Эта книга обрывается на 10-й гл. В рукописи № 90 (л. 389v) есть только ее заголовок, а текста нет. В рукописи № 94 (л. 256v) текст этой главы обрывается на словах: *Quidam rem hanc cruenti sudoris adeo mirabilem imo absurdam esse duxerunt, ut*

*historiam de hujusmodi sudore et angelo confortante, quam solus narrat Lucas cap. XXII. 44. 45.* (находятся в § 244 пункте а издания 1782), – после чего помечено: *hucusque dictavit illust: DD Georgius Koniskj* [до сих пор продиктовал ясный пан Георгий Конисский]. В рукописи № 91 (л. 439) текст заканчивается словами: *Adde, quod ita certamen illud Christi, quod fuit naturale, id est viribus naturae peractum, optime ex suo proprio adeoque naturali effectu, hoc est effusione cruenti sanguinis, quam fuerit vehemens, ab Evangelista depingatur* (ими заканчивается § 249 издания 1782); это примерно 1/3 от объема 10-й гл. в издании 1782.

После 10-й главы в издании 1782 идет еще глава 11-я *De triplici officio Christi* и глава 12-я *De usu totius praecedentis doctrinae*. Эти же две главы замыкают 6-ю книгу Миславского, и последние слова 12-й главы совпадают в ней с изданием 1782: *Christus est noster doctor, in veritatis igitur semitam nos deducet, est noster sacerdos, apud Patrem igitur pro nobis intercedet, est noster rex, ergo* {в рукописи № 99 далее написано *si ipsius edictis obsequium praestemus*} *adversus omnes hostes nos defendet. Joan. XIV. 6. clamat ad nos: Ego sum via, ergo exemplum ejus imitemur, Ego sum veritas, ergo verbis ejus fidem habeamus, Ego sum vita, ergo in morte animas nostras ipsi commendemus. Ipsi sit laus, honor et gloria in sempiterna sacula. Amen.*

В связи со значительными текстуальными совпадениями в книгах 3-6 возникает большая трудность, связанная с атрибуцией книг 3-4 Конисскому и Максимовичу, а книг 5-6, кроме того, еще и Миславскому. В частности в рукописи № 96, где содержатся введение (prolegomena) и книги 3-5 из курса Максимовича, а также книги 1-2 из курса Конисского, определить принадлежность книг удастся только на основании того, что почерк введения и книг 3-5 совпадает, а книги 1-2 написаны другим почерком, в тексте этих книг у Конисского и Максимовича есть легко узнаваемые отличия, и в конце 2-й кн. (л. 233) стоит дата 26.06.1753, относящаяся к курсу Конисского. Может быть, как раз по причине сильного сходства этих двух курсов они попали в один переплет, например, у владельца была запись курса Максимовича, но неполная – без первых 2 книг – и он возместил эту недостачу двумя книгами Конисского. Такие случаи встречаются в рукописях первой половины XVIII в. Этими же текстуальными совпадениями, возможно, надо объяснять и то, что на сегодняшний день неизвестны записи 2-4 книг из курса Миславского. Если текст этих книг в курсе Миславского дословно совпадал с этими же книгами у Конисского и Максимовича, то ученики Миславского могли не переписывать себе этих книг, а пользоваться записями двух предшествующих курсов.

Поскольку остальных книг из курса Миславского в курсах Конисского и Максимовича нет, то сравнивать их я буду только с изданием 1782.

Книга 7-я. О законе и евангелии

7-я книга в курсе 1759-63 гг. – *De lege, euangelio et vocatione* – примерно соответствует 11-й книге в издании 1782 – *De lege et euangelio*. Начинается книга коротким вступлением, которое, однако, в издании 1782 и у Миславского разное:

Издание 1782	Миславский
<p>Exposita doctrina de justificatione peccatoris una cum antecedentibus et consequentibus suis: vocatione, regeneratione et renovatione reliquum est, ut de lege et euangelio disseramus. Nam quomodo ab aeterno decrevit Deus, ita et fit nimirum, qui credunt in filium Dei, iustificantur. Circa hoc vero reparationis vel justificationis negotium quaedam adminicula ordinare Deo placuit partim ut causas instrumentarias partim ut conditiones. Quorum primum locum obtinet legis et Euangelii promulgatio. Quod ex sequentibus patebit capitibus.</p>	<p>Exposita doctrina de magno, ut Paulus ait, mysterio incarnationis reliquum est, ut non nihil de lege euangelio et vocatione disseramus. Nam ne destituerentur homines, quo duce ad reparatorem illum suum scilicet dominum nostrum Jesum Christum nostri causa incarnatum pervenirent, voluit Deus promulgare legem et euangelium, e quibus illa indirecte hoc est per demonstrationem morbi et corruptionis, hoc autem directe per exhibitionem scilicet ipsius medici et reparatoris viam ad Christum monstrarent atque sic omnes homines vocarentur ad Christum.</p>

Начало 1-й главы почти полностью совпадает с §§ 1-12 в издании 1782. Далее идет обсуждение нескольких вопросов, связанных с нравственным законом. У Миславского 1-й вопрос такой: *An sola creatura rationalis lege obligetur, sive an etiam bruta ut bestia subjectum sint legis moralis?* В издании 1782 этого вопроса нет, а 1-й вопрос в нем *Quinam homines legi morali Sinaitica obligantur?* (§§ 13-14), который у Миславского идет уже вторым. Далее у Миславского обсуждаются вопрос 3-й: *Ad qualem oboedientiam lex moralis nos obligat?* – и вопрос 4-й: *Quae causae impulerunt Deum ad solemnem promulgationem legis moralis?* – которых в издании 1782 нет. В этом издании 2-м по порядку



идет вопрос: *An lex moralis in ecclesia docenda et retinenda sit?* (§§ 15-29), – который у Миславского идет под № 5, а 3-м в издании 1782 идет вопрос: *An lex moralis etiam renatis inculcanda et ejus observatio apud eos urgenda sit necne?* (§§ 30-41), – который у Миславского идет 6-м. Далее у Миславского идет вопрос 7-й: *An homines justificati et gratia Dei adjuti possint implere legem Dei moralem?* – которого в издании 1782 не видно. Вопрос 8-й у Миславского соответствует вопросу 4-му в издании 1782, только сформулированы сам вопрос и ответ на него по-разному:

Издание 1782	Миславский
<p>§ 41. Quaeritur IV. An homines a Spiritu s. regeniti possint implere legem Dei moralem? Hinc</p> <p>Thesis: obtemperantiam legi omnibus numeris ac partibus absolutam et in qua nullus defectus nullum vitium deprehendi possit, ne regenitum quidem a Spiritu s. praestare posse.</p>	<p>Quaeritur 8vo. An a justis et renatis per auxilium etiam gratiae Dei ac vires in regeneratione acceptas posset perfectissime lex moralis impleri ita scilicet, ut ne venialia quidem peccata ulla committantur?</p> <p>Thesis. Justi et renati post lapsum per auxilium etiam gratiae Dei et vires in regeneratione acceptas non possunt in hac vita legem moralem perfectissime implere ita scilicet, ut ne venialia quidem ulla unquam peccata committant.</p>

Затем у Миславского идут 7 доказательств этого тезиса и ответ на одно возражение. В издании же 1782 доказательств нет, а в примечании говорится, что их можно найти в сочинении Прокоповича о невыносимом иге закона, в гл. 10. Дальнейший текст Миславского, начиная с возражений против этого тезиса, почти полностью совпадает с §§ 42-89 в издании 1782.

Начало 2-й гл. у Миславского также почти полностью совпадает с §§ 90-95 в издании 1782. Затем у Миславского идут 3 вопроса по поводу евангелия, после чего говорится о том, что такое завет и в чем различие нового и ветхого заветов. В издании же 1782 сперва идет рассуждение о двух заветах (§§ 96-99), которое почти полностью совпадает с текстом Миславского (у Миславского только нет последних слов из § 99: *Plura de veteri et novo testamento...*), а затем – вопросы по поводу евангелия. Вопрос 1-й у Миславского и в издании 1782 звучит так:

Издание 1782	Миславский
<p>Estne euangelium contio poenitentiae?</p> <p>Thesis. Euangelium sensu generali minus proprio recte vocatur contio poenitentiae generatim dicta; euangelium vero acceptum sensu speciali et proprio, quatenus legi opponitur, non est contio poenitentiae accusans et damnans peccata.</p>	<p>An euangelium proprie acceptum sit tantum doctrina de gratia Dei, an vero simul sit contio poenitentiae arguens peccatum incredulitatis?</p> <p>Thesis. Euangelium proprie acceptum est non tantum doctrina de gratia Dei, sed simul est contio poenitentiae arguens peccatum incredulitatis.</p>

В издании 1782 тезис состоит из двух частей: в широком смысле евангелие можно понимать как проповедь покаяния, а в собственном смысле, поскольку Евангелие противоположно закону, нет. У Миславского же в тезисе говорится только, что Евангелие в собственном смысле – это не только учение о благодати, но и проповедь покаяния. В издании 1782 сперва доказывается первая часть тезиса, затем вторая часть, и, в соответствии с тезисом, доводы в пользу второй части можно использовать как доводы против первой части. Затем идет антитезис папистов, полагающих, что Евангелие вернее описывается как проповедь покаяния, чем как проповедь благодати (*Antithesis est Pontificiorum et Antinomorum statuentium euangelium rectius per contionem poenitentiae, quam per contionem gratiae describi*), и следуют девять возражений против этого антитезиса. У Миславского же сперва идут 12 доводов в пользу тезиса, затем – антитезис лютеран, полагающих, что Евангелие в собственном смысле – это только учение о благодати (*Antithesis est Lutheranorum statuentium euangelium proprie acceptum tantum esse doctrinam de dratia Dei*), и 5 возражений против антитезиса. Судя по антитезису становится совершенно ясно, что Миславский и издание 1782 занимают противоположные позиции по этому вопросу: Миславский возражает лютеранам, издание 1782 – католикам. В результате получается, что возражения 3-5 против антитезиса у Миславского оказываются доводами 2-4 в пользу тезиса 1782 (§ 100), а первые 9 доводов в пользу тезиса Миславского оказываются девятью возражениями против антитезиса 1782 (§§ 101-109).

Похожую картину можно наблюдать во 2-м вопросе: *Suntne promissiones euangelicae suspensae a conditione operum aut perfectae observantiae mandatorum divinorum?* Тезисы Миславского и издания 1782 противоречат друг другу:

Издание 1782	Миславский
Thesis. Promissiones euangelicae de obtinenda beatitudine gratiae et gloriae non suspensae a conditione operum.	Thesis contra Lutheranos. Promissiones euangelicae de obtinenda beatitudine gratiae et gloriae sunt suspensae a conditione operum.

Соответственно, в противоположном порядке расположены доказательства. Первые три из 5 доводов Миславского в пользу своего тезиса оказываются в издании 1782 (§§ 111-113) тремя возражениями против антитезиса папистов, утверждающих, что евангельские обетования нуждаются в делах (*Antithesis est pontificiorum afferentium promissiones euangelicas requirere conditionem operum*), а первые три из 5 возражений против тезиса Миславского оказываются тремя доводами в пользу тезиса 1782 (§ 110). Удивительным здесь оказывается то, что текст доводов и возражений дословно совпадает. Это может указывать или на то, что автор текста в издании 1782 пользовался текстом Миславского, или что у них был один источник. Вариант, что Миславский пользовался текстом, который был издан в 1782 г. также возможен, но маловероятен, поскольку у Миславского есть такие доводы и возражения, которых в издании 1782 нет.

Текст 3-го вопроса: *An doctrina euangelii de gratuita remissione peccatorum per Christum nota etiam fuerunt in Veteri testamento?* – в издании 1782 (§ 114-123) и у Миславского почти полностью совпадает, за исключением отсутствующих у Миславского последних слов из 2-го доказательства в § 114: *Non parum roboris huic argumento accedat, si diligenter evolveris libri Theophanis Procopovitz, qui tractat de jugo legis intolerabili caput XVII*. Затем у Миславского, как сказано выше, идет рассуждение о Новом и Ветхом завете, после чего следует вопрос: *An Deus in vetere testamento bona spiritualia et aeterna promisit?* Этот вопрос в издании 1782 (§§ 124-127) имеет № 4 и полностью совпадает с текстом Миславского.

3-я глава 7-й книги Миславского – *De vocatione* – соответствует с небольшими отличиями 1-й главе 10-й книги издания 1782. Вот ее начало:

Издание 1782	Миславский
	<b>Hactenus egimus de gratia peccatorum commiserationis ac dilectionis</b>

§ 1. Vocatio in sensu generali accepta est invitatio hominum ad acceptandam salutem per Christum Phil. III. 14., I Petr. II. 9. 10, Luc. XIV. 16. sequent. ...

**tionis scilicet de gratia universali, item de gratia fraternae redemptionis hoc est de incarnatione. Restat, ut agamus de gratia Spiritus s. applicatrice, quae aliquot actibus absolvitur, quorum primus est gratiosa vocatio sive universalis misericordissimae Dei erga genus humanum lapsum voluntatis annuntiatio et beneficiorum a Christo partorum per verbi praedicationem oblatio.** Vocatio in sensu generali accepta est invitatio hominum ad acceptandam salutem per Christum **partam** Phil. III. 14., I Petr. II. 9. 10, Luc. XIV. 16. sequ. ...

Заканчивается 3-я гл. так же, как в издании 1782: ... *Respondeo 3) Comparative major erat pertinacia Chorazinorum quam Tyrriorum. His si verbum divinum miraculis Christi stipatum aequae ac Chorazinis praedictum fuisset, satis validum fuisset medium ad agendam poenitentiam.*

4-я, последняя, глава у Миславского – об использовании закона, Евангелия и призвания – почти дословно совпадает с 3-й, последней, главой 11-й книги издания 1782, которая посвящена использованию изложенного в ней учения, и с § 97 из 5-й, последней, главы 10-й книги издания 1782, который также посвящен использованию изложенного в этой книге учения.

Книга 8-я. О преопределении

8-я книга Миславского - *De praedestinatione et reprobatione* – соответствует 8-й же книге в издании 1782 – *De praedestinatione in Christo eique contraria reprobatione*. Начитается книга небольшим вступлением:

Benevolentiae Dei universali erga homines lapsos, ut primo salutis principio, recte subjungitur doctrina de benevolentia ejusdem speciali.

Quoniam vocatio, de qua superiore libro sermo erat, beneficio legis indirecte, hoc est per demonstrationem morbi et corruptionis, et euangelii directe, per exhibitionem scilicet ipsius

Издание 1782	Миславский
<p>Nam illa complectitur omnes homines in miseria constitutos iisdemque valida salutis media ordinet et offert, haec peccatores oblata salutis media amplectentes aeterna salute donare constituit et dicitur praedestinatio. Quae de hac doctrina notanda sunt, sequentibus includemus capitibus.</p>	<p>medici et reparatoris viam ad Christum salvatorem nostrum commonstrantis, non eadem in omnibus ratione, sed varie in variis sese habuit ita, ut alii crediderunt in Christum et per ipsum ad misericordiam Dei confugerint, alii non, hinc perinde sapientissimus ac justissimus Deus, ut hoc ab aeterno praescivit, ab aeterno credituros quidem elegit ad salutem aeternamque gloriam, refractarios autem reprobavit hoc est destinavit ad supplicium aeternum quapropter agendum de hisce duabus divinis actionibus.</p>

Структура 1-й главы у Миславского и в издании 1782 похожа: сперва речь идет о том, что такое предопределение (пункты 1-9, §§ 1-17), затем разшаются несколько спорных вопросов (пункты 10-15, §§ 18-49). У Миславского и первая, и вторая часть главы значительно обширнее. Начало главы у Миславского и в издании 1782 совпадает, однако не далее 1-го пункта (§ 1). Следующие три пункта (§§ 2-11) состоят из одинаковых фраз, но порядок их различен. Самое большое текстуальное совпадение – это 3-й из шести вопросов у Миславского и 1-й из четырех вопросов в издании 1782. В остальных вопросах, как и в пунктах 4-9, у Миславского с изданием 1782 совпадений не видно.

2-я глава – о предопределении – в издании 1782 также значительно короче, чем у Миславского. §§ 50-53 и 55-56 соответствуют примерно (с некоторыми перестановками и сокращениями) 1-му пункту Миславского. Далее у Миславского обсуждается вопрос: *An Deus quosdam homines absoluto decreto citra respectum peccatorum et incredulitatis damnationi aeternae adjudicavit?* В издании же 1782 есть только формулировка вопроса и тезис, а доказательств и возражений, которые есть у Миславского, нет. 3-м пунктом у Миславского идут правила Отцов, которые надо соблюдать в связи с учением о предопределении. В издании же 1782 эти правила выделены в отдельную 3-ю гл.: *De regulis quibusdam circa hoc fidei dogma observandis* – текст которой совпадает с текстом Миславского.

Последняя глава – об использовании изложенного в книге учения – у Миславского и в издании 1782 не совпадает. Вот ее последние слова:

Издание 1782	Миславский
<p>... Non intermittamus per legitimum mediorum gratiae usum eo contendere, ut de nostra electione in dies certiores reddamur 2 Petr. I. 10. Quanta illorum, qui de ea certi sunt, in hacce etiam vita beatitudo sit, considerantes Luc. X. 20. gratoque animo, quod Deus Spiritum sanctum salutis nostrae pignus nobis largiatur, agnoscentes 2. Cor. I. 21. 22.</p>	<p>III. Eadem doctrina solatur electos in omnibus adversitatibus, electi enim Christo pastori et episcopo animarum fidelium sunt curae cordique, ne infernalis quidem lupus has oves e manibus magni illius pastoris rapiet. Illum igitur pastorem tanquam electionis petram et fundamentum complectamur, illi adhaereamus et imitemur vera sinceraque fide nunquam ab eo avellendi.</p>

Книга 9-я. О возрождении, обращении, оправдании

9-я книга у Миславского – *De regeneratione, conversione, justificatione, unione fidelium mystica cum Deo et renovatione* – соответствует примерно 10-й книге в издании 1782 – *De justificatione peccatoris una cum antecedentibus et consequentibus suis: vocatione, regeneratione, renovatione* – за исключением того, что 1-я гл. в издании 1782 – *de vocatione* – у Миславского находится в 7-й книге, а главы об оправдании в издании 1782 вообще нет и читателя отсылали к приложению (*Appendix continens christianam orthodoxam doctrinam de gratuita peccatoris per Christum justificatione*), которое было напечатано после 6-й книги.

Начинается книга у Миславского с небольшого вступления: *Providentiae singulari succedit ut effectus ejus mystica illa creatio sive regeneratio cum suis consequentibus conversione, justificatione aliisque, quae cum non omnium hominum, sed tantum electorum sive praedestinatorum et fidelium propria sunt, idcirco recte doctrinam de praedestinatione excipit doctrina de generatione etc.* В издании же 1782 вступление такое: *Ea omnia, quae de hac doctrina juvenibus tradi debent, paucis his complectemur capitibus,* – и далее перечисляются главы, которые содержит книга.

1-я глава у Миславского – *De regeneratione* – соответствует 2-й гл. в издании 1782. Ее большой 1-й пункт, который начинается словами: *I. Regeneratio cum suis consequentibus solet a theologis vocari generali nomine gratia Spiritus sancti applicatrix,* – в издании 1782 отсутствует, здесь начало 2-й главы совпадает с началом только 2-го пункта у Миславского. Дальнейший текст Миславского почти совпадает с изданием 1782 (отсутствуют §§ 41 и 44).

Главам Миславского 2-й - *De conversione*, 3-й – *De justificatione* – и 4-й - *De unione fidelium mystica cum Deo* – соответствий в издании 1782 не видно. 5-я глава у Миславского – *De renovatione* – совпадает с гл. 4-й в издании 1782. Последняя глава посвящена использованию изложенного в книге учения. У Миславского она делится на 5 пунктов, каждый из которых соответствует одной главе книги. В издании 1782 эта глава также делится на параграфы, каждый из которых, видимо, должен соответствовать главам книги: § 97 *de vocatione*, § 98 *de regeneratione*, § 99 *de conversione*, § 100 *de justificatione*, § 101 *de renovatione*. §§ 98-101 совпадают с пунктами 1-3 и 5 у Миславского. 4-й пункт у него соответствует главе *de unione mystica*, которой в издании 1782 нет. Однако нет в этом издании и главы *de conversione*, которой должен бы соответствовать § 99. Текст из § 97, как сказано, находится у Миславского в последней главе 7-й книги, 3-я глава которой посвящена учению *de vocatione*.

#### Книга 10-я. О таинствах

10-я книга в курсе Миславского – *De sacramentis veteris et novi testamenti* – известна по двум рукописям – № 99 и 100, однако текст в них содержится не полностью: в рукописи № 99 нет окончания книги, а в рукописи № 100 нет первой половины, причем в рукописи № 99 текст обрывается после 6-го вопроса 6-й главы, а в рукописи № 100 начинается с 7-го вопроса той же главы. 10-я книга Миславского соответствует 12-й книге в издании 1782. Начинается эта книга с небольшого вступления, которое у Миславского и в издании 1782 различно:

Издание 1782	Миславский
<p><i>Inter adminicula reparationis, quae Deus, ut causas instrumentales instituit, sunt quaedam caeremoniae, quibus confertur vel obsignatur gratia. Eae caeremoniae vulgo vocantur sacramenta. Quae vero de iis merentur observari, his complectemur capitibus.</i></p>	<p><i>Ad conferendam vel obsignandam mysticam creationem seu regenerationem cum suis effectibus instituit Deus quasdam caeremonias, quas vocare solemus sacramenta. Hinc consequitur, ut commode superiori libro subjungatur liber de sacramentis.</i></p>

Тексты издания 1782 и Миславского местами дословно совпадают, но часто отличаются друг от друга значительно. Например, первые три параграфа 1-й главы в издании 1782 совпадают с текстом Миславского, § 4 имеет отличия, § 5 совпадает, §§ 6-8, которые соответствуют 2-

му пункту Миславского, где дается и поясняется определение таинства, отличаются от текста Миславского. Текст этого пункта совпадает с началом 2-го вопроса из 1-го рассуждения (disputatio) 1-й части трактата о таинствах, который был частью богословского курса, преподававшегося в Киевской академии 1737–41 гг. Вторую половину этого курса (1739–41) преподавал Сильвестр Кулябка, и текст преподававшихся им трактатов очень близок тексту соответствующих трактатов из богословского курса, который преподавал в Киевском коллегиуме в 1721–25 гг. Иосиф Волчанский. Здесь я привожу начало и конец 2-го пункта из курса Миславского и соответствующий текст Кулябки:

Кулябка	Миславский
<p>Dico. Sacramentum sumptum in genere, prout comprahendit vetera et nova sacramenta, recte definitur sic: <i>est signum sacrum sensibile et stabile institutum a Deo primo per se proxime et immediate ad significandam symbolice gratiam et ad homines formaliter sanctificandos.</i></p> <p>Dicitur primo esse signum, quia re vera praeter speciem sui, quam sensibus ingerit externis, facit aliquid aliud a se distinctum in cognitionem venire, quae est definitio signi.</p> <p>2do sacrum dicitur propter distinctionem a signis naturalibus v.g. fumo indicante ignem etc., signis ex placito, ut v.g. tuba significante, quae sacra non sunt. Sacrum vero signum manna omnino, quae fuit signum</p>	<p>II. Sacramentum sumptum in genere prout comprehendit vetera et nova sacramenta definitur ita: <i>est signum sacrum sensibile et stabile institutum a Deo primo per se proxime et immediate ad significandam symbolice gratiam et ad homines sanctificandos.</i> Brevius: <i>sacramentum est res sensibus subjecta, quae ex Dei institutione sanctitatis et justitiae tam significandae quam efficiendae vim habet.</i> Ad intelligendam probe definitionem.</p> <p>Nota 1mo. Dicitur esse signum, quia revera praeter speciem sui, quam sensibus ingerit externis, facit aliquid aliud a se distinctum in cognitionem venire, quae est definitio signi.</p> <p>2do dicitur sacrum propter distinctionem a signis naturalibus ut fumo indicante ignem, item a signis ex placito hominum, ut tuba significante proelium, quae sacra non sunt. Sacrum vero signum manna v.g. fuit, quae spiritualem eucharistiae dulcedinem ut futuram designabat, mare rubrum erat signum baptismi, columba, quae super Christum visa in baptismo, sanctitatis et innocentiae Christi erat argumentum etc.</p> <p>...</p> <p>7mo dicitur symbolice, hoc est cum</p>



Кулябка	Миславский
<p>sacratissimae eucharistiae, mare rubrum baptismi et id genus.</p> <p>...</p>	<p>aliqua similitudine, licet imperfecta, per quam aliquomodo exprimitur hoc in illo signo externo sensibili, quod gratia sacramentalis operatur interne in homine.</p>
<p>Praeterea adhibetur symbolice, hoc est cum aliqua similitudine, licet imperfecta, per quam aliquomodo exprimitur hoc in illo signo externo sensibili, quod gratia sacramentalis operatur interne in homine.</p>	<p>8vo dicitur institutum ad homines sanctificandos, nam in vetere testamento significabant et quodammodo conferebant sanctificationem sacramenta, quippe quae per fidem Christi dandam designarunt (nec mirum, erant enim nostrorum sacramentorum figurae et juxta apostoli efatum vacua et egena elementa Gal. IV. 9. h. e. sacramenta imperfecta) in novo tamen testamento non solum significant, sed etiam perfectius uberiusque illam producent, id quod sacra scriptura multiplici in loco indigitat Rom. VI. 4. baptismus vocatur signum sepulturae et resurrectionis Christi I. Cor. XI. 24. eucharistia celebratur ut signum passionis et mortis Christi Eph. V. 32. matrimonium dicitur signum communionis Christi et ecclesiae.</p>
<p>Quomodo autem sacramenta instituta sint ad homines sanctificandos inferius.</p>	
<p>Brevior definitio etiam bona haec: <i>sacramentum res est sensibus subjecta, quae ex Dei institutione sanctitatis et justitiae tam significandae quam efficiendae vim habet.</i></p>	

В издании же 1782 § 6 звучит так: *Sacramentum sumptum in genere prout comprehendit vetera et nova sacramenta definitur ita: est caeremonia (vel ritus) divinitus instituti, per quos sub visibilibus signis invisibilis gratia non solum significatur sed etiam confertur, confirmatur et obsignatur.*

Текст §§ 9-15 в издании 1782 очень близок пунктам 3-5 в курсе Миславского. В пункте 9-м у Миславского идут 8 вопросов по поводу таинств вообще. В издании 1782 эти вопросы составляют §§ 23-46, причем вопросы, которые у Миславского идут 2-м и 8-м, отсутствуют, а проблема, выделенная в последний, 7-й, вопрос (§ 46) – *Num operatio sacramentorum physica sit an moralis?* – оказывается в курсе Миславского последним наблюдением 7-го вопроса (издание 1782 считает это вопрос бесполезным, а Миславский относит его к области философии).

В 5-м вопросе Миславского, который в издании 1782 стал 4-м (§§ 35-39) – *An intentio ministri ad integritatem et efficacia sacramentorum*

*requiritur?* – складывается ситуация, подобная той, что была в книге о законе и евангелии:

Издание 1782	Миславский
<p>Thesis. Intentio externa, quae consistit in adhibitione omnium verborum et actionum sacramentalium, hoc fine et modo, quo Christus instituit, omnino ad integritatem essentialis sacramenti necessaria est. Interna intentio requiritur quidem ad decorum ministri, ut attentum praesentemque non somnolentum non peregrinantem animum ad officium suum afferat. Si tamen vel ex negligentia vel ex malitia non sit intentus, defectus internae intentionis salutarem sacramenti effectum non impedit.</p>	<p>Thesis. Intentio ministri sacramentorum coficientis et conferentis in administratione sacramentorum necessario requiritur, non est tamen pars intrinseca essentialis sacramenti. Confer orthodoxae homologiae quaestionem C, ubi dicitur, quod omnino accedere debeat fixa et deliberata ministri intentio sanctificanti mysteria.</p> <p>Observa 1) duplex est secundum Lutheranos intentio, externa et interna. Externa est, quae consistit in adhibitione omnium verborum et actionum sacramentalium, hoc fine et modo, quo Christus instituit. Interna est, quae requirit ut attentum praesentemque non somnolentum non peregrinantem animum ad officium suum minister adferat. Lutherani quidam ajunt primam ad integritatem essentialis sacramenti necessariam esse, secundam ad decorum tantum ministri. Nos utramque pernecessariam esse fatemur.</p>

Миславский и автор текста в издании 1782 находятся на разных позициях. В результате антитезис, с которым полемизирует Миславский, приписывается лютеранам, антитезис же, с которым полемизирует издание 1782, – католикам, причем первые три из шести аргументов, которыми подтверждается первая часть тезиса у Миславского, оказываются тремя возражениями, которые выдвигают католики в издании 1782, а 1-е и часть 6-го возражения, выдвигаемые лютеранами у Миславского, оказываются 1-м и 4-м доводами в подтверждение тезиса из издания 1782.

Подобная же ситуация сложилась в 7-м вопросе у Миславского, который в издании 1782 оказался 6-м: *An sacramenta conferant gratiam divinam ex opere operato?* Тезис Миславского положительный: таинства передают божественную благодать на основании совершенного действия. Далее у Миславского подробно рассматриваются возраже-

ния против его тезиса, которые выдвигают кальвинисты и лютеране. В издании же 1782 этот вопрос занимает всего один § 45, где в заключение говорится, что не нужно большого труда, чтобы объявить вне закона эту ошибку о совершенном действии: *Non magno autem, ut istum de opere operato proscribamus errorem, opus est labore. Etenim uti sola fides est, qua homines et justitiam, quae Deo placeat, et aeternam salutem consequantur (Joan. III. 16. Rom. III. 28) ita manifestum est, quidquid reliquorum mediocrium ad hominum salutem a Deo constitutum est, id eo saltem spectare, ut fides in hominibus confirmetur et augeatur, adeoque et sacramenta suam non aliter quam per fidei confirmationem vim et efficaciam demonstrare.* Рассмотренные места из книги о законе и Евангелии и из книги о таинствах ясно указывают на то, что необходимо на основании записей богословских курсов, которые преподавались во второй половине XVIII в., вернуться к вопросу о степени протестантского влияния на школьное богословие этого времени.

Структура книги о таинствах у Миславского и в издании 1782 г. одинакова. Заканчивается книга главой об использовании изложенного в ней учения. В курсе Миславского в этой главе 4 пункта, которые совпадают с § 475 в издании 1782, а 4-й пункт заканчивается цитатой из Иеронима: *IV, ut memores sacramenti fidelitatis, quo in usu sacramentorum Deo obstringimur, velut spirituales milites aduersum Satanam, mundum et carnem strenue pugnemus. Hieronym. ad Heliodorum Epist. I. recordare tyrocinii tui diem, quo Christo in baptisate consepultus, in sacramenti verba iurasti, quid facis in prima domo delicate miles? ubi vallum? ubi fossa? ubi hiems acta sub pellibus?* В издании же 1782 г. после этого идет еще § 476, который заканчивается словами: *Nec intermittendum quidquam, quominus eorum omnium, quae coenae huius admirabilis usus secum venit, bonorum participes reddamur; et in fide firmiores in dies facti amoris quoque erga Deum et alias homines ceterarumque virtutum ex fide fluentium accipiamus incrementum,* – и текст которого у Миславского отсутствует.

На этом текст издания 1782 г. заканчивается, но не заканчивается курс Миславского, последние книги которого известны по единственной рукописи № 100.

#### Книга 11-я. О Церкви

После книги о таинствах в рукописи № 100 идет небольшая (лл. 172v-175v) 11-я книга *De ecclesia quoad triplicem hierarchiam*, которая начинается вступлением: *Quoniam misericordissimus Deus fideles suos certis exhibitis ipsis mediis sive ceremoniis, quas vocamus sacramenta, per*

*Christum reparatos in quandam certam rempublicam seu civitatem compegit, quae dicitur ecclesia, fit inde, ut doctrinae de sacramentis illico subjungatur tractatus de ecclesia.* Затем идут четыре главы и 5-я глава об использовании изложенного в этой книге учения, которая заканчивается словами: б) *ut promissiones de ecclesiae conservatione firma fide amplexi petamus consortium ad finem usque vitae conservari, ut partem habeamus sortis ss. in lumine Col. I. 22. Deus Pater, qui per Filium nos redemit et per Spiritum s. ad ecclesiae consortium nos convocavit, conservet nos in hoc regno gratiae usque ad finem vitae nostrae ac tandem ad regnum coelestis gloriae transferat. Amen.*

Книга 12-я. О последних вещах

12-я книга – *De quatuor novissimis* – также небольшого объема (лл. 176-179), начинается введением, первые слова которого такие: *Expositis praecipuis Christianae fidei articulis novissimo loco doctrinam de novissimis divino freti auxilio pari filo ac stylo pertractabimus. Imo nomen ἐσχάτων novissimorum ἔγγραφον est in illa ipsa, in qua hoc loco usurpatur significatione. Accipitur vero dupliciter 1) proprie localiter pro extremitate loci 2) temporaliter pro extremitate temporis Gen. XLIX. 1. Deut. IV. 30. XXXII. 29. et alibi.* Состоит книга из 4 глав соответственно четырем последним событиям – о смерти, о последнем суде, о вечной жизни, о вечной смерти – и 5-й главы об использовании изложенного в книге учения, которая заканчивается словами: *Caeterum mors aeterna est horribilis, ineffabilis et interminabilis damnatorum poena, per quam diaboli et homines impii finaliter increduli a beatifica Dei visione exclusi in corpore et anima cruciatus sustinebunt sempiternos, a quo infinito malo Deus, qui est infinitum donum, ex infinita misericordia propter infinitum Christi meritum nos custodiat, ut infinitas et aeternas laudes cum omnibus beatis angelis et hominibus pro hoc beneficio ipsi offeramus. Amen.*

2-я часть богословия. О том, что надо делать

В конце курса у Миславского идет его вторая часть *De agendis* (лл. 180-181v). Начинается она вступлением: *Quoniam nostra theologia non est mera et pura theoria, sed omnis refertur ad praxim juxta effatum Joh. theologi I Joh. II.4. I Tim. I.5., idcirco rite credendis subjungitur doctrina de agendis,* – после чего идут три главы о добрых делах и 4-я глава об использовании изложенного в этой части курса учения, которая заканчивается словами: *Deus opera bona a nobis exigit severissime Exod. XX. 3., eadem habet grata et accepta benignissime Rom. XII. 1. etc., eadem remuneratur largissime I Tim. III. 8., nobis ergo convenit illis studere obse-*

*quentissime. Ut igitur bonorum operum divites simus Deo chari proximo commodi faxit is, a quo solo omnis bene operandi facultas, qui jubet, quod vult, et dat, quod jubet, qui, quod ex gratia in nobis ac per nos operatur, id ipsum etiam ex gratia coronat laudandus in saecula. Quare Deo Patri ingenito, Deo Filio unigenito, Deo Spiritui s. a solo Patre procedenti, sit pro incolumitate, pro viribus corporis, pro donis animi, pro felici laborum successu laus et gloria aeterna. Amen.*

Последние слова *Deo Patri ingenito* etc. совпадают с заключительными словами, которые в издании 1782 идут после книги о таинствах.

### 3

В 1763/4 уч. г. Миславский начал новый богословский курс. Однако преподавал он его только один учебный год. Так можно думать на основании «Ведомости, кто имяны и прозванием, в каком году был начальником в Киево-братско-училищном монастыре, когда и куда выбыл, и сколько числом всех начальников в оном монастыре было», которую 21 марта 1766 г. Самуил Миславский представил в киевскую духовную консисторию. Здесь о самом Миславском сообщалось, что «он 1764 году августа 25 д. ради приключившейся ему тяжелой головной болезни от преподавания богословии по письменному его прошению уволен, а преподавал оную с 1759 года сентября от 26 по 1764 июня 27. Определен на его место во учителя богословии Киево-Петропавловского монастыря игумен Виктор Ладижинский» [Акты III: 253]. Ладижинский (или Ладижинский) как учитель богословия подписался под списком учеников школы богословия в «Ведомости о школах и учениках академии киевской в Киево-братско-училищном монастыре обретающихся с 1764 году по 1765 год», которая была представлена киевскому митрополиту 22 февраля 1765 г. [Акты III: 271]. Поскольку Миславский подал ведомость 21 марта 1766 г., то значит, что и в 1765/6 уч. богословие преподавал Ладижинский.

Однако 30 октября 1766 г. Миславский был «определен по прежнему к преподаванию богословии», как видно из его доношения киевскому митрополиту от 19 сентября 1767 г. [Киево-Могилянська академія 2005: 207]. На основании того, что Миславский назван учителем богословия в указе киевской консистории от 8 января 1768 г. [Акты III: 372] и в доношении киевского митрополита в Синод от 4 июля 1768 г. [Акты III: 377], можно полагать, что он преподавал богословие и в 1767/8 уч. г. 12 августа 1768 г. Синод распорядился назначить Миславского архимандритом киевского Пустынно-Николаевского монастыря, архимандритом же Киево-братского монастыря, ректором академии и

учителем богословия назначить Тарасия Вербицкого [Акты III: 380], который, по сообщению Н.И. Петрова, преподавал богословие до 1773 г. [Акты III: 481].

В это время в истории Киевской академии произошло важное событие. 1 мая 1764 г. киевский митрополит Арсений Могилянский утвердил так называемую «Инструкцию», которая должна была регулировать порядок обучения в Академии. Здесь преподавателю богословия предписывалось:

«6) Должен разделить все учение богословское наипаче на две части, первая часть должна быть о веруемых, а другая о творимых. ...

7) В части о веруемых должен показать следующие: 1) *De Deo ad intra, ubi de Dei essentia, existentia et attributis communibus, de personis, nempe mysterio sanctissimae Trinitatis, personarum relationibus et notionibus*; 2) *de Deo ad extra, ubi primo de creatione physica et communi providentia, secundo de statu corrupti hominis, tertio de gratia Dei universali erga genus humanum, quarto de incarnatione Filii Dei, ubi de persona ejus et naturis, duplici statu et triplici officio; quinto de lege et evangelio, item de vocatione; sexto de praedestinatione et reprobatione; septimo de regeneratione, justificatione et renovatione; octavo de sacramentis Veteris et Novi Testamenti; nono de ecclesia; decimo de sex novissimis*. В другой части предложить следующие: 1) *de bonis operibus in communi*; 2) *de natura, definitione et divisione eorundem*; 3) *de causa, materia, forma et fine bonorum operum*; tandem, *utrum bona opera sint necessaria ad consequendam vitam aeternam expendendum erit*.

8) Но прежде, нежели приступить к преподаванию учения о веруемых и творимых, должен предложить *Prolegomena theologiae* ... в которых показать надобно следующие: 1) *De natura theologiae, ubi de nomine ejus, de re per nomen designata, de objecto, de causa, de partitione et methodo ejusdem*; 2) *de principiis Theologiae*; 3) *de affectionibus sive proprietatibus sacrae scripturae, ubi de auctoritate ejus, necessitate, perspicuitate, perfectione, legitima interpretaetione*; 4) *de partibus sacrae scripturae sive libris ejus canonicis*; 5) *de conciliorum auctoritate, traditionibus et sanctorum patrum scriptis*.

10) Богословию одной быть должно непременно, а всякого курса вновь не сочинять, но иметь точию учителю старательство, чтоб она подлежащим толкованием изъяснена была, чего для составленное система теологическое велеть впредь одно преподавать, только кратко, а не продолжительно: в оной системе естли что учитель усмотрит ненужное, то выбросить; естли ж что необходимо потребное сищется, то

прибавить может, а паче излишно рыторики отнюдь не употреблять, но сколько возможно краткость наблюдать ...» [Акты III: 78-81].

Таким образом, преподавателю предписывалось следовать плану курса в том виде, в каком он был в курсе 1759-63 гг. Но дело не ограничивалось только планом, потому что «Инструкция» даже новый богословский курс запрещала составлять.

За время после курса 1759-63 гг. и до конца столетия записи богословских курсов известны мне очень плохо: начало курса, начатого в 1763/4 уч. г., курс 1767-71 гг., начало курса, начатого в 1773/4 уч. г., курс 1775-7 гг. (в 70-е годы засвидетельствован двухлетний курс), вторая половина курса 1777-9 гг., первая часть курса, начатого в 1783/4 уч. г., причем почти ото всех перечисленных курсов известно только по одной записи.

Возможно, это было следствием того, что «Инструкция» предписывала не сочинять новых богословских систем. Текст из курса в курс повторялся с малозаметными изменениями, и учащиеся могли пользоваться записями своих предшественников, не делая своих, если только у них не было стремления получить свой экземпляр курса. В 1764/5 уч. г., согласно вышеуказанной ведомости, в богословском классе значилось 55 человек, а достоверно к этому курсу можно отнести не более 3 записей; для сравнения в 1724/5 уч. г. в богословском классе было ок. 40 учеников, причем известно 13 записей богословского курса, сделанных ими. После же издания печатного «Прокоповича» причин переписывать себе богословские курсы стало у учащихся еще меньше.

Записи курсов, преподававшихся после 1763/4 уч. г. показывают, что богословие далее так и преподавалось на основе курса Прокоповича-Конисского-Миславского. Текст курса сокращался и в 1775-7 гг. был уже в половину короче по сравнению с курсом 1759-63 гг.



Известные на сегодня материалы оставляют открытым вопрос об источниках опубликованного в 1782-84 гг. текста. Что в нем принадлежит Прокоповичу, а что другим преподавателям богословия? Какими источниками эти преподаватели пользовались для составления своих курсов? Пожалуй, одна из самых больших трудностей – то, что до сих пор не установлены источники, которыми пользовался сам Прокопович для своего курса (за исключением книги об исхождении Св. Духа). В результате по поводу книг о благодати, о воплощении и глав 5-14 из книги об испорченном человеке, которые встречаются впервые только в курсе Конисского, из него переходят в курсы Максимовича,

Миславского, а потом в издание 1782 г., нельзя с уверенностью сказать, что именно Конисский был их автором. Он ведь мог пользоваться тем же источником, каким пользовался Прокопович.

То же самое касается книг, которые в издании 1782 текстуально близки курсу Самуила Миславского. Ведь остается непонятным, каким образом получилось, что в книге о законе и Евангелии в издании 1782 г. отстаивается лютеранская точка зрения, а в курсе Самуила Миславского католическая, причем теми же словами формулируются доводы за и против. Если учесть, что в 1770-х гг. (как свидетельствует запись курса 1775-77 гг.) в Киевской академии преподаватели учили так же, как и в курсе Миславского, то становится очевидной потребность пересмотреть существующие представления о масштабах лютеранского влияния на школьное богословие в России во второй половине XVIII в.

### *Литература*

Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отделение II. Т. I-V. Киев, 1904-1908.

Вишневский Д. Киевская академия в первой половине XVIII ст. Киев, 1903.

Вишневский Д. Описание рукописных собраний находящихся в г. Смоленске. Вып. 1. Рукописи на латинском языке Смоленской семинарской библиотеки. Смоленск, 1900.

Горожанский Я. Дамаскин Семенов-Руднев, епископ Нижегородский (1737-95). Его жизнь и труды. Киев, 1894.

Знаменский П. Духовные школы в России до реформы 1808 года. СПб., 2001.

Києво-Могилянська академія кін. XVII – поч. XIX ст.: повсякденна історія. Збірник документів. Київ, 2005.

Лилеев М. И. Описание рукописей, хранящихся в библиотеке Черниговской духовной семинарии. СПб., 1880.

Петров Н. И. Описание рукописей Церковно-Археологического Музея при Киевской Духовной Академии. Т. 1-3. Киев, 1875–1879.

Петров Н. И. Описание рукописных собраний, находящихся в г. Киеве. Вып. 1-3. М., 1892–1902.

Титлинов Б. Феофан Прокопович // Русский биографический словарь. Т. Яблоновский – Фомин. СПб., 1913. С. 424-430.

Червяковский П. Введение в богословие Феофана Прокоповича // Христианское чтение. 1876. Январь–февраль. С. 32-86.

Prokopowicz Th. Christiana orthodoxa theologia. Vol. 1. Lipsiae, 1792.



## Приложение

Сравнение структуры курсов  
Прокоповича (по рукописи № 245 и изданию 1782 г.), Конисского,  
Максимовича и Миславского.

### Введение

Прокопович (издание 1782)	Конисский	Максимович	Миславский
Christianae orthodoxae theologiae prologomena {Prolegomena de definitione, objecto, causa, partitione, methodo et principiis theologiae 1782}.	Theologiae prolegomenorum liber unicus.	Prolegomena theologiae didactico-polemicae.	Prolegomenorum liber unicus
Liber unicus, ubi de definitione, obiecto, fine, partitione, methodo et principiis theologiae. {in-scriptio deest 1782}	Pars I. De natura theologiae.	Pars prima. De natura theologiae.	Pars 1. De natura theologiae.

Прокопович (издание 1782)	Конисский	Максимович	Миславский
Caput I. De definitione, obiecto et fine sacrae theologiae et de causis eius {obiecto causa et fine theologiae 1782}.	Caput I. De nomine theologiae.	Caput 1. De nomine theologiae.	Caput I. De nomine theologiae subscr.
	Caput II. De re ipsa per nomen theologiae denotata.	Caput 2. Quid sit quoad rem theologiae.	Caput II. De re ipsa per nomen theologiae denotata.
	Caput III. Utrum detur theologia naturalis et an illa sufficere possit ad salutem aeternam consequendam?	Caput 3. Utrum detur theologia naturalis et an illa sufficere possit ad salutem aeternam consequendam?	Caput III. Utrum detur theologia naturalis et an illa sufficere possit ad salutem aeternam consequendam?
	Caput IV. De obiecto, causa et fine theologiae.	Caput 4. De obiecto, causis et fine theologiae revelatae.	Caput IV. De obiecto, causa et fine theologiae revelatae.
Caput II. De theologiae partitione.	Caput V. De partitione et methodo theologiae.	Caput 5. De partitione theologiae revelatae.	Caput V. De partitione et methodo theologiae.
Caput III. De methodo theologiae.	Caput VI. Utrum theologia revelata sit habitus scientificus et quidem practicus?	Caput 6. Utrum theologia revelata sit habitus scientificus et quidem practicus?	Caput VI. Utrum theologia revelata sit habitus scientificus et quidem practicus?
	Pars II. De principiis theologiae.	Pars secunda. De principiis theologiae.	Pars II. De principiis sacrosanctae theologiae.
Caput IV. De theologiae principiis ac primum, utrum sola sacra Scriptura principia suggerat theologiae?	Caput I. Quid pro principio theologiae statuendum est et si sacra scriptura, utrum sola illa?	Caput 1. Quod pro principio theologiae statuendum est et si sacra Scriptura, utrum sola ista?	Caput I. Quod pro principio theologiae eoque primo principali et proprio statuendum est?

Прокопович (издание 1782)	Конисский	Максимович	Миславский
Caput V. De auctoritate sacrae Scripturae.	Caput II. Quae sunt causae sacrae Scripturae?	Caput 2. De causis scripturae sacrae?	Caput II. De definitione et causis sacrae Scripturae.
Caput VI. Refutantur, qui contra auctoritatem sacrae Scripturae obgannunt.	Caput III. De affectionibus scripturae s. et primum de auctoritate ejus.	Caput 3. De affectionibus scripturae sacrae, primo de auctoritate.	Caput III. De affectionibus sacrae scripturae et primum de auctoritate ejus.
		Caput 4. De laudibus seu encomiis Scripturae sacrae.	
		Caput 5. De effectu scripturae sacrae.	
Caput VII. De sacrae Scripturae necessitate.	Caput IV. De necessitate sacrae Scripturae.	Caput 6. De perfectione Scripturae sacrae.	Caput IV. De necessitate sacrae Scripturae.
Caput VIII. De sacrae Scripturae perspicuitate.	Caput V. De Scripturae sacrae perspicuitate.	Caput 7. De perspicuitate Scripturae sacrae in illis, quae ad salutem creditu sunt necessaria.	Caput V. De sacrae Scripturae perspicuitate.
Caput IX. De sacrae Scripturae perfectione.	Caput VI. De sacrae Scripturae perfectione.	Caput 8. De necessitate perspicuitatis Scripturae sacrae.	Caput VI. De sacrae Scripturae perfectione.
		Caput 9. De objecto Scripturae sacrae.	
Caput X. De sacrae Scripturae legitima interpretatione.	Caput VII. De sacrae Scripturae legitima interpretatione.	Caput 10. De sacrae Scripturae legitima interpretatione.	Caput VII. De sacrae Scripturae legitima interpretatione.
I. De sensibus sacrae Scripturae et an unius ejusdemque sententiae multiplex sensus esse possit?	I. De sensibus sacrae Scripturae et an unius ejusdemque sententiae multiplex sensus esse possit?	I. De sensibus Scripturae sacrae et an unius ejusdemque sententiae multiplex sensus esse possit?	
II. Quae ad-	II. Quae admini-	II. Quibus admini-	

Прокопович (издание 1782)	Конисский	Максимович	Миславский
minicula sibi comparare debeat, qui vult esse legitimus Scripturae sacrae interpraes?	cula sibi comparare debeat, qui vult esse legitimus sacrae Scripturae interpraes?	culis instructum esse oportet legitimum interpraetem?	
III. Quenam et quot sint regulae interpretandi Scripturam?	III. Quenam et quot sint regulae interpretandi s. Scripturam?	III. Regulae de interpretatione Scripturae sacrae?	
Caput XI. De sacrae Scripturae libris canonicis.	Caput VIII. An liceat s. Scripturam linguis vernaculis exponere et legendam laicis permittere.	Caput 11. An necessarium fuerit scripturas in ecclesia extare?	Caput VIII. An licet s. Scripturam linguis vernaculis exponere et legendam laicis permittere.
Caput XII. An liceat s. Scripturam linguis vernaculis exponere et legendam laicis permittere.	Caput IX. De partibus sacrae Scripturae seu libris ejus canonicis.	Caput 12. De libris canonicis Veteris et Novi testamenti.	Caput IX. De partibus sacrae Scripturae seu libris canonicis.
		Caput 13. De libris apocryphis.	
		Caput 14. De integritate Scripturae sacrae.	
		Caput 15. Quo idiomate vetus et novum testamentum scriptum est? Et de versionibus Scripturae sacrae.	
		Caput 16. De traditionibus ἀγράφοις seu non scriptis.	
Caput XIII. Quid de conciliorum auctoritate, tradi-	Caput X. Quid de conciliorum auctoritate, traditionibus et patrum	Caput 17. De auctoritate conciliorum et dictis patrum in rebus	Caput X. De conciliorum auctoritate, traditionibus et patrum scriptis

Прокопович (издание 1782)	Конисский	Максимович	Миславский
tionibus et patrum scriptis in rebus theologicis sentiendum sit?	scriptis in rebus theologicis sentiendum est?	theologicis.	in rebus theologicis.
		Caput 18. De usu hujus totius doctrinae.	Caput XI. et ultimum. De usu praecedentis doctrinae.

Книга о Боге в отношении его сущности

Прокопович (издание 1782)	Конисский / Максимович	Миславский
Christianae orthodoxae theologiae pars I. De fide seu de credendis.	Christianae orthodoxae theologiae pars prima de fide seu de credendis.	Christianae orthodoxae theologiae pars prima. De fide seu de credendis.
Liber primus. De Deo ad intra quantum ad essentiam, existentiam et attributa.	Liber primus. De Deo ad intra quantum ad essentiam, existentiam et attributa.	Liber primus. De Deo ad intra, quantum ad essentiam, existentiam et attributa.
Caput I. De definitione seu descriptione Dei, ubi etiam veterum anomaeorum vesania et modernorum Jesuitatum audacia perstringitur.	Caput I. De definitione seu descriptione Dei, ubi etiam veterum anomaeorum vesania et modernorum Jesuitatum audacia perstringitur.	Caput I. De definitione seu descriptione Dei, ubi etiam veterum anomaeorum vesania et modernorum Jesuitarum audacia perstringitur.
Caput II. De dei nominibus.	Caput II. De Dei nominibus.	Caput II. De Dei nominibus.
Caput III. De existentia Dei contra atheos.	Caput III. De existentia Dei, ut ex sacris litteris demonstrabili.	Caput III. De existentia Dei ut ex sacris litteris demonstrabili.
Caput IV. De unitate Dei adversus ethnicos.	Caput IV. De unitate Dei adversus ethnicos.	Caput IV. De unitate Dei adversus ethnicos.
Caput V. Refelluntur obiectiones ethnicorum eorumque aliquot Dii Deaeque ridiculae producuntur in spectaculum.		

Прокопович (издание 1782)	Конисский / Максимович	Миславский
Caput VI. De simplicitate Dei contra anthropomorphitas et quosdam alios.	Caput V. De simplicitate Dei adversus anthropomorphitas et quosdam alios.	Caput V. De simplicitate Dei adversus anthropomorphitas et quosdam alios.
Caput VII. Exploduntur nugae anthropomorphistarum et aliorum.		
Caput VIII. De attributis Dei in genere.	Caput VI. De attributibus Dei in genere	Caput VI. De attributibus Dei in genere
Caput IX. De perfectione Dei.	Caput VII. De perfectione Dei.	Caput VII. De perfectione Dei.
Caput X. De infinitudine et aeternitate Dei.	Caput VIII. De infinitudine et aeternitate Dei.	Caput VIII. De infinitudine et aeternitate Dei.
Caput XI. De immensitate Dei.	Caput IX. De immensitate Dei.	Caput IX. De immensitate Dei.
Caput XII. De immutabilitate Dei.	Caput X. De immutabilitate Dei.	Caput X. De immutabilitate Dei.
Caput XIII. De sapientia Dei.	Caput XI. De sapientia Dei.	Caput XI. De sapientia Dei.
Caput XIV. De omnipotentia Dei.	Caput XII. De omnipotentia Dei.	Caput XII. De omnipotentia Dei.
Caput XV. De voluntate Dei.	Caput XIII. De voluntate Dei.	Caput XIII. De voluntate Dei.
Caput XVI. De bonitate Dei.	Caput XIV. De bonitate Dei.	Caput XIV. De bonitate Dei.
Caput XVII. De vita et immortalitate Dei.	Caput XV. De vita et immortalitate Dei.	Caput XV. De vita et immortalitate Dei.
Caput XVIII. De beatitudine Dei.	Caput XVI. De Dei beatitudine.	Caput XVI. De Dei beatitudine.
Caput XIX. De negatiuis Dei attributis.	Caput XVII. De negatiuis Dei attributis.	Caput XVII. De negatiuis Dei attributis.
		Caput XVIII. De usu praecedentis doctrinae.

О Боге в отношении его лиц.

Прокопович (издание 1782)	Конисский / Максимович
Liber secundus. De augustissimo mysterio sanctae {sanctissimae 1782} et individuae Trinitatis.	Liber II. De Deo ad intra, quantum ad personas et processiones earum.

Прокопович (издание 1782)	Конисский / Максимович
Caput I. Unitas Dei amplius demonstratur ex scriptura.	Caput I, in quo unitas Dei amplius quam ante demonstratur ex s. scriptura.
Caput II. Ostenditur pluralitas personarum et earum distinctio in Trinitate.	Caput II. Ostenditur pluralitas personarum et earum distinctio in deitate.
Caput III. Soluuntur tria advesariorum argumenta contra distinctionem personarum.	Caput III. Soluuntur advesariorum argumenta contra distinctionem personarum.
Caput IV. Alia tria argumenta Socinianorum diluuntur.	
Caput V. Solvuntur reliqua argumenta.	
Caput VI. Fit aditus ad demonstrationem divinitatis personarum ac praecipue Filii et Spiritus s., ubi simul explicantur voces οὐσία essentia ὁμοούσιος consubstantialis ὑπόστασις persona, quibus utimur in explicando Trinitatis mysterio et historia Arianismi atque Macedonianismi succincte exponitur.	Caput IV. Explicantur quaedam voces, quibus utimur in exponendo Trinitatis mysterio et singulariter ostenditur illa tria in Deo, quae distincta inter se esse supra demonstravimus, esse personas.
Caput VII. De divinitate Filii Dei et primo proferuntur scripturae testimonia, quae in Veteri testamento loquuntur de vero et uno Deo Israel, in Novo testamento autem exponuntur de Christo.	Caput V. De divinitate Filii Dei et primo proferuntur testimonia, quae in Veteri testamento loquuntur de vero et uno Deo Israel, in Novo autem testamento exponuntur de Christo.
Caput VIII. Singularia argumenta ex Veteri testamento de divinitate Filii Dei.	Caput VI. Singularia argumenta ex Veteri testamento de divinitate Filii Dei.
Caput IX. Singularia argumenta ex Novo testamento de divinitate Filii Dei.	Caput VII. Singularia argumenta ex Novo testamento de divinitate Filii.
Caput X. Singularia argumenta ex divinis nominibus de divinitate Filii Dei.	Caput VIII. Singularia argumenta ex divinis nominibus de divinitate Filii Dei.
Caput XI. Singularia argumenta ex attributis Dei.	Caput IX. Singularia argumenta ex attributis Dei.
Caput XII. Singularia argumenta de divinitate Filii Dei ex operibus soli Deo propriis.	Caput X. Singularia argumenta de divinitate Filii Dei ex operibus soli Deo propriis.
Caput XIII. Singularia argumenta ex	Caput XI. Singularia argumenta ex

Прокопович (издание 1782)	Конисский / Максимович
invocatione, cultu et adoratione Filio Dei debita, qualis debetur soli Deo.	invocatione, cultu et adoratione Filio Dei debita, qualis debetur soli Deo.
Caput XIV. Sibyllarum patrumque testimonia aliaque huc facientia argumenta.	Caput XII. Sibyllarum patrumque testimonia aliaque huc facientia afferuntur.
Caput XV. De divinitate Spiritus s. similia ut de Filio argumenta exponuntur.	Caput XIII. De divinitate Spiritus s. similia ut de Filio Dei argumenta exponuntur.
Caput XVI. Solvuntur argumenta haereticorum oblique pugnancia contra divinitatem Filii Dei.	Caput XIV. Solvuntur argumenta haereticorum oblique pugnancia contra divinitatem Filii Dei.
Caput XVII. Refelluntur objectiones haereticorum recta divinitatem Filii Dei impetentes.	Caput XV. Refelluntur objectiones haereticorum recta divinitatem Filii Dei impetentes.
Caput XVIII. Solvuntur objectiones haereticorum intentatae contra divinitatem Spiritus s.	Caput XVI. Solvuntur objectiones haereticorum intentatae contra divinitatem Spiritus s.
Caput XIX. Usus doctrinae orthodoxae de sancta {sanctissima 1782} Trinitate.	
Liber tertius. De relationibus, notionibus, processionibus divinarum personarum, sed potissimum de processione spiritus sancti a solo patre, quae est nobis controversia cum Latinis.	
Praefatio, in qua de ortu et profectu huius controversiae totiusque ob ipsum magni ac diuturni dissidii variis casibus et multiplici malorum facie continuata ad nostram usque aetatem exponitur historia {Historia controversiae de processione Spiritus s. 1782}.	
Caput I. De vocibus processionis et missionis, ut in hoc mysterio usurpantur et statuitur status quaestionis.	Caput XVII. Inchoat doctrinam de processionibus divinarum personarum sed potissimum de processione Spiritus s. a solo Patre, quae est nobis controversia praecipua cum Latinis, ubi primum de vocibus processionis et missionis, ut in hoc mysterio usurpantur, et statuitur status quaestionis.
Caput II. Quid de processione Spiritus s. ex scriptura certi habere pos-	Caput XVIII. Quid de processione Spiritus s. ex Scriptura certi habere



Прокопович (издание 1782)	Конисский / Максимович
sumus? Locus Joannis 15. 26 explicatur variaequae Latinorum exceptiones ventilantur.	possumus? Locus Joannis 15. (Spiritus veritatis, qui a Patre procedit) explicatur variaequae Latinorum exceptiones ventilantur.
Caput III. Testimonia selecta patrum Orientalium pro dogmate nostro.	Caput XIX. Testimonia selecta patrum Orientalium pro dogmate nostro.
Caput IV. Testimonia selecta patrum occidentalium pro dogmate nostro.	Caput XX. Testimonia selecta patrum occidentalium pro nostro dogmate.
Caput V. Ex principiis Theologicis dogma nostrum confirmatur.	Caput XXI. Ex principiis Theologicis dogma nostrum confirmatur.
Caput VI. Satisfit obiectioni Latinorum, et ostenditur Spiritum Sanctum mitti a Filio, non esse argumentum processionis eiusdem a Filio.	Caput XXII. Satisfit obiectioni <b>Imae</b> Latinorum et ostenditur Spiritum Sanctum mitti a Filio non esse argumentum processionis eiusdem a Filio.
Caput VII. Satis fit alteri Latinorum obiectioni, et ostenditur, insufflasse Christum ac dixisse: accipite Spiritum S. non esse argumentum Processionis Spiritus sancti a Filio.	Caput XXIII. Satis fit alteri Latinorum obiectioni et ostenditur insufflasse Christum ac dixisse: accipite Spiritum S. non esse argumentum processionis Spiritus sancti a Filio.
Caput VIII. Respondetur ad tertiam Latinorum obiectionem, et ostenditur, Filium omnia, quae Patris sunt, habere, non esse argumentum processionis Spiritus S. a Filio.	Caput XXIV. Respondetur ad tertiam Latinorum obiectionem et ostenditur Filium omnia, quae Patris sunt, habere non esse argumentum processionis Spiritus s. a Filio.
Caput IX. Diluitur quarta Latinorum obiectione, et ex eo quod Spiritus S. dicitur Christi Spiritus, non esse argumentum processionis eius a Filio, ostenditur.	Caput XXV. Diluitur quarta Latinorum obiectione et ex eo, quod Spiritus s. dicitur Christi Spiritus, non esse argumentum processionis ejus a Filio, ostenditur.
Caput X. Quinta Latinorum obiectione dissolvitur: neque esse argumentum processionis Spiritus S. a Filio, ex eo, quod Christus dixerit de illo: de meo accipiet, ostenditur.	Caput XXVI. Quinta Latinorum obiectione dissolvitur: neque esse argumentum processionis Spiritus S. a Filio ex eo, quod Christus dixerit de illo: de meo accipiet.
Caput XI. Ad obiectionem Latinorum sextam respondetur, et quidnam sibi velit dictum illud Christi de Spiritu Sancto: non a semet ipso loquetur, sed quaecunque audiet etc. et docetur ex dicto isto non sequi Spiritum Sanctum procedere a Filio.	Caput XXVII. Ad obiectionem Latinorum sextam respondetur et quidnam sibi velit dictum illud Christi de Spiritu Sancto (non a semet ipso loquetur, sed quaecunque audiet etc.) et docetur ex dicto isto non sequi Spiritum Sanctum procedere a Filio.
Caput XII. Tria alia ex Sacris litteris miserum in modum a Latinis torta	Caput XXVIII. Tria alia ex Sacris litteris miserum in modum a Latinis torta

Прокопович (издание 1782)	Конисский / Максимович
argumenta exploduntur.	argumenta exploduntur.
Caput XIII. Praemittitur generalis consideratio ad patrum praesertim Occidentalium dicta, quae Latini pro suo dogmate citant.	Caput XXIX. Praemittitur generalis consideratio ad patrum praesertim Occidentalium dicta, quae Latini pro suo dogmate citant.
Caput XIV. Recensentur loca patrum Orientalium, quae Latini vel Graeci latinizantes corruperunt.	Caput XXX. Recensentur loca patrum Orientalium, quae Latini vel Graeci latinizantes corruperunt.
Caput XV. Recensentur loca Occidentalium patrum a Latinis corrupta.	Caput XXXI. Recensentur loca Occidentalium patrum a Latinis corrupta.
Caput XVI. Obiter disseritur, quid Latini de Graecorum more corrumperendi libros ganniant et aliis insuper corruptelis libido ipsorum falsario compungitur.	
Caput XVII. Singulares ad objecta quaedam ex patribus Orientalibus dicta responsiones.	Caput XXXII. Singulares ad objecta quaedam ex patribus Orientalibus dicta responsiones.
Caput XVIII. Conjecturae et subtilitates quaedam Latinorum excutiuntur.	Caput XXXIII. Conjecturae et subtilitates quaedam Latinorum excutiuntur.
Caput XIX. Singularis quaestio, utrum per sanctionem Ephesinae synodi oecumenicae tertiae liceat s. symbolo addere quidquam saltem quod verissimum esse constet et ostenditur negative atque adeo Latinos vocem illam Filioque, quantumvis vera esset, symbolo inserere nequaquam debuisse.	Caput XXXIV. Singularis quaestio, utrum per sanctionem Ephesinae synodi oecumenicae tertiae liceat s. symbolo addere quidquam saltem quod verissimum esse constet et ostenditur negative atque adeo Latinos vocem illam Filioque, quantumvis vera esset, symbolo inserere nequaquam debuisse.
Caput XX. De relationibus, notionibus et processibus divinarum personarum.	Caput XXXV. De relationibus, notionibus et processibus divinarum personarum.
	Caput XXXVI. Usus doctrinae orthodoxae de ss. Trinitate.

О творении и неповрежденном человеке

Прокопович (издание 1782)	Конисский / Максимович
Liber quartus. De creatione et providentia communi.	Liber III. De Deo ad extra et quidem de creatione physica et providentia com-

Прокопович (издание 1782)	Конисский / Максимович
	muni item de statu hominis integri.
Caput I. Creationis nomen ab ambiguitate asseritur ejusdemque proponitur definitio et divisio et fuisse eam idque in tempore evincitur.	Caput I. Creationis nomen ab ambiguitate asseritur, ejusdemque proponitur definitio et divisio et fuisse eam idque in tempore evincitur.
Caput II. Creationis principium, id est causa creationis efficiens et finalis.	Caput II. Creationis principium, id est causa creatorum efficiens et finalis.
Caput III. Creationis seu potius creatorum causa materialis et formalis.	Caput III. Creationis seu potius creatorum causa materialis et formalis.
Caput IV. Creationis objectum, qui est creatoris effectus, ejusque divisio.	Caput IV. Creationis objectum, qui est creatoris effectus, ejusque divisio.
Caput V. Creationis adjuncta modus tempus locus ordo.	Caput V. Creationis adjuncta: modus tempus locus ordo.
Caput VI. Singularis effectuum consideratio ac primum de prima eorum classe scilicet de visibilibus, ubi potissimum de formatione hominis viri et feminae.	Caput VI. De prima classe effectuum, id est de invisibilibus, scilicet de spiritibus seu angelis bonis et malis.
Caput VII. De altera classe effectuum id est de invisibilibus scilicet de spiritibus seu angelis bonis et malis.	§ I. De angelis in genere.
I. De angelis in genere.	§ II. De angelis bonis.
II. De angelis bonis.	§ III. De malis angelis.
III. De malis angelis.	Caput VII. De secunda classe effectuum scilicet de visibilibus.
	§ I quaestiones continet 7 de rebus homini subjectis.
Caput VIII. Varius usus doctrinae de creatione.	§ II. Tres de homine quaestiones proponuntur et solvuntur.
Caput IX. Providentiae nomen et definitio.	Caput VIII. Status felicissimus hominis integri simpliciter et historice describitur.
Caput X. Esse providentiam communem contra atheos Epicureos aliosque fortunae assertores demonstratur.	Caput IX. Felicitatis internae prima pars hoc est quantum ad animam ostenditur, ubi et de imagine Dei.
Caput XI. Principium, finis et objectum providentiae.	Caput X. Felicitatis internae pars altera hoc est quantum ad corpus demonstratur.
Caput XII. Forma seu modus providentiae Dei variis aphorismis explicatur.	Appendix.
Caput XIII. Singularis quaestio de	Caput XI. Describitur et probatur ex-

Прокопович (издание 1782)	Конисский / Максимович
modo providentiae in actionibus humanis liberis, an scilicet Deus illis per suam providentiam inferat necessitatem ineluctabilem?	terna hominis integri felicitas, loci scilicet, temporis, alimentorum, ubi de paradiso, de vere perpetuo, de arbore vitae, deque natura terrae.
Caput XIV. Quaestio alia de modo providentiae in definiendo vitae humanae termino, videlicet utrum Deus ita terminum illum decreto absoluto determinaverit, ut hac hora et non alia, hoc mortis genere, quo homo moritur et non alio mori illum simpliciter et necessario oporteat?	Caput XII. De dominio hominis in omnes bestias.
Caput XV. Contemplationis de providentia Dei {divina providentia 1782} usus varius.	Caput XIII. De arbore scientiae boni et mali: num vere et proprie arbor fuerit et quamobrem ita dicta sit.
	Caput XIV. De cherubim. Quid sit ille custodiens in horto?
Ad sequentium tractatum materiam {ad ... materiam <i>om.</i> 1792} praefatio, ubi breviter exponitur status atque ratio status hominis lapsi et reparati, in his enim versatur singularis providentia, et ad momenta atque ordinem historicae expositionis formatur methodus tractandorum simulque librorum sequentium series oculis subiicitur.	
Liber 1 <sup>us</sup> alias 4 <sup>us</sup> . {Tomus sextus. Liber quintus. 1782} De statu hominis integri.	Caput XV. Providentiae nomen et definitio.
Caput I. Status felicissimus hominis integri simpliciter et historice describitur.	Caput XVI. Esse providentiam communem contra atheos, Epicureos aliosque fortunae assertores demonstratur.
Caput II. Felicitatis internae prima pars hoc est quantum ad animam ostenditur, ubi et de imagine Dei.	Caput XVII. Principium, finis et objectum providentiae.
Caput III. Felicitatis internae pars altera, hoc est quantum ad corpus demonstratur.	Caput XVIII. Forma seu modus providentiae variis aphorismis explicatur.
Appendix	Caput XIX. Singularis quaestio de modo providentiae in actionibus humanis liberis, an scilicet Deus illis per

Прокопович (издание 1782)	Конисский / Максимович
	suam providentiam inferat necessitatem ineluctabilem?
Caput IV. Describifur et probatur externa hominis integri felicitas, loci scilicet, temporis, alimentorum, ubi de paradiso, de vere perpetuo, de arbore vitae, deque natura terrae.	Caput XX. Quaestio alia de modo providentiae in definiendo vitae humanae termino, videlicet utrum Deus ita terminum illum decreto absoluto determinaverit, ut hac hora et non alia, hoc mortis genere, quo homo moritur, et non alio mori illum simpliciter et necessario oporteat?
Caput V. De dominio hominis in omnes bestias.	Caput XXI. Varius usus doctrinae de creatione.
Caput VI. De arbore scientiae boni et mali: num vere et proprie arbor fuerit et quamobrem ita dicta sit.	Caput XXII. Doctrinae de statu hominis integri usus.
Caput VII. Quid sit cherubim custodiens hortum?	Caput XXIII. Contemplationis de divina providentia usus varius.
Caput VIII. Doctrinae praecedentis usus.	

Книга о состоянии испорченного человека

Прокопович / издание 1782	Конисский / Максимович
Liber 2 <sup>us</sup> alias 5 <sup>us</sup> . {Tomus septimus. Liber sextus. 1782} De statu hominis corrupti.	Liber IV. De statu hominis corrupti.
Caput I. De iis, quae Adamo et nobis sunt communia, ac primum de peccati in genere definitione et diuisione.	Caput I. De iis, quae Adamo et nobis sunt communia, ac primum de peccati in genere definitione divisioneque.
Appendix.	Appendix.
Caput II. De singulari consideratione mortalis et venialis peccati, in quonam scilicet eorum, qua talia sunt, ratio consistat?	Caput II. Singularis consideratio mortalis et venialis peccati, in quonam scilicet eorum, qua talia sunt, ratio consistat.
Caput III. De fructibus peccati ac primum de prima et secunda, corporea item et spirituali morte.	Caput III. De fructibus peccati ac primum de prima et secunda, corporea item et spirituali morte.
Caput IV. De corruptione hominis generatim, scilicet an totus, quantus quantus est, homo per peccatum corruptus sit, ubi pernecessaria consid-	Caput IV. De corruptione hominis generatim, scilicet an totus, quantus quantus est, homo per peccatum corruptus sit, ubi pernecessaria consideratio fit de

Прокопович / издание 1782	Конисский / Максимович
eratio fit de illis scripturae distinctionibus mens <b>seu spiritus et</b> caro, homo spiritualis et carnalis, animalis et spiritualis, interior et exterior, <b>vetus et novus.</b>	illis Scripturae distinctionibus mens, caro, homo spiritualis et carnalis, animalis et spiritualis, interior et exterior.
Caput V. De corruptione mentis.	Caput V. De corruptione mentis.
Caput VI. De corruptione voluntatis.	Caput VI. De corruptione voluntatis.
Caput VII. De arbirtio: liberumne sit, <b>an servum</b> in homine mere corrupto et in quo liberum, in quo servum.	Caput VII. De arbirtio: liberumne sit in homine mere corrupto et in quo liberum, in quo vero servum.
Caput VIII. De iis, quae circa solos protoplastos observari digna sunt ac primum de impostoris serpentis hypostasi, technis et poena ipsi inflictata.	Caput VIII. De iis, quae circa solos protoplastos observari digna sunt ac primum de impostoris serpentis hypostasi, technis et poena ipsi inflictata.
Caput IX. Quaesita quaedam circa protoplastos seductos proponuntur et exponuntur.	Caput IX. Quaesita quaedam circa protoplastos seductos proponuntur et exponuntur.
Caput X. De iis, quae speciatim ad nos spectant ac primum utrum nos Adami labe infecti simus, hoc est: an detur peccatum primigenium seu ut vulgo vocant originale.	Caput X. De iis, quae speciatim ad nos spectant ac primum, utrum nos Adami labe infecti simus, hoc est: an detur peccatum primigenium seu ut vulgo vocant originale.
Caput XI. In quo consistat originalis peccati ratio, in solone reatu Adami nobis imputato, an etiam in aliquo vitio physico?	Caput XI. In quo consistat originalis peccati ratio, in solone reatu Adami nobis imputato, an etiam in aliquo vitio physico?
Caput XII. An etiam ipse fomes sive labes primigenia sit per se peccatum Deique iram mereatur?	Caput XII. An etiam ipse fomes sive labes primigenia sit per se peccatum Deique iram mereatur?
Caput XIII. An sit inter homines quispiam praeter Christum ab originali peccato immunis?	Caput XIII. An sit inter homines quispiam praeter Christum ab originali peccato immunis?
Caput XIV. De usu praecedentis doctrinae.	Caput XIV. De usu praecedentis doctrinae.

Книга о благодати

Издание 1782/Конисский/Максимович/Миславский
Liber V. {Tomus octavus. Liber septimus. 1782} De gratia Dei universali erga genus humanum.
Caput I. De origine vocis gratiae, varia ejus significatione, item de definitione ac

synonymis ejusdem.

Caput II. De causis gratiae subjectiva et finali, item de partitione ejus.

Caput III. De objecto gratiae divinae, quod illa respicit universalissime.

Caput IV. Diluuntur objectiones contra universalitatem gratiae.

Caput V. De foedere gratiae ejusque constitutivis.

Caput VI. De foederis gratiae fundamento ejusque proprietate.

Caput VII. De doctrinae praecedentis usu.

### Книга о воплощении

Издание 1782	Конисский	Миславский
Liber nonus. De incarnatione Filii Dei, incarnati vita et duplici statu exinanitionis et exaltationis, deque Christi officiis.	Liber VI. De incarnatione Christi, ubi de persona ejus et naturis, statu duplici et officio triplici.	Liber VI. De incarnatione Christi, ubi de persona ejus et naturis, statu duplici et officio triplici.
Caput I. De nominibus incarnati.	Caput I. De nominibus incarnati.	Caput I. De nominibus incarnati.
Caput II. <b>De adventu messiae promissi, qui est Jesus Nazarenus.</b>	Caput II. <b>Demonstratur messiam promissum jam venisse eumque esse Jesum Nazarenum.</b>	Caput II. Demonstratur messiam promissum jam venisse eumque esse Jesum Nazarenum.
Caput III. De natura Christi divina.	Caput III. De natura Christi divina.	Caput III. De natura Christi divina.
Caput IV. De natura Christi humana.	Caput IV. De natura Christi humana.	Caput IV. De natura Christi humana.
Caput V. De unione in Christo personali seu hypostatica.	Caput V. De unione in Christo personali seu hypostatica.	Caput V. De unione in Christo personali seu hypostatica.
Caput VI. De causa incarnationis efficiente.	Caput VI. De causa incarnationis efficiente.	Caput VI. De causa incarnationis efficiente.
Caput VII. De causa incarnationis finali.	Caput VII. De causa incarnationis finali.	Caput VII. De causa incarnationis finali.
Caput VIII. De communicatione in Christo naturarum et procedentibus inde propositionibus personalibus.	Caput VIII. De communicatione in Christo naturarum et procedentibus inde propositionibus personalibus.	Caput VIII. De communicatione in Christo naturarum et procedentibus inde propositionibus personalibus.
Caput IX. De communicatione idiomatum in	Caput IX. De communicatione idiomatum in	Caput IX. De communicatione idiomatum in

Издание 1782	Конисский	Миславский
Christo.	Christo.	Christo.
Caput X. De statu duplici et in primis de statu exinanitionis.	Caput X. De statu duplici et in primis de statu exinanitionis.	Caput X. De statu duplici et in primis de statu exinanitionis.
Caput XI. De triplici officio Christi.		Caput XI. De triplici officio Christi.
Caput XII. De usu totius praecedentis doctrinae.		Caput XII. De usu totius praecedentis doctrinae.

Книги о законе, предопределении, возрождении

Издание 1782	Миславский
Liber undecimus. De lege et euangelio.	Liber VII. De lege, euangelio et vocatione.
Caput I. De lege in communi, ubi de voce legis, re seu definitione et divisione.	Caput I. De lege in communi, ubi de voce legis, re seu definitione et divisione.
Caput II. De euangelio, ubi etiam de novo et vetere testamento eorumque convenientia et differentia.	Caput II. De euangelio, ubi etiam de novo et vetere testamento eorumque convenientia et differentia.
	Caput III. De vocatione.
Caput III. De usu praecedentis doctrinae.	Caput IV. De usu legis, euangelii et vocationis.
Liber octavus. De praedestinatione in Christo eique contraria reprobatione.	Liber VIII. De praedestinatione et reprobatione.
Caput I. De praedestinatione in Christo.	Caput I. De praedestinatione.
Caput II. De reprobatione.	Caput II. De reprobatione.
Caput III. De regulis quibusdam circa hoc fidei dogma observandis.	
Caput IV. De usu praecedentis doctrinae.	Caput III. De usu praecedentis doctrinae.
Liber decimus. De justificatione peccatoris una cum antecedentibus et consequentibus suis: vocatione, regeneratione, renovatione.	Liber IX. De regeneratione, conversione, justificatione, unione fidelium mystica cum Deo et renovatione.
Caput I. De vocatione.	Caput I. De regeneratione.
Caput II. De regeneratione.	Caput II. De conversione.
Caput III. De justificatione.	Caput III. De justificatione.



	Caput IV. De unione fidelium mystica cum Deo.
Caput IV. De renovatione sive sanctificatione.	Caput V. De renovatione.
Caput V. De usu praecedentis doctrinae.	Caput VI. De usu praecedentis doctrinae.

#### Книга о таинствах

Издание 1782 / Миславский
<p>Liber X {duodecimus 1782}. De sacramentis veteris et novi testamenti.</p> <p>Caput I. De sacramentis in genere.</p> <p>Caput II. De sacramentis veteris testamenti.</p> <p>Caput III. De sacramentis novi testamenti.</p> <p>Caput IV. De baptismo.</p> <p>Caput V. De unguento chrismatis sive confirmatione.</p> <p>Caput VI. De eucharistia sive sacra coena.</p> <p>Caput VII. De poenitentia vel potius ἐξομολογήσει τῶν ἁμαρτημάτων confessione peccatorum conjuncta cum sacerdotali absolutione.</p> <p>Caput VIII. De sacerdotio vel potius de χειροτονία hoc est impositione manuum, quae in ordinatione ministrorum ecclesiae adhubetur.</p> <p>Caput IX. De matrimonio.</p> <p>Caput X. De extrema unctione vel potius εὐχέλαιω hoc est ritu unguendi consecrato oleo aegrotos.</p> <p>Caput XI. De usu praecedentis doctrinae.</p>

#### Книги о церкви, последних вещах и вторая часть богословия

Миславский
<p>Liber XI. De ecclesia quoad triplicem hierarchiam.</p> <p>Caput I. De ecclesiae nomine divisione et definitione.</p> <p>Caput II. De ecclesia synthetica.</p> <p>Caput III. De ecclesia repraesentativa.</p> <p>Caput IV. De triplici statu hierarchico.</p> <p>Caput V. De usu praecedentis doctrinae.</p> <p>Liber XII. De quatuor novissimis.</p> <p>Caput I. De morte.</p> <p>Caput II. De extremo judicio.</p> <p>Caput III. De vita aeterna.</p> <p>Caput IV. De poena sive morte aeterna.</p>

Caput V. De usu praecedentis doctrinae.

Pars II theologiae. De agendis.

Caput I. De natura, definitione et divisione agendorum.

Caput II. De causa materia forma et fine bonorum operum.

Caput III. Utrum bona opera sint necessaria ad consequendam vitam aeternam?

Caput IV. De usu praecedentis doctrinae.

---

В образовательной отечественной культуре XVIII века главенствовал сильный рациональный ментальный элемент – богословие. Он олицетворял собой присутствие европейской традиции – традиции сосуществования теологии в рамках университетов наряду с другими систематическими науками, традиции трактовки абсолюта как основы формирования систематических философских систем. Данный факт нашел свое отражение в богословских и философских курсах в Киево-Могилянском коллегиуме и Славяно-греко-латинской академии. В этом же веке в России сложилось сильное структурированное под западный образец университетское образование. Сегодня мы можем наблюдать как противоречия, так и связи двух образовательных систем, которые существуют уже на протяжении последних 300 лет.

Говоря о существующем разделении между светской и духовной системой образования в Российской империи, которое не было свойственно европейской традиции, обратимся в общих чертах к истории взаимосвязи отечественного светского и духовного образования. Данный вопрос особо актуален сегодня, когда речь идет об унификации образовательных стандартов для высших светских и духовных учебных заведений, что в свою очередь позволяет надеяться на то, что упомянутое разделение не является исторически непреодолимым<sup>1</sup>.

Рассмотрим вкратце взаимоотношение светского и духовного образования в России. Понятно, что в итоге нас интересует, прежде всего, высшее образование, в частности, преподавание философии в высших светских и духовных учебных заведениях. Однако не следует забывать, что высшее образование – это верхняя ступень образовательного процесса как такового. История высшего образования в России, во многом драматична и сравнительно коротка, она насчитывает всего триста двадцать лет на сегодняшний момент, в то время как Кон-

---

\* Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 06-03-0037а.

<sup>1</sup> Данный процесс не просто сложен сам по себе. Он вызывает протесты и непонимание, всевозможные перекосы в административной сфере и не только. Однако его инициирование является показательным историческим фактом для нашего общества.

стантинопольский университет был основан в V веке при императоре Феодосии II, наиболее ранние западноевропейские университеты в Италии, Франции, Англии существуют с XII–XIII веков, а восточно-европейские в Чехии и Польше – с конца XIV столетия.

Основание в Москве университета, академии, коллегіума или другого подобного заведения обсуждалось еще при Иване Грозном и Борисе Годунове, но события Смутного времени начала XVII века отодвинули осуществление проекта. С середины этого же столетия, особенно при государе Алексее Михайловиче, в российском обществе вновь начинает обсуждаться вопрос о необходимости основания высшего учебного заведения, тем более, что после воссоединения Украины с Россией на территории единого государства оказался Киево-Могилянський коллегіум, ставший позднее академией и бывший первым высшим учебным заведением на восточнославянских землях (хотя пальму первенства следует отдать Острожской академии, основанной в конце XVI века, но недолго просуществовавшей)<sup>1</sup>.

В XVII веке взаимовлияющие связи христианских культур расширились и укрепились на качественно новой основе, особенно после воссоединения Украины и части Белоруссии с Россией. Белорусский мыслитель Симеон Полоцкий, выпускник Киево-Могилянской и Виленской иезуитской академий<sup>2</sup>, глава партии латинистов, стал крупнейшим культурным деятелем новой формации в России второй половины XVII века. Он был горячим сторонником основания академии в Москве, составил «Привилей» для будущего учебного заведения<sup>3</sup>. Но основано оно было, как известно, уже при правительнице Софье в 1685 г. (иногда указывают на 1687 год) под закрепившимся позднее наименованием Славяно-греко-латинской академии. С этого момента и начинается собственно история высшего образования в России. Складываются две заметные тенденции в развитии первого высшего российского учебного заведения и в определенной степени в системе высшего российского учебного заведения как такового<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Громов М.Н. Светское и духовное в высшем образовании России // МГУ и МДА: 250 лет совместного служения России. М., 2006. С. 79-84.

<sup>2</sup> Интересной в этом плане является работа белорусского историка Т.Б. Блиновой «Иезуиты в Белоруссии». Гродно, 2002.

<sup>3</sup> См.: Симеон Полоцкий. Вирши. Минск. 1990; Робинсон А.Н. Симеон Полоцкий и русский литературный процесс // Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность. М., 1982. С. 8.

<sup>4</sup> Галкин А. Академия в Москве в XVII столетии. М., 1913. С.43-44.

*Первая*, которую можно условно назвать *мировоззренческой*, представляла собой нараставшую *латинизацию по католическому и протестантскому типу*. Если в допетровский период осуществлялась мягкая европеизация страны под украинско-белорусско-польским влиянием по адаптированному католическому образцу и при взаимодействии близких по языку, обычаям и менталитету славянских народов, то жесткая петровская вестернизация по протестантскому образцу и при активной роли «немцев», как называли в России европейцев неславянского происхождения, значительно усилила и интенсифицировала латинизацию как общества в целом, так и системы образования в частности.

*Вторая* тенденция, которую можно условно назвать *методической*, состояла в перенесении на русскую почву *схоластической манеры изучения, интерпретации и преподавания как светских, так и церковных наук*, что было давней традицией западного образования, воспитания и стиля мышления. Это хорошо вписывалось в сложившуюся на Западе *аристотелевско-томистскую* парадигму, но было нетипично и неорганично для отечественного самосознания, воспитанного в духе *святоотеческого* миропонимания и *христианизированной неоплатонической* традиции. Грубо говоря, возникла серьезная коллизия, связанная с различными богословскими и философскими установками, которые исторически в течение многих веков утверждались на православном Востоке (если под этим понимать Россию и близкие ей регионы) и латинском Западе. Указанное обстоятельство порождало методические и методологические расхождения, когда представители двух культурных миров не только говорили на разных языках, но и мыслили, и учили, и аргументировали по-разному<sup>1</sup>. Некоторые тенденции вышеизложенного в общих чертах можно наблюдать и сегодня.

Поначалу заметно деформировавшись под латинским влиянием, в дальнейшем благодаря активной позиции Михаила Ломоносова в светском образовании и митрополита Платона Левшина в церковном, российское образование стало постепенно переходить на русский язык в преподавательском процессе (что не исключало хорошего знания латинского, греческого, а в духовных заведениях дополнительно и древнееврейского языков). Заимствованные из переводной литературы, в том числе учебной, концепции и интерпретации заменялись более адекватными, почерпнутыми из отечественной традиции, что, в конечном счете, привело к созданию уважаемой во всем мире высшей российской школы, как светской, так и духовной, где сочетались европейский опыт и собственные ценности.

---

<sup>1</sup> См. об этом: *Панибратцев А.В.* Философия в Московской Славяно-греко-латинской академии (первая четверть XVIII века). М., 1997.

Весьма интересна и поучительна история возникновения и развития светского университетского образования. Здесь право первенства отстаивает Санкт-Петербургский университет, основанный при Академии наук, указ об учреждении которой подписал еще Петр I в 1724 г. Однако стать лидером высшего образования в России этому ранее учрежденному университету не пришлось, он не эволюционировал в сторону создания полноценной, эффективно действующей структуры, постепенно деградировал и был упразднен. Новый Санкт-Петербургский университет возник уже в 1819 г. на базе Педагогического института, созданного пятнадцатью годами ранее.

Не случайно Михаил Ломоносов, озабоченный состоянием университетского образования в России, предложил идею создания нового университета в Москве, а не реорганизацию старого в Петербурге, где были сильны прозападные традиции и правила столичная имперская бюрократия. Он прекрасно понимал, что будущий университет должен стать не только кузницей кадров, но и средоточием всего образования в России, не только отражением современных тенденций в обучении, но и выражением наиболее существенных интересов страны в гуманитарной и естественнонаучной сферах в перспективе стратегического ее развития<sup>1</sup>. Московский университет должен был выступить лидером высшего образования, образцом для создания других учебных заведений в стране, местом обмена знаниями и накопленного опыта, что впоследствии и произошло.

Основание университета в первопрестольном граде было несомненным достижением для всей России. Однако отметим и некоторые возникшие проблемы. Общеизвестно, что при учреждении университета в нем были образованы три факультета: философский, юридический и медицинский, первый как общеобразовательный для всех, за которым шла специализация по иным. Но в нем *не было* создано, вопреки старой европейской традиции, *богословского факультета*. В данном случае следует говорить о серьезном упущении, создавшем перекося не только в столичном университете, но и во всей системе высшего образования России. Был нарушен *фундаментальный европейский принцип всестороннего университетского образования* при сочетании светского и духовного его компонентов, который не прижился в России по социально-политическим причинам.

---

<sup>1</sup> Маслин М.А. Университетская и духовно-академическая философия в России // МГУ и МДА: 250 лет совместного служения России. М., 2006. С. 59-70.

В дальнейшем высшее светское и духовное образование было разьединено. Можно лишь благодарить профессоров философии духовных академий, заменивших светских преподавателей философских дисциплин в университетах в 50-х годах XIX века. Они не только «закрыли» образовавшуюся брешь в светском учебном процессе и сохранили академическое отношение к преподаванию оставшихся философских дисциплин, но и создали настоящую классическую его традицию, т.к. впервые были утверждены на министерском уровне унифицированные программы преподавания логики, психологии и истории философии на русском языке, соответствующие европейским стандартам<sup>1</sup>. О данном факте почему-то забывают рьяные сторонники критики философско-богословской мысли в России. Скорее, они по незнанию не вполне объективно оценивают сложившуюся ситуацию развития отечественного историко-философского процесса, поскольку игнорируют то обстоятельство, что *более двух третей* преподавателей философских дисциплин в системе светского высшего образования Российской империи получили профессиональное духовное образование.

Отметим, что духовное образование было *полным* и *стадиальным*. Его можно представить в виде следующей последовательности: начальное образование в церковно-приходской школе, если речь идет о сельской местности, гимназия, семинария, академия, преподавание и подготовка нескольких законченных научных работ, аналог современных аспирантуры и докторантуры. Оно было *элитарным* для тех, кто прошел его высший уровень, также можно говорить и о главных его компонентах, в нашем случае – это необходимая философская составляющая. И тот факт, что философию в образовании духовного сословия поддерживали архиереи (Филарет (Дроздов)<sup>2</sup>, Иннокентий (Борисов), епископ Иустин (Михайлов), Феофан (Говоров) и др.), среди них – академики Санкт-Петербургской академии наук (архиепископ Херсонский и Таврический Иннокентий, В.Н.Карпов, Ф.Ф.Сидонский), говорит о многом. Ученая среда в Российской империи первой половины XIX века объединяла лучших деятелей как из светской, так и из духовной среды.

---

<sup>1</sup> Более подробно см. об этом: *Куценко Н.А.* Духовно-академическая философия в России первой половины XIX века: киевская и петербургская школы (Новые материалы). М., 2005. С. 33-55.

<sup>2</sup> См. об этом: *Шохин В.К.* Святитель Филарет митрополит Московский и «Школа верующего разума» в русской философии // Вестник русского христианского движения № 175. 1997, № 1. С. 82-108.

В итоге выделим существование нескольких ведущих тенденций в рассматриваемый период и представим их в виде тезисов.

1. На протяжении XVIII века осуществилось окончательное разделение между светской и духовной системой образования в России. Несмотря на это, они продолжали осуществлять единую образовательную функцию. Данный факт специфичен для нашего общества.

2. Выученные по европейскому манеру выходцы из духовного сословия имели больше возможностей проявить себя в дальнейшем, поскольку в государственной системе существовала *средняя*, представленная многочисленными духовными училищами и семинариями, хорошо функционирующая система духовного образования.

3. Формирование русского языка науки происходило на протяжении XVIII века. Целесообразно и необходимо выделять в изучении данного процесса *первую* и *вторую* его половины. В современной литературе по данному вопросу исследуются в основном тексты богословских лекций на греческом и латыни. Мы изучаем именно русскоязычную рукописную и печатную литературу. Изначальное существование со времен распространения Кирилло-Мефодиевской миссии славяноязычных и русскоязычных богословско-философских переводных памятников в начале XVIII века при постепенном переходе всей европейской науки на традиционные языки сыграло важнейшую роль.

4. Отдельно необходимо выделять деятельность митрополита Платона (Левшина), М.В. Ломоносова, Н.Н. Поповского, Я.П. Козельского и др. преподавателей-просветителей как переводчиков философских и богословских европейских текстов на родной язык в середине – второй половине XVIII века.

5. При постепенном переходе преподавания на русский язык при существовании преподавания на латыни (в университетах и академиях) и на немецком, французском приглашенными профессорами произошло самоформирование русской гуманитарной лексики, основанной на предыдущей отечественной богословско-философской лексике. В данном процессе выходцы из духовной среды как самой образованной в империи были на высоте.

6. Разделение высшего светского и духовного образования было законодательно закреплено реформами духовного образования, а затем и светского, начавшимися в первой четверти XIX века. С этого времени и происходит некое соперничество уже существующих образовательных систем.

7. В духовно-академической среде окончательно сформировалось полемическое профессиональное богословие.



8. Изучение современной европейской философии в России в XIX веке происходило именно с позиции критико-полемиического восприятия. Например, преподаватели философии в академиях были знакомы с текстами Канта на трех языках. Был сформирован учебный академический курс «Философия религии», рассматривающий интерпретацию абсолюта как верховного существа в современной европейской философии (в основном в немецкой), читаемый в Киевской и Московской духовных академиях.

9. Отдельно следует отметить, что современные тенденции унификации образовательных дисциплин в России и возникающие при этом трудности вполне преодолимы. Необходимо понимать, что проблему 300-летнего раздельного сосуществования двух образовательных систем в поликонфессиональном государстве невозможно решить в одночасье.

---

Настоящая статья посвящена важнейшему моменту в истории духовного образования в России – реформе 1808-1814 гг., создавшей из разрозненных епархиальных школ единую систему и во многом определившей направление развития российского богословия. С одной стороны, эта реформа оценивалась положительно и ее современниками, и последующими поколениями деятелей духовного образования<sup>1</sup>. В историографии ее роль в истории российской духовной школы и богословской науки также ставится достаточно высоко<sup>2</sup>. С другой стороны, именно эта реформа закрепила разделение российского образования на две системы – светскую и духовную, а эта специфическая черта оценивалась и оценивается неоднозначно. Кроме того, реформа начала XIX в., решив многие проблемы XVIII в., выявила новые, более сложные: о месте духовной школы в жизни Церкви, о связи научного богословия с пастырской подготовкой, о месте и значении богословия в системе наук. Для понимания и изучения этих вопросов требуется обращение к источникам, а также учет особенностей развития россий-

---

<sup>1</sup> Письма духовных и светских лиц к митрополиту Московскому Филарету. СПб, 1900. С. 124; *Чистович И.А.* История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб, 1857; *Певницкий В.* О судьбах богословской науки в нашем отечестве // Труды Киевской духовной академии. 1869. № 11–12. С. 139–219; *Прилежаев Е. М.* Царствование Александра I в истории русской духовной школы. СПб, 1878; *Знаменский П. В.* Основные начала духовно-училищной реформы в царствование императора Александра I. Казань, 1878 и др.

<sup>2</sup> *Титов Ф. И., прот.* Преобразования духовных академий в России в XIX веке. Киев, 1906; *Титлинов Б. В.* Комитет духовных училищ 1807–1808 гг. и училищные уставы // Христианское чтение. 1908. № 3. С. 422–447; *Богословский М.* Реформа высшей духовной школы при Александре I и основание Московской Духовной Академии. Сергиев Посад, 1917; *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. Переизд. Вильнюс, 1991. С. 128–147; *Кирилл (Гундяев), архиеп.* Богословское образование в Петербурге – Петрограде – Ленинграде: традиция и поиск // Богословские труды. Юбилейный сборник, посв. 175-летию ПДА. М., 1986; *Смолич И. К.* История Русской Церкви: 1700–1917. Ч. 1. М., 1996. С. 418–426; *Вишленкова Е. А.* Духовная школа России первой четверти XIX века. Казань, 1998 и др.

ской духовной школы, исторического контекста и последствий проведенной реформы.

Изучение вопросов, связанных с проблематикой богословского образования, приобрело особую актуальность в наши дни, когда появилось значительное разнообразие форм богословской учебной и научной деятельности, в том числе, в структуре государственного образования. Поиск наиболее эффективных вариантов, желание сохранить лучшие традиции богословской школы и учесть наиболее успешные достижения современности побуждают к усердному осмыслению опыта наших предшественников.

К началу XIX в. Православная Российская Церковь имела сеть духовных школ, включавшую 4 академии, 35 семинарий и 76 низших училищ, с 29 000 учащихся<sup>1</sup>. Усилия церковной и государственной власти, епископата, ревнителей духовного образования привели к тому, что практически в каждой из 36 епархий, существовавших к 1808 г., были духовные школы, так или иначе решавшие задачу подготовки приходского духовенства. Эти школы и российское духовное образование в целом за XVIII в. достигли определенных успехов, но их деятельность была отягощена многими проблемами, требующими решения.

Прежде всего, серьезные проблемы были связаны с духовно-учебным процессом, что к началу XIX в. ощущалось особенно остро. Западные школьные традиции, введенные в русское духовное образование в XVII–XVIII вв., к началу XIX в. уже претерпели неоднократные изменения, но даже после всех обновлений и усовершенствований они не удовлетворяли современным образовательным запросам.

Духовное образование XVIII в. не решало удовлетворительно свою главную задачу — подготовку духовенства. Богословие составляло старший класс духовной школы, большинство учащихся не доходило до этого класса, выходя из риторского или философского, то есть, ставленники на священнические места не получали систематического богословского образования.

Богословие было профильным предметом духовной школы, но уровень его преподавания в большинстве духовных школ был невы-

---

<sup>1</sup> Российский государственный исторический архив (далее – РГИА). Ф. 802. Оп. 1. Д. 11434. Сведения приведены на 1808 г. — начало духовно-учебной реформы. Академии существовали в Киеве, Москве (статус академий с 1701 г.), Санкт-Петербурге и Казани (статус академий с 1797 г.), но они имели в своем составе все классы, начиная с младших.

сок. Некоторым школам, преимущественно в центральных епархиях, усилиями ревностных архиереев и талантливых преподавателей удавалось усилить богословский класс, но все попытки повысить уровень богословского просвещения в целом имели незначительные результаты. Рассудочные построения, диалектика и риторический схематизм – обязательные атрибуты средневековой школы, к концу XVIII в. уже не составляли основы учебного процесса, тем не менее, не позволяли сделать новые научные методы определяющими<sup>1</sup>. Приоритет философско-словесного направления сформировал в духовной школе особую систему мышления, которая имела, несомненно, свои преимущества, но к началу XIX в. не позволяла, с одной стороны, оперативно вводить научно-критические методы, с другой стороны, приближать образование к реальному церковному служению, предстоявшему выпускникам. Засилье формальных наук постарались преодолеть введением в учебные планы духовных школ наук «положительного знания» – истории, физики, географии. Отчасти это удалось, но привело к двум проблемам: не поставленные в органическую связь с богословием, эти предметы перегружали учебные планы, не получив в духовной школе серьезной постановки, они не могли давать основательных знаний<sup>2</sup>.

Латинский язык, сохраняемый в русских академиях и семинариях в качестве основного языка преподавания, открывал учащимся доступ к западному богословию и другим наукам, но разделял духовную ученость с церковным приходским служением. Это разделение не позволяло строить образование более целенаправленно, лишало духовную ученость живительной «подпитки» реальными церковными проблемами, задерживало формирование русского богословского понятийного аппарата, создание русской богословской литературы<sup>3</sup>. Духовно-

---

<sup>1</sup> См.: Макарий (Булгаков), иером. История Киевской Духовной Академии. СПб, 1843. С. 171; Смирнов С. К. История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855. С. 314–315; Его же. История Троицкой Лаврской семинарии. М., 1867. С. 326–335; Чистович И.А. История СПбДА. С. 76–77; Знаменский П. В. Духовные школы в России до реформы 1808 года. Казань, 1881. Переизд.: СПб. 2001. С. 733–739, 769–775.

<sup>2</sup> Науки «положительного знания» упоминались еще в Духовном регламенте, но реально были введены в учебные планы духовных школ в 1763–1765 гг., затем состав их был расширен в 1797–1798 гг. См.: ПСЗ. Т. XVI. № 11718, 12060; Там же. Т. XXV. № 18726. П. 2–6; Знаменский П. В. Духовные школы до реформы 1808 г. С. 447–450, 459–462, 766–769, 713–718.

<sup>3</sup> К началу XIX в. русский язык отчасти завоевал место в духовной школе: порусски шло преподавание части светских предметов; в латинские богослов-

учебный процесс был слабо оснащен учебными пособиями, отвечающими современному уровню. Так как большая часть богословских источников была недоступна для российских ученых, развитие самостоятельных научно-богословских исследований было практически невозможно.

В течение XVIII в. определилась сословная замкнутость духовных школ, имевшая два следствия: состав учащихся ограничивался «духовным юношеством», то есть, детьми священно- и церковнослужителей, а совершенствование общего образования в духовных школах приходилось осуществлять внутренними силами. Высшие классы духовных школ должны были готовить преподавателей по всем предметам, что при низком уровне преподавания этих наук в духовных школах было весьма сложно. Таким образом, приготовление учителей стало одной из важнейших проблем духовно-учебной жизни<sup>1</sup>.

Одной из специфических черт русского богословия было его особое положение в системе отечественной науки. Российская Академия наук и художеств, учрежденная в 1724–1725 гг., не имела богословского отделения, а первый стабильно действующий российский университет – Московский – не имел теологического факультета. Научное пространство было единым – Академия наук включала представителей богословия в свои ряды, но задача развития научного богословия возлагалась исключительно на духовные школы. Озабоченные подготовкой просвещенного духовенства и духовно-учебных кадров, эти школы не могли систематически заниматься научным развитием богословия.

---

ские тексты вставлялись цитаты из Священного Писания на славянском языке; появились богословские курсы на русском языке, применяемые, правда, преимущественно в катехизаторских целях. Но перевести преподавание высших наук (риторики, философии, богословия) на русский язык не представлялось возможным: 1) свободное владение латинским языком делает для выпускников духовных школ доступной латиноязычную «ученость» того времени; 2) нет «классических» книг на русском языке соответствующего уровня; 3) изучение латыни формирует систематическое мышление, содействует и российскому красноречию. См.: *Смирнов С. К.* История Троицкой Лаврской семинарии. С. 279–280, 310, 340–341; *Знаменский П. В.* Духовные школы до реформы 1808 г. С. 719–732.

<sup>1</sup> *Смирнов С. К.* История Московской славяно-греко-латинской академии. С. 261–269, 373–377; *Его же.* История Троицкой Лаврской семинарии. С. 450–458, 547–548; *Чистович И. А.* История СПбДА. С. 80–84; *Знаменский П. В.* Духовные школы до реформы 1808 г. С. 665–713.

Попытки высшей церковной и гражданской власти централизованно повысить уровень русского духовного образования и богословия – командировки духовных воспитанников в заграничные университеты, проекты включения богословия в университетскую систему или создание особого духовного университета – были не систематичны и не последовательны<sup>1</sup>. Попытка централизации духовно-учебной системы в 1797–1798 гг. (т.н. «академическая реформа») практически не была реализована, оставшись «бумажной» реформой<sup>2</sup>.

К началу XIX в. стало ясно, что существенные сдвиги в образовании духовенства и развитие русского богословия возможны лишь при условии централизации духовно-учебной системы, а для ее осуществления требовалась радикальная реформа. Высказывались и определенные опасения, связанные с централизацией — неизбежная универсализация, потеря местной специфики. Но если для подготовки духовенства и духовно-учебных кадров местная специфика была важна, то богословская наука явно не могла развиваться в тесной епархиальной сфере.

Эта радикальная реформа была проведена в эпоху Александра I. В ее разработке и проведении проявилась особенность положения российской духовной школы: с одной стороны, включение в общее учебно-научное пространство и необходимость соответствовать его принципам, с другой стороны, особые задачи, требующие некоторой свободы для их решения и возможности строить учебно-воспитательный процесс согласно предназначению выпускников. Научные принципы и методы богословия в эти годы не были предметом специального обсуждения и осмысления, но многими делателями духовной школы имелись в виду.

---

<sup>1</sup> Наиболее значимые из этих попыток: командировка в европейские университеты (Оксфорда, Лейдена, Геттингена) 14 представителей духовных школ в 1765 г., составление проектов духовных университетов и богословских факультетов в 1760–1770-х гг., попытка централизованного обеспечения духовных школ учебными пособиями в 1785–1788 гг. См.: ПСЗ. Т. XXII. № 16421, 16659, 16691; Там же. Т. XXIV. № 18273; Там же. Т. XXV. № 18726; *Смирнов С. К.* История Московской славяно-греко-латинской академии. С. 262–263, 313–315; *Чистович И.А.* История СПбДА. С. 62–68, 75–97; *Макарий (Булгаков), иером.* История Киевской Духовной Академии. С. 171; *Знаменский П. В.* Духовные школы до реформы 1808 г. С. 520–531; *Сухова Н. Ю.* Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века). М., 2006. С. 42–49.

<sup>2</sup> Указ 11 января 1798 г. См.: ПСЗ. Т. XXV. № 18726.

Общим направлением реформа 1808–1814 гг. соответствовала реформе светского образования, проведенной в 1802–1804 гг.: централизованная система, объединение школ в учебные округа, выделение в учебной системе последовательных и соподчиненных ступеней<sup>1</sup>. Начало духовно-учебной реформы было положено 29 ноября 1807 г. созданием *Комитета об усовершенствовании духовных училищ и обеспечении приходского духовенства* (далее *Комитет*)<sup>2</sup>. Эти две задачи нельзя было разделить: для того, чтобы выпускники духовной школы могли заниматься духовным просвещением, их необходимо было обеспечить материально. Созыву Комитета предшествовала двухлетняя работа по составлению начального проекта реформы. Она была проведена викарием епископом Санкт-Петербургской епархии Евгением (Болховитиновым)<sup>3</sup>. В Комитет вошли митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский Амвросий (Подобедов), архиепископ Калужский и Боровский Феофилакт (Русанов), императорский духовник протопресвитер Сергей Краснопевков, обер-священник военного духовенства Иоанн Державин, статс-секретарь М.М. Сперанский и обер-прокурор Святейшего Синода князь А. Н. Голицын. Перед Комитетом стояли три основные задачи: 1) рассмотрение проекта епископа Евгения; 2) расчет суммы, необходимой на его осуществление и на обеспечение жалованием приходского духовенства; 3) определение путей накопления этой суммы<sup>4</sup>. Плодом полугодичных занятий Комитета, со дня его основания до июня 1808 г., явились итоговые документы – доклад и «Начертание правил о образовании духовных училищ и о содержании духовенства при церквах», – в которых были сформулированы идеи, давшие основа-

---

<sup>1</sup> 8 сентября 1802 г. было учреждено Министерство народного просвещения; 24 января 1803 г. были утверждены Предварительные правила народного просвещения; 5 ноября 1804 г. был утвержден Устав университетов – первый комплексный законодательный акт в сфере высшего образования, представлявший университеты не только высшими учебными заведениями со своими задачами, но и центрами учебных округов (§ 163, 165, 169 Устава 1804 г.).

<sup>2</sup> В документах того времени называется *Комитетом о усовершенствовании духовных училищ* (РГИА. Ф. 802. Оп. 17. Д. 1. РГИА. Ф. 802. Оп. 17. Д. 1. Журналы Комитета о усовершенствовании Духовных Училищ 1807 и 1808 гг. Л. 1; далее название дела не указывается).

<sup>3</sup> Проект был составлен с учетом мнений архиереев «академических» городов; представлен в 1805 г. императору и Святейшему Синоду. См.: *Полетаев Н. И.* К истории духовно-учебной реформы 1808–1814 гг. // *Странник* 1889. № 9. С. 65–77.

<sup>4</sup> РГИА. Ф. 802. Оп. 17. Д. 1. Л. 1–2 об.

ние коренному преобразованию всей системы духовного образования в России<sup>1</sup>.

Анализ проблем духовного образования привел Комитет к установлению двух основных принципов реформы<sup>2</sup>: 1) организация духовных школ в единую систему, с особым высшим управлением, разделением на несколько соподчиненных ступеней, устремленных к главным центрам, и единообразием учебного строя; 2) соответствие всех предметов духовных школ задаче *богословского* учения – само богословие «во всех его отделениях»; древняя история, особенно священная и Церкви; лучшие образцы духовной словесности; языки древние, славянский и славяно-русский<sup>3</sup>. Было решено оставить в преобразованной системе 4 уже сложившиеся центра духовно-учебных округов – академии, 36 семинарий (епархиальных училищ), по 10 уездных и 30 приходских училищ в каждой епархии, как высшую норму. По размерам материального содержания епархии разделялись на три разряда, согласно дороговизне жизни<sup>4</sup>.

Комитет настаивал в своем проекте на автономности духовно-учебной системы: свое управление – Комиссия духовных училищ при Святейшем Синоде (далее: КДУ), общеобразовательная подготовка, система подготовки преподавателей. Приводились аргументы: особые задачи духовной школы, специфика самого «предмета занятий» и изу-

---

<sup>1</sup> Вопрос об авторстве основных идей реформы не решен. Проект, представленный в итоговом докладе М. М. Сперанского, значительно отличался от проекта епископа Евгения. Существует версия использования в докладе проекта, составленного в 1801–1802 гг. архиепископом Анастасием (Братановским). Некоторые идеи проекта Комитета в историографии сравнивались не только с проведенной в России в 1804 г. университетской реформой, но и с Наполеоновской образовательной реформой 1806 г., учредившей *Université de France*. См.: *Глубоковский Н. Н.* Начало организованной духовной школы // *Богословский вестник*. 1917. Т. I. № 6–7. С. 90; *Титлинов Б. В.* Духовная школа в России в XIX веке. Т. 1. Вильно, 1908. С. 31–32; *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 143.

<sup>2</sup> В записке, составленной епископом Евгением, в качестве основных были выделены проблемы: отсутствие единства, богословского принципа и систематичности в учебных программах духовных школ, связи семинарий с академиями, исключительное господство латинской словесности, ослабляющее знание греческого и латинского языков, недостаток средств. См.: *Поletaев Н. И.* К истории духовно-учебной реформы 1808–1814 гг. // *Странник*. 1889. № 8. С. 517–527.

<sup>3</sup> РГИА. Ф. 802. Оп. 17. Д. 1. Л. 54 об–55 об., 3–6 об., 7 об.

<sup>4</sup> Там же. Л. 14–14 об.



чаемых наук, «духовному званию нужных», требующих особого настроения и воспитания; необходимость давать льготное образование детям уже сложившегося духовного сословия<sup>1</sup>. Однако в планы Комитета вовсе не входило изолировать духовно-учебную систему и усиливать замкнутость духовного сословия: хотя в ведении низших духовных училищ состояли все дети священно- и церковнослужителей, и родители обязаны были дать им определенный уровень образования, у выпускников семинарий и академий была возможность уволиться в гражданскую службу. Речь шла лишь о возможности оперативно решать специальные духовно-учебные проблемы. В заседаниях Комитета особо было отмечено, что «когда все сие будет устроено к приведению в действие, тогда разрешать детям священно- и церковнослужителей *избирать и другие состояния*»<sup>2</sup>. Но таким образом, духовное образование, в отличие от профессионального гражданского образования, опирающегося на общеобразовательные школы Министерства народного просвещения, должно было по-прежнему заботиться самостоятельно о подготовке преподавателей по всем предметам. Некоторое обоснование этому было: преподаватели, сами получившие образование в духовной школе, могли более глубоко понять задачи и проблемы духовного образования и воплотить это понимание в своей деятельности. Кроме того, даже общее образование в духовных школах должно было вырабатывать в учащемся истинное понимание о взаимосвязи богословия с другими науками, а не его секуляризованный вариант, распространенный в части европейских университетов нового времени.

Одной из главных тем в обсуждениях Комитета была богословская наука. По составленному плану ее развитием должна была заниматься проектируемая высшая духовная школа – четыре духовные академии. Таким образом, духовное образование и богословская «ученость» должны были в академиях неразрывно соединиться<sup>3</sup>. Попытка соединения в одном учреждении научных исследований и подготовки научных кадров предпринималась еще в первой половине XVIII в., при учреждении Академии наук и художеств: в ее состав был включен университет. Тогда акцент был смещен в сторону науки, а академический университет действовал слабо и в 1760 г. был окончательно закрыт<sup>4</sup>. В

---

<sup>1</sup> РГИА. Ф. 802. Оп. 17. Д. 1. Л. 55–59.

<sup>2</sup> Там же. Л. 2.

<sup>3</sup> Там же. Л. 59 об.–60.

<sup>4</sup> Толстой Д.А. Академический Университет в XVIII в., по рукописным документам Архива Академии наук. СПб., 1885; Пекарский П. П. История Императорской академии наук в Петербурге. СПб., 1870. Т. 1.

случае духовных академий в начале XIX в. была надежда на более благоприятный результат: русское духовное юношество показало себя за XVIII в., как способное к обучению, и уже имелся определенный опыт. При этом административное устройство новых академий должно было представлять синтез идей университетского Устава 1804 г. и Устава Академии наук. Каждая из четырех духовных академий должна была стать академией духовных наук, с активно действующим учебным институтом для подготовки научных кадров и педагогического обеспечения средних профильных школ.

Реформа, официально закрепив соединение богословской науки с духовной школой и относительную самостоятельность последней, утвердила и особое положение российского богословия в общей системе наук. Это положение не отделяло богословов от общей научной среды, но вопрос о месте богословия в системе человеческого знания оставался открытым.

В 1809 г. членами КДУ М. М. Сперанским и архиепископом Феофилактом (Русановым) был составлен проект Устава духовных училищ всех ступеней. После отработки на практике проект планировали доработать и тогда уже утвердить окончательно. Недостаток средств, преподавательских и студенческих кадров для новых духовных школ определил постепенное проведение реформы. Начать решили лишь с одной академии и ее учебного округа – столичной. Первый курс преобразованной по новому Уставу Санкт-Петербургской духовной академии (СПбДА) учили общими усилиями пять лет, в 1814 г. проект Устава духовных училищ подвергся окончательной редакции и 30 августа был утвержден<sup>1</sup>. В этом же году по новому Уставу был преобразован Московский духовно-учебный округ, с академией, переведенной в Троице-Сергиеву Лавру. В 1817 г. был преобразован Киевский округ, Киевская же академия, сочтенная неготовой к новой деятельности, пребывала два года в семинарском статусе, а в 1819 г. получила статус академии. В 1818 г. новое устройство получили средние и низшие духовные школы Казанского округа, отданные в управление Московской академии. Окончательно реформа реализовалась лишь в 1842 г. преобразованием Казанской академии.

В целом реформа была проведена более или менее успешно – централизованная духовно-учебная система была построена. Можно было ожидать, что постепенно все ее ступени будут успешно выполнять воз-

---

<sup>1</sup> Устав Духовных Академий 1814 г. (далее: Устав 1814 г.). Введение. См.: ПСЗ. Т. XXXII. № 25673.

ложенные на них задачи. Отчасти это происходило, но возникавшие проблемы выявили некоторую «теоретичность» составленного Устава. В окончательном варианте Устава 1814 г. низшая духовно-учебная ступень – обучение в приходских и уездных училищах – составляла шесть лет; средняя – обучение в семинариях – также шесть, высшая – образование в академиях – четыре года.

Три старших класса дореформенной духовной школы, выделенные в особую ступень, дали новую семинарию – среднюю школу, сохранившую три двухлетних отделения дореформенной школы – риторика, философия, богословие. Для священного служения требовалось теперь получение семинарского образования, то есть, именно семинарии становились школой подготовки духовенства – духовной школой в прямом смысле слова. Реформированные духовные академии, по замыслам Комитета 1808 г., представляли собой совершенно новое учреждение, надстраиваемое над дореформенной школой, с особыми задачами. Комитет об усовершенствовании духовных училищ определил «троякий предмет установления духовных академий»: «1) образование духовного юношества к высшим должностям; 2) распространение и поощрение учености в духовенстве; 3) управление духовных училищ, Академии подчиненных»<sup>1</sup>. Подготовка учителей – одна из главных проблем духовных школ XVIII в. – не была упомянута особо, но Комитет указывал, что выпускники академий будут заполнять вакансии профессоров академий и семинарий<sup>2</sup>. Но не это являлось главной целью учреждения новых академий. Духовные академии должны были стать одновременно высшими школами духовенства, центрами *духовной* учености – а это понятие по Уставу 1814 г. шире, чем *богословская* ученость, – и центрами управления духовными школами округа. Идея реформы – сосредоточить все вопросы, связанные с духовным просвещением, в единых центрах – сделала из духовных академий учреждения с очень сложной структурой. Каждой задаче, поставленной перед академией, соответствовал свой руководящий орган: научному центру – Конференция, учебному институту – Внутреннее академиче-

---

<sup>1</sup> «Начертание правил» Комитета об усовершенствовании духовных училищ 1808 г. (ПСЗ. Т. XXX. № 23122). § 79; Эта же «троякая» цель указывалась в преамбуле к проекту Устава 1809 г. и его окончательной редакции 1814 г.

<sup>2</sup> РГИА. Ф. 802. Оп. 17. Д. 1. Л. 7 об. Подготовка к архиерейству была «почетной» задачей академий. См.: *Соллертинский С. А., прот.* Опыт исторической записки о состоянии Санкт-Петербургской Духовной Академии по случаю столетнего ее юбилея. 1809–1909. СПб, 1910. С. 5–6.

ское правление, центру духовно-учебного округа – Внешнее академическое правление. Задачи академий и их устройство, установленные Уставом 1814 г., официально сохранялись до новой реформы 1869 г.

Учебный институт, управляемый Внутренним правлением, был *при академии*, готовил для нее новые научные кадры и использовал для этого обучения наличные силы академии<sup>1</sup>. Академия в лице Конференции должна была проверять уровень образованности студентов института посредством экзаменов (испытаний), а в конце обучения констатировать уровень их образования, присуждая ту или иную ученую степень<sup>2</sup>.

Конференция замышлялась как особое ученое общество, возглавляемое епархиальным архиереем. Структура Конференции была скопирована со структуры действующих академий наук: в нее входили члены действительные, почетные и члены-корреспонденты<sup>3</sup>. Конференции должны были объединять все ученые силы округа и заботиться как о повышении образованности духовенства, так и вообще о распространении духовного просвещения<sup>4</sup>. Но средства к достижению этой

---

<sup>1</sup> Начертание правил. § 86: «Профессора определяются и увольняются по усмотрению *Академии...*» и пр. В представлении ректора СПбДА епископа Филарета (Дроздова) митрополиту Михаилу (Десницкому) о состоянии Академии в 1818 г.: «Об академическом *институте...*» (Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, изданное под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского: В 5 т. СПб, 1885–1888. Т. I. С. 365).

<sup>2</sup> Устав 1814 г. § 397. Возможность давать академическую степень магистра общеобязательных наук (§ 397, п. е) академии практически не использовали. Автору статьи известен единственный случай присвоения «двойного» магистерского титула: выпускник КДА 1827 г. Ф. С. Шимкевич был утвержден в степени «магистра богословия и словесных наук». См.: *Мальшевский И.* Историческая записка о состоянии Киевской Духовной Академии в истекшее пятидесятилетие // Труды Киевской духовной академии. 1869. № 11–12. С. 89.

<sup>3</sup> Устав 1814 г. § 280–308. Конференции старались найти членов-корреспондентов в среде заграничного духовенства, преимущественно из своих выпускников, которые были в курсе новостей европейской науки и могли помочь академиям приобретать иностранную научную литературу. См.: РГИА. Ф. 802. Оп. 7. Д. 21804, 21818. 1858 г.; *Соллертински й С. А., прот.* Указ соч. С. 60. прим. 48.

<sup>4</sup> Ср. с российскими университетами в условиях Устава 1804 г.: *Петров Ф.А.* Формирование системы университетского образования в России: В 4 т. М., 2002–2004. Т. 1. С. 298–299, 412.

цели были ограничены – проведение экзаменов в академиях, возведение в ученые степени и цензура духовной литературы, издаваемой в округе.

Конференции старались творчески использовать свои возможности, исполняя, с одной стороны «ученые» задания духовной власти, с другой стороны, составляя и реализуя собственные научные проекты: перевод и издание трудов святых отцов и древних церковных авторов, отработка богословского терминологического аппарата<sup>1</sup>. Особым направлением была деятельность академий по переводу Священного Писания на русский язык и связанные с этим переводом текстологические, филологические и библейско-богословские исследования<sup>2</sup>. Но систематических научных исследований Конференции организовать не смогли: во-первых, не было опыта, во-вторых, трудно было сформулировать реальные проблемы церковной жизни на языке научных задач.

Система научной аттестации, которая в «Начертании правил» была заявлена трехступенчатой (доктор, магистр, кандидат), в окончательном варианте Устава 1814 г. дополнилась степенью действительного студента. Степени магистра и кандидата присваивались студентам

---

<sup>1</sup> В 1821 г. при СПбДА, по предложению ректора архимандрита Григория (Постникова), начал издаваться журнал «Христианское чтение». В 1828 г. начались в МДА переводы с греческого; в 1830-е гг. Синод неоднократно возлагал на СПбДА и МДА поручения по переводу и пересмотру имеющихся переводов святоотеческих творений; в МДА с 1843 г. началось издание непрерывной серии «Творений святых отцов в русском переводе». См.: *Корсунский И.* К истории изучения греческого языка и его словесности в Московской Духовной Академии. Сергиев Посад, 1894; *Смирнов.* История МДА. С. 116–120; *Чистович И. А.* Санкт-Петербургская духовная академия за последние тридцать лет (1858–1888). СПбДА., 1889. С. 68–69; ОР РНБ. Ф. 574. Оп. 1. Д. 308. Л. 1–13; Там же. Д. 957. Л. 1–38.

<sup>2</sup> В 1816–1824 гг. перевод проводился в рамках Российского Библейского общества, в 1830–1840-х гг. — силами отдельных преподавателей и выпускников академий, в 1858–1876 гг. был совершен т.н. Синодальный перевод. См.: *Корсунский И. Н.* Труды Московской Духовной Академии по переводу Священного Писания и творений святых отцов на русский язык (1814–1881 гг.) // Прибавления к Творениям святых отцов в русском переводе. 1889. Т. XLIV. Ч. 1. С. 419–587; 1890. Т. XLV. Ч. 2. С. 341–405; 1891. Т. XLVII. Ч. 2. С. 483–618; *Чистович И. А.* История перевода Библии на русский язык. СПб., 1899. Репр.: М., 1997; *Астафьев Н. А.* Опыт истории Библии в России в связи с просвещением и нравами. СПб, 1892; *Алексеев А. А.* Переводы Священного Писания на русский язык // Церковный вестник. 2002. № 6–7, 8–9, 10–11; *Тихомиров Б. А.* К истории отечественной Библии. М., 2006.

академий при выпуске, с учетом успехов за все годы обучения и выпускного сочинения. Степень доктора богословия присуждалась по особым случаям, за конкретное богословское сочинение или за выдающиеся успехи в духовном просвещении<sup>1</sup>.

Ограниченные возможности Конференций не позволили им стать и центрами распространения духовного просвещения в обществе, и духовную науку в первой половине XIX в. нередко обвиняли в замкнутости и нежелании заниматься популяризацией богословского знания. Не совсем удалась в задуманном варианте и цензорская роль академий: на начальном этапе они не были готовы стать научно-экспертными советами, способными давать компетентные заключения о должном научном уровне представляемых богословских изданий и о их соответствии учению Православной Церкви<sup>2</sup>.

Учебный институт при академии замышлялся второстепенным по значимости, главным была наука. Однако насущная задача – подготовка к духовно-учебной службе – являлась главной для первого набора преобразованной СПбДА, а со временем эта задача закрепились в качестве *непосредственной* для академий<sup>3</sup>. Таким образом, в высшей духовной школе академия и педагогический институт слились, и ака-

---

<sup>1</sup> Устав 1814 г. § 395–428.

<sup>2</sup> Научные издания самих академий передавались на суд епархиального архиерея, но степень его участия в этом процессе зависела от личности: так святитель Московский Филарет (Дроздов) лично прочитывал все сочинения, рекомендованные к изданию МДА. См.: *Филарет (Дроздов), свт. Собрание мнений*. Т. II. С. 415; Там же. Т. IV. С. 540–544; Там же. Т. V. Ч. 1. С. 34–41, 314–321, 346–350. См. также: *Сухова Н. Ю.* Святитель Филарет (Дроздов) и высшая духовная школа XIX века: новизна и традиция // *Вертоград наук духовный*. М., 2007. С. 345–379.

<sup>3</sup> Устав 1814 г. Гл. III. § 41. По Уставу 1814 г. все студенты были казеннокоштными, что подразумевало обязанность служить по духовно-учебному ведомству. Первые выпуски преобразованных СПбДА и МДА практически в полном составе были востребованы в самих академиях и преобразуемых семинариях. В 1819–1820 гг., при преобразовании КДА и заполнении вакансий Киевского духовно-учебного округа, святитель Филарет (Дроздов), тогда архиепископ Тверской и член КДУ, предложил использовать выпускников академий с оптимальным учетом их способностей («с пользою места и с достоинством лиц»). В 1826 г. была утверждена система обязательной шестилетней службы «в пользу духовного звания» всех казеннокоштных выпускников академий и семинарий. См.: *Филарет (Дроздов), свт. Собрание мнений*. Т. II. С. 59–67; Там же. С. 170.

демии стали рассматриваться, прежде всего, с «прикладной» точки зрения.

Деятельность академий, как центров духовно-учебных округов, имела административное и учебно-воспитательное (ревизии, составление программ и учебных руководств для семинарий) направления. Академии и семинарии были заинтересованы в тесном контакте: влияние академий на подготовку будущих студентов и наблюдение за деятельностью своих выпускников были в числе главных идей реформы 1814 г. Но на практике управление семинариями не соответствовало замыслам Устава. Комиссия духовных училищ (КДУ) – центральный орган духовно-учебного управления при Святейшем Синоде – в первые годы реформы руководила преобразованием и деятельностью всех школ, со временем централизация усилилась<sup>1</sup>

Особый интерес представляет учебный план духовных академий. В документах реформы 1808–1814 гг. специальным предметом занятий духовных академий называлась «ученость, сколь можно более приспособленная к наукам богословским»<sup>2</sup>, а также присоединяемые к этой «учености» «изящные науки» (*belles lettres*) – словесность, риторика, философия. Но первый курс СПбДА изучал в равной степени все богословские и общеобразовательные науки, сгруппированные в шесть классов (богословский, философский, словесный, исторический, математический и класс языков). Это было точным повторением состава семинарского курса, и объяснялось подготовкой преподавателей для реформированных школ. «Утомление тела и духа» духовного юношества заставило в 1810 г., по совету профессора И. Фесслера, разделить науки на «коренные» и «вспомогательные» (по выбору), с разным числом «классических» часов<sup>3</sup>.

Устав 1814 г. закрепил это решение, относя к наукам, «необходимым для всех ... студентов»: 1) полный курс богословия, 2) курс теоретической и нравственной философии, 3) курс словесности, 4) библейскую, церковную и российскую историю, 5) древние языки: латинский, греческий, еврейский. Остальные науки, «предоставляемые соб-

---

<sup>1</sup> См.: РГИА. Ф. 802. Оп. 2. 1841 г. Д. 1553; Там же. Оп. 5. 1845 г. Д. 6755. Значительное усиление централизации произошло при обер-прокуроре Н.А. Протасове (1839–1855).

<sup>2</sup> РГИА. Ф. 802. Оп. 17. Д. 1. Л. 54 об.

<sup>3</sup> Там же. Оп. 1. Д. 265. Л. 1–77.

ственному студентов выбору», разделялись на два отделения – математическое и историческое<sup>1</sup>.

«Полный курс богословия» в начале реформы не был четко определен. В 1814 г. рассмотрение ректором СПбДА архимандритом Филаретом (Дроздовым) конспектов по богословским наукам дало некоторое представление о состоянии богословских наук в академиях<sup>2</sup>. В конспектах причудливо сочетались старые формальные схемы с элементами научного построения и живого анализа, отсутствовали единая система и терминология, даже внутри одного богословского курса. В обобщающем труде – «Обзрении богословских наук» – архимандрит Филарет рассмотрел «строение видов и частей Богословия» (*Architectonica Theologica*)<sup>3</sup>, выделив семь разделов: чтение Священного Писания, богословие толковательное (*Hermeneutica*), созерцательное (*Dogmatica*), деятельное или нравственное (*Practica*), обличительное (*Polemica*), собеседовательное (*Homiletica*), и правительственное (*Jus Canonicum*)<sup>4</sup>. Архимандрит Филарет выделял еще богословие пастырское (*Theologia Pastoralis*), но оно может быть присоединено к богословию деятельному, практическому. Церковная история (общая и русская) объявлялась наукой *богословской*, хотя и относилась иногда к историческому классу наук, затем она была выделена в особый класс<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Устав 1814 г. § 377, 378–380.

<sup>2</sup> Ср. с составом богословских учебных предметов в московских духовных школах конца XVIII в.: толкование Священного Писания (герменевтика и чтение Библии с толкованием трудных мест), богословский курс, церковная история, основы канонического права (чтение Кормчей с толкованием к практическому применению, изучение правил Вселенских, Поместных соборов и соборов Русской Православной Церкви, уставов церковных из Пандектов и Духовного регламента), элементы практического богословия («О должностях пресвитеров приходских», пасхалия, основы гомилетики, составление проповедей); церковная история. Богословский курс состоял обычно из трех частей: 1) введение в богословие (*prolegomena Theologica*); 2) догматическое богословие (*dogmaticae Theologiae institutiones*); 3) нравственное богословие (*institutiones Theologiae moralis*). См.: ИР НБУВ. Ф. 312. Д. 461П/175С. Л. 2; *Смирнов С. К.* История Троицкой Лаврской семинарии. С. 241–255; ПСЗ. Т. XXV. № 18726. П. 2–4.

<sup>3</sup> *Филарет (Дроздов), архим.* Обзрение богословских наук в отношении преподавания их в высших духовных училищах. СПб., 1814.

<sup>4</sup> См.: *Филарет (Дроздов), свт.* Собрание мнений. Т. I. С. 208.

<sup>5</sup> РГИА. Ф. 802. Оп. 1. Д. 265. Л. 59 об.; ОР РГБ. Ф. 316. П. 68. Д. 83. Л. 37–62 об.



Уже с 1820-х гг., несмотря на указания действующего Устава, началось значительное изменение духовно-учебных планов: выделение из общего богословского курса самостоятельных дисциплин, оформление «церковных» разделов из других классов – словесного, исторического, введение новых предметов. Но рассмотрение этого процесса выходит за рамки доклада.

Таким образом, главным результатом реформы 1808–1814 гг. было построение целостной системы духовного образования, параллельной системе «гражданского» образования, со своим собственным управлением, иерархическим соподчинением и строгим преемством четырех ступеней. Разделение духовного образования на ступени дало возможность каждой ступени, в том числе и высшей – академиям – сосредоточиться на решении своих особых задач и открыло перспективы научного развития. Духовные академии, в процессе реализации Устава 1814 г., стали стабильными педагогическими институтами духовного ведомства – и это было решением одной из дореформенных задач. Сочетание богословского и классически-гуманитарного образования создало особый тип духовной школы, хотя с этим сочетанием было связано много проблем. В результате реформы 1808–1814 гг. российское духовное образование определило свои характерные черты: 1) традиционную экзегетическую направленность; 2) особый – сопряженный с богословием – комплекс философских наук (метафизика, история философии, логика и психология); 3) показавшую свою важность церковно-историческую направленность; 4) неразрывно связанную с богословским образованием и открывавшую научные перспективы систему древних языков; 5) филологическую составляющую, выраженную не только в специально-словесных дисциплинах, но и в повышенном внимании к самостоятельным письменным работам. Переход преподавания на русский язык способствовал развитию русской богословской терминологии и постепенному отходу от схоластических систем. Изучение Священного Писания, систематический перевод на русский язык святоотеческих творений, начавшаяся разработка исторических и литературных источников сформировали особую духовную «ученость», укрепили связь с восточно-христианским наследием. Самостоятельные научно-богословские исследования, хотя и не дали ожидаемых результатов, все же получили в духовных академиях основание, наметились пути их развития, появились идеи, которые требовали апробации.

Требовал решения вопрос о методах богословской науки в целом, о разработке особой методологии исследований в каждой ее области, о допустимости перенесения гуманитарных научных методов – филоло-

гических, словесных, исторических – в соответствующие области богословия.

Несмотря на свою радикальность, реформа 1808–1814 гг. не уничтожила существующую до нее духовную школу – преемство было, более того, достижения дореформенной школы были осмыслены и систематизированы. Реформа лишь отчасти решала проблемы духовного образования и только заложила начала развития богословской науки; при этом встали новые проблемы, требующие нового этапа совершенствования. Но, подняв понимание сущности духовного образования на новый уровень, реформа 1808–1814 гг. позволила деятелям духовной школы не только видеть и формулировать проблемы, обусловленные конкретной ситуацией, но и определять перспективы развития богословской науки и духовного образования.

---

---

***Католическое возрождение  
и трудности возрождения Ордена***

Когда папа Пий VII официально восстановил Общество Иисуса в 1814 г., Европа выходила из четверти века революций и войн, спровоцировавших волну дехристианизации и дезорганизовавших католическую Церковь еще более, чем другие конфессии. Возвращение иезуитов именно в этот момент предстает в высшей степени символично. Оно положило начало мощному движению католического возрождения, стремящемуся к новой христианизации общества и к его спасению таким путем от новых революций. В последующие десятилетия Церковь, действительно, будет адаптировать свои структуры и свое послание таким образом, чтобы принять вызовы современного общества, измученного индустриализацией, либерализацией и романтизмом. В этом процессе важная роль принадлежит иезуитам<sup>1</sup>.

В том, что касается, прежде всего, структур, организация секулярного (немонашесствующего) духовенства в епархиях и приходах была восстановлена под властью папы согласно модели еще более строго вертикальной, бюрократической и рационализированной<sup>2</sup>. Эта ультрамонтанская модель активно распространялась новым орденом, верным в этом своему историческому наследию с XVI в. и своему известному четвертому обету повиновения папе. По крайней мере, таким же важным, как более дисциплинированное мирское духовенство, для католического возрождения стало возвращение, хоть и не без трудностей, монашесствующего духовенства<sup>3</sup>. Эти общины посвященных женщин или мужчин

---

<sup>1</sup> См. Общие труды: Histoire du christianisme / В. Plongeron (ed.). P., 1997. Vol. X : Les défis de la modernité (1750–1840). P. 627-792; Histoire du christianisme / J. Gadille, J.-M. Mayeur (eds.). P., 1995. Vol. XI : Libéralisme. industrialisation. expansion européenne (1830–1914). P. 5-348; McLeod H. Religion and the people of Western Europe 1789–1989. Oxford, 1997.

<sup>2</sup> Boutry P. Prêtres et paroisses au pays du curé d'Ars. P., 1986.

<sup>3</sup> Gibson R. A social history of French Catholicism 1789-1914. L., 1989. P. 104-133; Viaene V. Belgium and the Holy See from Gregory XVI to Pius IX (1831–1859). Catholic revival, society and politics in 19<sup>th</sup>-century Europe. Leuven, 2001. 168–185.

почти не являются более созерцательными орденами, как это было для большинства из них при Старом Порядке, но активными орденами или конгрегациями, которые, в первую очередь, поставили перед собой цель социального служения. Священники, монахи и, особенно, многие из монахинь все больше обращаются к общедоступным проповедям, занимаются больницами, тюрьмами, нищими и – last but non least (последним – по месту, но не по значению) – образованием. Желая спасти общество, прежде всего, спасают душу ребенка.

Общество Иисуса – это не только один из основных орденов, который возрождается из пепла после 1814 г., он также закладывает перед Реставрацией основу множества новых женских конгрегаций. Хорошим примером тому служат монахини Пресвятой Богородицы – института, увидевшего свет в Амьене в 1803 г.<sup>1</sup> Его основательница, Жюли Бийяр, была поддержана и направляема «Отцами Веры» – одной из организаций, которая вдохновлялась духовностью св. Игнатия и продолжила дело Ордена под другим именем в то время, когда он был упразднен. Переведенная в Бельгию с 1807 г. конгрегация Сестер Богородицы достигнет чрезвычайно многого в области воспитания девочек после 1815 г.<sup>2</sup>, в то время как «Отцы Веры» будут поглощены возродившимся Орденом.

В своем социальном служении духовенство было поддержано мирянами-добровольцами, бескорыстное служение которых, как таковое, было признано в первый раз церковной иерархией в тот самый момент, когда демократия и индустриальная революция изменяют лицо общества. «Особая» задача мирян – это защита прав Церкви на плюралистической политической арене, каковой постепенно становится парламентская трибуна, и в прессе. Другая задача – усилить приверженность народных масс вере через социальное служение, образцом которого стала Конференция св. Викентия де Поля, основанная Фредериком Озанамом в 1833 г.<sup>3</sup> Ниже более подробно будет показано, как колледжи иезуитов способствовали формированию этой светской элиты.

---

<sup>1</sup> *Langlois C.* Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle. P., 1984. 76. 93-94. 286.

<sup>2</sup> *Wynants P.* Les Soeurs de la Providence de Champion et leurs écoles (1833–1914). Namur, 1985.

<sup>3</sup> *Cholvy G.* Frédéric Ozanam (1813–1853). L'engagement d'un intellectuel catholique au XIXe siècle. P., 2003; см. также: *Duroselle J.-B.* Les débuts du catholicisme social en France 1822-1870. P., 1951; *De Vincentianen in België/ Les Vincentiens en Belgique 1842-1992 / J. De Maeyer et P. Wynants (eds.)*. Louvain, 1992.

Но прежде следует кратко остановиться на коренном изменении менталитета католиков, которое сопровождало восстановление структур после 1815 г.<sup>1</sup> Церковь приспособливает свою миссию к романтической чувствительности, проповедуя религию сердца, в которой постоянно присутствует Дева Мария. Здесь иезуиты также играют главную роль, проповедуя почитание Девы Марии, как они это, кстати, уже делали при Старом Порядке. Если почитание становится романтическим, духовность переориентируется к «освящению» общества, посредством того, что можно было бы назвать активным мистицизмом. Человеком, которому удалось решить эту квадратуру круга, является Жозеф де Местр в его «Санкт-Петербургских вечерах» (1819 г.). Это – серия философских диалогов между тремя лицами о Провидении, имевших место на берегах Невы во время долгих летних русских вечеров. Несомненно, это не случайность, и не только потому, что де Местр был одно время послом Пьемонта в России. Принося себя в жертву, утверждает в итоге граф де Местр, можно искупить грехи целого общества. Братом-близнецом этой «искупительной» духовности является политическое антиреволюционное богословское учение, кратко выраженное в следующем лозунге аббата Фелиситэ де Ламенне: «без папы нет Церкви; без Церкви нет христианства; без христианства нет религии; ...и, как следствие, нет общества». Иными словами, общество не может существовать без такого общего достояния, как религия, и если эта религия прочно не скреплена бесспорным авторитетом, все это построено на песке. Если иезуиты и не являлись «авторами» этих идей (как во время Контрреформации), они обнародовали их через преподавание и через бескорыстное служение пером на всем протяжении XIX в.

После этого общего обзора, вернемся в 1814 г., когда ведущая роль Ордена иезуитов в католическом пробуждении была еще не так очевидна. Для большинства держав времен Реставрации, Орден стал неудобным союзником, воскрешающим в памяти неприятные воспоминания. В 1830 г. в Вене Меттерниха бельгиец Питер Беккс (который позднее станет генералом Ордена) был единственным иезуитом<sup>2</sup>. На большей части территории Германии фактически Орден остается запрещенным. Из Российской империи, где он уцелел после упразднения, он был изгнан в 1820 г. В Бельгии и в Голландии Ордену приходилось сталкиваться со

---

<sup>1</sup> *Viaene V.* Op. cit. P. 185-203 et 37-112. Для более полного представления см. также: *Harris R.* Lourdes. Body and spirit in the secular age. New York, 1999.

<sup>2</sup> *Schoeters K., Beckx P.-J. (S.J.) // de «Jezuieten-politiek» van zijn tijd.* Antwerpen, 1965. P. 42 ( и более подробно 33-103).

сходными трудностями. Бельгия, которая была аннексирована революционной Францией и являлась составной частью наполеоновской империи, была снова объединена с Голландией Венским Конгрессом в Соединенное Королевство Нидерланды, под скипетром короля-протестанта Вильгельма I. Однако Вильгельм стремился к созданию в своих землях национальной католической Церкви, то есть анти-ультрамонтанской. Иезуиты, конечно, не являлись там желанными гостями. Новициат (послушничество), который они открыли во Фландрии в 1814 г. был быстро закрыт, и послушники, в конце концов, были в 1818 г. изгнаны полицией из дворца гандского епископа, где они нашли убежище. В течение 1820-х годов многочисленные попытки основать замаскированный католический колледж потерпели крах. Новые бельгийские иезуиты (ибо они там, несмотря на все, имелись) будут, таким образом, действовать за границами Соединенного Королевства, а именно, – в Швейцарии и во Франции<sup>1</sup>.

В последней Орден переживет новый подъем, связанный с Реставрацией монархии Бурбонов. В конце 1820-х годов там насчитывается не менее 450 иезуитов и 8 колледжей приблизительно с 2000 учеников<sup>2</sup>. Тем не менее, даже во Франции Орден тоже не полностью свободен. Ему приходится обходить остававшуюся в силе наполеоновскую законодательную систему, которая отдавала государству монополию в области образования, видоизменяя свои колледжи в духовные училища под крылом у друзей-епископов. Теоретически, молодые люди там готовятся к высшему церковному обучению и, следовательно, имеют духовное призвание. В действительности, именно так формировалась светская элита.

### ***Во времена Реставрации: модель Сент-Ашэль***

Самый большой и самый известный из этих колледжей, который стал моделью для других, расположен в Сент-Ашэль, маленькой деревне, вблизи Амьена<sup>3</sup>. Такое географическое положение не является слу-

---

<sup>1</sup> *Littré F., Dusausoit X.* La Compagnie de Jésus dans les Pays-Bas entre 1773 et 1832. Survie et renaissance // *Les Jésuites belges 1542-1992.* Bruxelles, 1992. P. 119-12.

<sup>2</sup> *Duclos P.* Introduction // *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine.* P., 1985. Vol. I : Les Jésuites. P. 5-20.

<sup>3</sup> Этот параграф по большей части основывается на: *Burnichon J.* La Compagnie de Jésus en France. Histoire d'un siècle 1814–1914. P., 1914. Vol. 1. P. 222-303. Автор здесь очень сближается с *Анналами Сент-Ашэль* и *Планом учебных*

чайным. Как мы уже видели, Амьен был именно тем местом, где Орден выжил после упразднения, прикрывшись названием «Отцов Веры». Сент-Ашэль насчитывает в середине 1820-х годов приблизительно 900 учеников, большинство которых из дворян – петиция бывших выпускников против упразднения колледжа в 1828 г. читается, как список приглашенных на бал в Версале до революции<sup>1</sup>. Впрочем, плата за обучение, высокая для такого рода колледжа, гарантировала ему социальный отбор. Речь идет о молодой элите не только французской, но также иностранной и, особенно, бельгийской<sup>2</sup>. В 1825 г. 130 учеников из 900 были из Бельгии. Из-за отсутствия иезуитских колледжей в Соединенном Королевстве Нидерланды, добропорядочные семьи охотно отправляют своих сыновей в соседнюю область на Севере Франции. Среди учеников-бельгийцев мы встретим много будущих членов парламента в независимой после 1830 г. Бельгии и несколько министров, включая двух премьер-министров. Также мы можем найти там двух будущих епископов. Сент-Ашэль – это пансион, в котором ученики проводили большую часть года. Некоторые оставались там даже на летние каникулы, во время которых, чтобы убить время, охотились на лягушек в болотах Соммы. Молодые люди в Сент-Ашэль живут почти в монастырском затворничестве и под железной дисциплиной. Посещения родителями не допускаются. Присутствие женщин – запрещено: прачечную работу выполняет конгрегация сестер из другой деревни, в нескольких лье от Сент-Ашэль. Отсюда очень резко выраженный корпоративный дух среди учеников и выпускников, в которых часто вызревает «культ Сент-Ашэль»<sup>3</sup>. В независимой Бельгии связи, выкованные в Сент-Ашэль, будут способствовать сохранению в течение нескольких десятилетий «унионистского» климата, несмотря на политические расхождения (приблизительно, как «public schools» в Англии предохраняют единство элиты, принадлежит ли она к тори или к вигам).

План учебных занятий Сент-Ашэль, составленный его директором отцом Жаном-Николя Лорике (бывший отец конгрегации «Отцы Веры»), был очень близок к Ratio Studiorum, и, вообще, к прежнему духу. Характерная деталь: десятичная система мер заменила прежние единицы измерения (пье, пус, и т.д.) только в 1817 г. после некоторых дискус-

---

занятий, составленным его ректором Лорике, две рукописи которых находятся в архиве французского Прованса в Париже.

<sup>1</sup> Публикацию списка см.: Ibid. P. 546 sv.

<sup>2</sup> *Trannoy A. de.* Jules Malou. Bruxelles, 1905. P. 8-31.

<sup>3</sup> Ibid. P. 11.

сий. Итак, уделяется большое внимание изучению классических языков и литературы, при этом добиваются хорошего пассивного знания греческого языка, и, особенно, пассивного и активного владения латынью. Часть занятий проходила на латыни и студентов поощряли писать оды на латыни. Умение читать классических авторов и писать, как они, ценилось гораздо меньше само по себе, как пишет Лорике, чем из-за того, «чтобы ими наслаждаться и вырабатывать у себя хороший вкус»<sup>1</sup>, также как формироваться духовно. Иезуитское обучение характеризуется высоким уровнем «интерактивности», если использовать модное сегодня выражение. Давая ученикам самим возможность объяснять и обсуждать классические тексты, их учили думать и сочинять (эссе были в почете). В особенности их учили красиво говорить и импровизировать так, чтобы убеждать, с целью подготовить их к публичной карьере.

Основной движущей силой для стимуляции учеников является соперничество. Классы делились на два соревнующихся лагеря, «римлян» и «карфагенян». Каждую неделю, самый успешный ученик получал звезду с зеленой лентой за усердие и с красной лентой за сочинение. Лучшие ученики были приняты в академии, своего рода общества литературных дискуссий, которые с трудом справлялись с тем, чтобы избежать злободневных вопросов. В конце года они держали публичный экзамен, после чего происходило награждение премиями, становившееся настоящим общественным событием.

Ученики не только стимулируют друг друга, они также контролируют друг друга, что может показаться более спорным. Дисциплина была строгой, и Сент-Ашэль восхваляет ее в своей брошюре, адресованной родителям: «Ученики никогда не предоставлены самим себе, бдительность наставников простирается всюду и постоянно, днем и ночью»<sup>2</sup>. Телесные наказания применяются, как и в других местах во Франции, но очень «иезуитским» способом. Они исполняются только с добровольного согласия виновного (который поставлен перед альтернативой отчисления); и не самими отцами, а одним из учеников – «исправляющим» – которому его несчастный соученик должен заплатить вознаграждение... Среди старшеклассников, привилегированные ученики–надзиратели докладывают префекту о нарушениях установленного правила. Еще один инструмент для поддержания порядка – это любопытное явление *signum* (дословно «знак»), род небольшого жезла, врученного уличенному в нарушении ученику, который должен его передать первому из

---

<sup>1</sup> *Burnichon J. Op. cit. P. 249.*

<sup>2</sup> *Ibid. P. 265.*



своих товарищей, замеченному им при совершении подобного же нарушения, и так далее. Несчастный, ставший носителем этого жезла в конце дня, расплачивается за всех. Существует, конечно же, *signum regulae* (знак правил), но также *signum moris* (знак благонравия) и *signum gulae* (знак чревоугодия). Наказание для этого последнего – на коленях вкушать во время ужина рядом с председательствующим в столовой черствый хлеб.

Чем занимались в свободное время? Кроме академий, мы найдем театр и оперу, иногда с пьесами, которые пишут сами преподаватели (с показательными названиями, такими как «Константин или триумф религии»). Конечно же, очень популярен спорт, особенно фехтование и игра в мяч через сетку (род тенниса), что еще раз подчеркивает аристократичный характер Сент-Ашэль. *Last but non least* – это религиозные занятия, такие как Месса и ежедневная молитва или процессии с большой пышностью во время праздников. Сент-Ашэль полностью реализует свой идеал «служения Богу без какой-либо слащавости» в конгрегациях, которые объединяют наиболее набожных учеников<sup>1</sup>. Самые молодые составляют конгрегацию Ангелов, старшие – конгрегацию Девы Марии. Это своего рода элита в элите со всех точек зрения, так как принадлежность к одной из конгрегаций является предварительным условием для принятия в одну из академий. Конгрегации являются мощным рычагом для пропаганды очень близкого иезуитам ултрамонтанского благочестия. Прежде всего, имеется в виду почитание Девы Марии: Сент-Ашэль был одним из первых мест во Франции, где месяц май стали специально посвящать Богоматери. Другой очень важный проповедуемый вид набожности – это культ Святого Сердца (культ контрреволюционеров): с того времени, как колледж был расширен в 1819 г., на его краеугольном камне высечено это изображение. Благочестие Сент-Ашэль, одной из лабораторий католического возрождения, было очень активным. Иезуиты стимулируют практику милосердия, лично посещают бедных, либо в их домах, либо в больницах или тюрьмах. Не только конгрегации, но также различные классы колледжа берут под покровительство нуждающиеся семьи, которым они помогают милостыней, вещевой лотереей и т.д. Это было ограниченное обращение к социальному вопросу, очень патерналистское, но которое послужило прелюдией к конференциям св. Викентия де Поля.

Сент-Ашэль, тем не менее, представляет собой очень элитарную систему воспитания и, с многих точек зрения, даже реакционную. Колледж

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 452.

открыто выставляет на показ свое восторженное отношение к монархизму и легитимизму, например, дарение учениками ценного альбома по случаю рождения наследника престола (взамен принцесса-мать милостиво дарует неделю каникул). С такими демонстрациями иезуиты становятся легкой мишенью в политической борьбе. Их колледжи, и Сент-Ашэль, в особенности, возбуждают антиклерикальные настроения<sup>1</sup>. Под давлением либералов и монархистов-галликан, они были закрыты в 1828 г., согласно букве закона, который требует, чтобы только кандидаты в духовный сан были бы приняты в подготовительные духовные училища. Позднее, во время революции 1830 г., которая изгоняет Бурбонов, здания колледжей будут повсюду разграблены.

***Во времена «свободы как в Бельгии»:  
модель Сан-Мишель и де Брюжелем***

Если революции 1830 г. стали черным периодом для иезуитов во Франции, они знаменуют возрождение Ордена в Бельгии. После революции 1830 г. Бельгия отделяется от протестантской Голландии, и обзаводится конституцией, которая устанавливает «свободу во всем и для всех», включая религиозную свободу и свободу преподавания, в то время единственные в Европе. В неслыханных по своей необузданности карикатурах папу там смешивают с грязью, как нигде более, но это также единственная страна, где свободно назначают епископов. Франкмасоны здесь основывают университет, но в то же время увеличивается количество католических школ и они доминируют в образовательной системе. Одним словом, кажется, что в этой традиционно католической стране свобода приносила пользу Церкви<sup>2</sup>. Метод действует так хорошо, что именно с лозунгом о «свободе как в Бельгии» французские католики идут в атаку на монополию государства на образование в 1840-е годы<sup>3</sup>.

«Либеральные» католики, которые помогли успеху бельгийской революции, видят – несколько парадоксальным образом – в свободе лучший способ обеспечить влияние Церкви в обществе. Освобожденная от помех, которые ей чинит государство, Церковь победит своих врагов

---

<sup>1</sup> Из многих брошюр отметим: *Hyacinthe*. Discours d'une huître à son retour de Saint-Acheul. P., 1826 ; *Dupin*. Les soirées de Saint-Acheul. Bruxelles, 1826. См.: Les établissements des Jésuites en France depuis quatre siècles / P. Delattre (ed.). Enghien; Wetteren, 1949. Vol. I. P. 218. Об обстановке см.: *Cubitt G*. The Jesuit myth. Conspiracy theory and politics in 19th-century France. Oxford, 1993.

<sup>2</sup> *Simon A*. Le Cardinal Sterckx et son temps. 2 vols. Wetteren, 1950.

<sup>3</sup> *Deschamps H.-Th*. La Belgique devant la France de Juillet: l'opinion et l'attitude françaises de 1839 à 1848. P., 1956.

одной силой слова и примера. Это пророческое видение проходит через первые десятилетия католического возрождения в независимой Бельгии; разочарования появятся только после 1860 г. с усилением влияния антиклерикализма. К тому же для бельгийских католиков их революция была не такой, как в других странах, – это была революция, чтобы положить конец революции, а именно французской революции 1789 г.<sup>1</sup>

В этом они вдохновились среди прочего, старой иезуитской традицией политического прагматизма, согласно которой верховная власть исходит от Бога *mediante populo*, и демократия может также вполне подойти Церкви, как и абсолютная монархия. Льежец Франсуа-Ксавье де Феллер (1735–1802 гг.), иезуит до упразднения Ордена и ултрамонтанский публицист после, поддерживал даже «право на мятеж» католического населения против монарха-отступника<sup>2</sup>. Самые экзальтированные бельгийские католики ссылались, кстати, на это в 1830 г. Иезуиты, гораздо более осторожные, тем не менее, не замедлили оценить уникальный апостольский случай, который представляет новое положение дел в Бельгии, и они используют свое влияние, чтобы Святой Престол разделил их точку зрения. Как пишет в Рим в 1831 г. отец Буун, который вскоре станет первым ректором колледжа Сан-Мишель в Брюсселе: «За исключением одной статьи конституция полностью удовлетворяет друзей религии и порядка... Католицизм много выиграл со времени смены правительства, духовенство пользуется большим влиянием, чем когда-либо... воскресные школы, монастыри, пансионаты, больницы и. т. д. – все это множится самым поразительным образом»<sup>3</sup>.

Орден, действительно, переживает небывалый взлет в Бельгии между 1830 и 1855 гг., имея численность, превышающую 500 человек, и основав 5 колледжей, насчитывающих более 2500 учеников, образуя, таким образом, самый динамичный сектор среднего образования. «Показательной школой» во многих отношениях выступает колледж Сан-Мишель в Брюсселе. Основанное в 1835 г., это престижное учебное заведение пользуется поддержкой католической элиты новой столицы и

---

<sup>1</sup> *Viaene V.* Op. cit.

<sup>2</sup> *Roegiers J.* De gedaantewisseling van het Zuidnederlands ultramontanisme 1750-1830 // *De kruistocht tegen het liberalisme* / E. Lamberts (ed.). Leuven, 1984. P. 11-36.

<sup>3</sup> Пространные отрывки из письма Бууна от 10 мая 1831 г. были сообщены его получателем Ванхеком (бельгийским иезуитом, проживавшим в Риме) Выру, собрату в Швейцарии. Оно хранится г. Хеверле (Бельгия), в Архивах Общества Иисуса северной бельгийской провинции. См.: *Archives de la province belge septentrionale de la Compagnie de Jésus* (далее: ABSE). Fds. Wiere.

насчитывает в 1855 г. уже более 450 учеников<sup>1</sup>. В то время как иезуитские колледжи открываются в Бельгии, они остаются запрещенными во Франции при июльской монархии, носившей довольно-таки либеральный и антиклерикальный характер. Если между 1814 и 1828 гг. бельгийцы отправлялись искать иезуитское образование по другую сторону границы, то теперь французы стали приезжать в Бельгию. Один из 9 новых колледжей, – это колледж де Брюжелет, совсем около границы. Основанный в 1835 г., благодаря финансовой помощи аристократов и промышленников Северной Франции и Эно (Геннегау), главным образом, выпускников Сент-Ашэль, он был, прежде всего, предназначен для французов, хотя небольшая часть учеников была бельгийцами и некоторые из них были англичанами, швейцарцами или испанцами<sup>2</sup>. Начиная с 1840 г., их общее число превышает 300 человек. Ими руководил внушительный коллектив из 85 человек, из которых 38 были монахами. Элитная школа, явно воспроизводившая модель английских *public schools*, привилегированных частных средних учебных заведений, Брюжелет, была оснащена еще лучше, чем Сент-Ашэль. Ученики пользовались, кроме библиотеки, насчитывавшей 20000 томов, также «физическим кабинетом, химическими лабораториями, минералогической, конхилиологической и зоологической коллекциями» и даже обсерваторией<sup>3</sup>. Парк с прудом, манеж и загородный дом с обширным садом (дар барона Секю, одного из отцов-создателей независимой Бельгии)<sup>4</sup> позволяют им проводить в жизнь девиз *mens sana in corpore sano* (в здоровом теле здоровый дух). Во главе этого блестящего предприятия находится бельгийский отец Филипп Дельво, который встает на точку зрения, противоположную своему предшественнику в Сент-Ашэль, строгому легитимисту. Прагматичный и открытый, он очень гордится новыми установлениями своей страны<sup>5</sup>. Это, в некотором роде, персонификация очень заметного изменения, которое будет происходить в иезуитском обучении на экспериментальной бельгийской почве 1830 и 1840 гг., как в Брюжелет, так и в Сан-Мишель, да и в других колледжах нового королевства. На смену

---

<sup>1</sup> *Dusausoit X.* Les collèges (1831–1910). Entre tradition et modernité // *Les Jésuites belges 1542–1992*. P. 133-139. Главы этого автора также см.: *Les Collèges jésuites de Bruxelles. Histoire et pédagogie 1604–1835–1905–2005* / В. Stenuit (ed.). Bruxelles, 2005. Автор заканчивает докторскую диссертацию о бельгийских колледжах в XIX в., которая будет скоро опубликована.

<sup>2</sup> *Burnichon J.* Op. cit. Vol. 2. P. 61-68, 681-682.

<sup>3</sup> Экземпляр Проспекта см.: ABSE. A13/8. Farde «Souvenirs de Brugelette».

<sup>4</sup> Отрывок из письма от 15 октября 1847 г. см.: Ibid.

<sup>5</sup> *Burnichon J.* Vol. 2. 76-77.

модели Сент-Ашэль, все же очень ностальгирующей по прошлому, приходит возрождение, которое смотрит в будущее более уверенно.

Первый аспект происходящих изменений – это увеличение приема детей из семей буржуазии. Очень важное решение, ввиду такого расширения, – это открытие колледжей для экстернов (учеников, живущих дома), так же как и для интернов (тех, что живут в пансионе). Для экстернов плата за образование более доступна. К концу XIX в. главные колледжи в крупных городах, таких как Брюссель, Ганд и Антверпен, будут состоять в своем большинстве или исключительно из экстернов. В Сан-Мишель в 1843 г. был открыт пансион, главным образом, для детей аристократов, но его поборникам не удастся отделить занятия учеников пансиона от занятий других учеников<sup>1</sup>. Его директор, отец Моерманс (по иронии судьбы сын пивовара) тщетно жалуется на то, что иезуиты упускают случай привлечь к себе влиятельные аристократические круги столицы, которым не нравится объединение их сыновей с «сыновьями их сапожников и портных». Чувствительным пунктом конфликта, в котором в течение нескольких лет сталкиваются «колледж» и «пансион», является то, что живущие на полном пансионе подвергались таким же телесным наказаниям, что и другие, с учетом разделения на классы: «наши ученики были унижены перед экстернами, поставлены на колени во время целых уроков». К этому добавлялись выходки «народных» экстернов против их аристократических соучеников, которых они «избивали, обзывали дураками, тупицами и т. д.». Эти злые выходки не всегда пресекались отцами колледжа. Во время вручения наград один хитрый иезуит разместил аристократических родственников в глубине зала под балюстрадой, с которой молодые экстерны охотно плевали на шляпы знатных дам. Не для этого интерны платят 1200 франков в год, восклицает Моерманс<sup>2</sup>. Пансион остается очень незначительным и служит (со своей высокой платой за обучение) дойной коровой (или «кошельком»)<sup>3</sup> для колледжа, который продолжает широко открывать свои двери средним классам. Именно это является главной причиной того, почему высшая аристократия стремится учиться в Брюжелет, колледже-пансионе интернов далеко от городского шума, дорогого и именно поэтому элит-

---

<sup>1</sup> Анализ интересного дела Дюсосуа см.: *Les Collèges jésuites de Bruxelles...* P. 172-185.

<sup>2</sup> Письма Моерманса провинциалу от 8 и 15 августа 1854 г. см.: *ABSE. Dossier du Collège St.-Michel.*

<sup>3</sup> См. Записку Копанса, ректора колледжа, провинциалу от 15 января 1847 г.: *Ibid.*

ного в социальном отношении (более половины учеников принадлежит к аристократии)<sup>1</sup>. В свете соперничества с Сан-Мишель, впрочем, интересно отметить, что реклама Брюжелет подчеркивает исключительный характер телесных наказаний, после «мягких средств и соперничества»<sup>2</sup>.

Если Брюжелет более эксклюзивен, чем другие колледжи в Бельгии, он, тем не менее, опередил их в расширении Ratio Studiorum, следуя точным рекомендациям, изданным генералом в Риме в 1832 г. Его Учебный план (Plan d'Etudes) 1839 г., составленный Дельво, является тому подтверждением<sup>3</sup>. Ему быстро последуют в Сан-Мишель и в других местах. Новая программа обучения отвечает ожиданиям более разнообразных слоев учащихся и, в особенности, тех из их родителей, которые не колеблются в том, чтобы заставить услышать себя. Если обучение остается ориентированным на классические языки для большинства учеников, для другой их части знание французского языка, математики, географии и истории (в том числе новой истории), т.е. собственно наук, и иностранных языков (английского и немецкого) становится более важным, особенно в старших классах. Это необходимо для хорошей подготовки к университетским экзаменам, организованным государством, дающим доступ к высшему образованию во Франции и (с 1849 г.) в Бельгии. В Сан-Мишель раньше, а затем и в других колледжах крупных бельгийских городов, иезуиты введут также «коммерческие» классы (с конца XIX в. их будут называть «современными»), где греческий и латинский языки не будут преподаваться. Начиная с конца 1840-х годов, в них будет учиться пятая часть учащихся, их число возрастет до 40% к концу века<sup>4</sup>.

Интересно кратко остановиться на программе религиозных конференций в Брюжелет, которые сохранились за 1838 и 1840 г.<sup>5</sup> Их цель явно апологетическая. Давая систематический и исторический общий обзор религии, они стремятся, прежде всего, доказать, что религия является «основой морального порядка», и что возрожденная католическая религия «всегда та же среди всех перемен», отвечает «потребностям всех веков и всех обществ». Это, тем не менее, апологетика с широким горизонтом и адаптированная к новым временам. Ученики должны ос-

---

<sup>1</sup> См список учеников за 1847-1848 в ABSE. A13/8. Farde «Souvenirs de Brugelette».

<sup>2</sup> См. Prospectus: Ibid.

<sup>3</sup> Ibid. Цитированные документы полностью см.: Les établissements des Jésuites en France depuis quatre siècles. Vol. I. P. 957-960.

<sup>4</sup> Dusausoit X. Op. cit. P. 185-191.

<sup>5</sup> Оба документа см.: ABSE. A13/8. Farde «Souvenirs de Brugelette».

воить «все религии земного шара», включая не только христианские «ереси», но также иудаизм (представленный в довольно благоприятном свете), ислам (оцененный очень негативно) и различные восточные религии. Они должны быть хорошо осведомленными в истории, царице наук в эпоху романтизма. Что касается истории Церкви, то не является ли «она одна гарантией своего будущего и подтверждением своих обещаний бессмертия»? Впрочем, не уклонялись от животрепещущих тем, таких, как правонарушения в Средние века, инквизиция, Варфоломеевская ночь или принудительное обращение Нового Света в XVI в. В таком же романтическом духе расставляются акценты социологические, психологические и геологические, стремясь представить (соответственно) религию как «условие жизни в обществе»; природный характер религии, как основы «единства и постоянной идентичности ‘Я’» (с опровержением френологии); или еще научную обоснованность моисеевского повествования о сотворении мира (Дарвин еще не был напечатан). Короче говоря, лейтмотивом конференций является соответствие между Церковью и наукой или более широко – между религией и развитием цивилизации. Следуя плодотворному открытию, сделанному Шатобрианом в своем «Гении христианства» (1802 г.), иезуиты в Брюжелем подчеркивают «живительную силу» Церкви, также как ее «охранительную силу», ее жизненно необходимую роль в росте материального благополучия, в развитии человеческого достоинства и «свободы народов». И это, потому что католицизм «находится в гармонии с господствующими идеями эпохи», на которую он оказал глубокое влияние «появлением и институтами» Бельгии.

Самая большая открытость к мирской жизни проявилась еще и в других областях. В академиях темы современной истории или даже актуальные проблемы перестали быть табу: в Сан-Мишель, например, обсуждается бельгийская конституция или свободный рынок. Театр не относится с пренебрежением к пьесам, вдохновленным национальной историей, которые не только исполняются, но и пишутся учениками последнего года обучения («риторика»). Эти представления, с большим количеством костюмов и аксессуаров, происходят публично и очень значительно содействуют «изобретению» бельгийской нации<sup>1</sup>. В поэтическом и музыкальном репертуаре песни в стиле «пойте с нами!» (в честь Девы Марии, разумеется) появляются вместе с одами на латыни<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Dusausoit X. Op. cit. P. 207-277.*

<sup>2</sup> Отец Луи Ламбиллотт в Брюжелем в этом отношении является выдающейся личностью: *Burnichon J. Op. cit. Vol. 2. 78-82.*

Этот динамизм стимулирован расположением колледжей в центрах больших городов, переживающих быструю индустриализацию, иногда посреди бедных кварталов. Колледжи Брюсселя и Ганда становятся трамплинами для развития социального католицизма в Бельгии. Именно ректор Сан-Мишель, Буун, вводит там конференции св. Викентия де Поля в 1841 г., пусть даже спустя несколько лет миряне и начнут освобождаться от опеки иезуитов<sup>1</sup>. Социальная деятельность, немного более продвинутая, представлена братством св. Франциска-Ксаверия, руководимого отцом Ван Калоеном, который добавляет к посещению бедных более широкий набор благотворительных организаций, таких как попечительство молодых рабочих, читательские кружки или сберегательные кассы и кассы взаимопомощи. Совсем не случайно Ван Калоен делает Сан-Мишель штаб-квартирой организации, где он производит первый набор будущих трудящихся, чтобы возглавить ремесленников и рабочих. Братству, парадигматическому образцу патерналистского периода социального католицизма, было уготовано блестящее будущее, особенно во Фландрии: в 1886 г., когда Ван Калоен ушел с должности, оно насчитывало более 80 000 членов<sup>2</sup>.

Братство, как и Орден в целом, снискало репутацию «ультрамонтанского» в политическом плане, это значит, что оно было причислено к правому флангу политического бельгийского католицизма. Это суждение имеет свои нюансы. Иезуиты XIX в. почти все в принципе очень сильно уважают авторитет папы, но их мнения могут расходиться относительно современных конституций или, например, успехов науки. В Брюсселе, в частности, всегда имело место меньшинство с «либеральной» тенденцией. Так колледж Сан-Мишель середины века показал себя питомником целой плеяды молодых католиков-«либералов», открытых демократии, которая сотрясет политический *status quo* в 1860-х годах. Их общество дискуссий, Состязательное Общество, и является ничем иным, как продолжением их колледжской академии – их первые заседания проходят именно в Сан-Мишель до того, как стать слишком политически «рискованными»<sup>3</sup>. История, впрочем, повторится в конце века, когда христианско-демократическая «молодая правая» выйдет из Сан-

---

<sup>1</sup> *Wouters W.* De bewogen start van het Sint-Vincentius a Paulogenootschap in België // *Les Vincentiens en Belgique 1842–1992*. P. 27-44.

<sup>2</sup> *Rezsohazy R.* Origines et formation du catholicisme social en Belgique. Louvain, 1958. P. 51-56 ; ABSE. Fds. Van Caloen.

<sup>3</sup> *Carnets du journaliste catholique Alexandre Delmer (1860–1889) / M.-T. Delmer (ed.)*. Vol. 1. Louvain-la-Neuve, 1988. P. 21-31, 233-237.



Мишель и «раскроет» свое политическое призвание в мансарде отца Ван Инниса, ее профессора риторики<sup>1</sup>.

«Молодые правые» 1860 и 1890-х годов, конечно, являются самыми примечательными плодами той самой модернизации *Ratio Studiorum*, которую мы пытались обрисовать на предыдущих страницах. После 1850 г., когда закон Фаллу введет свободное среднее образование во Франции, именно «бельгийская» модель, а не модель Сент-Ашэль, будет взята за основу для 16 новых колледжей, основанных иезуитами. Брюжелем, который утратит главный смысл своего существования, исчезнет в 1854 г.: он станет жертвой своего успеха. Как в Бельгии, так и во Франции во второй половине XIX в., иезуитские колледжи стали рассадниками, в полном смысле этого слова, светской элиты, которая может противостоять вызовам современного общества. Во Франции к 1880 г. значительная часть студентов ВУЗов происходит именно из образовательной системы иезуитов<sup>2</sup>. В 1902 г. в Бельгии шесть из восьми министров консервативного правительства и больше половины католических представителей вышли из колледжей<sup>3</sup>. Ничто лучше этого не может подчеркнуть, как Орден сумел снова изобрести вчерашнее *Ratio*, чтобы формировать завтрашнего общественного деятеля.

*Перевод с французского О.В. Серовой и Э. Шатова*

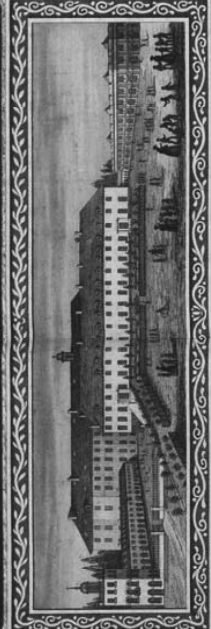
---

<sup>1</sup> *Carton de Wiart H.* Souvenirs politiques. Bruges, 1948. Vol. 1. P. 35-40.

<sup>2</sup> *Gibson R.* Op. cit. P. 109-110.

<sup>3</sup> *Dusausoit X.* L'influence politique des Jésuites belges au XIXe siècle (1830–1914). Des maîtres de l'ombre? // *Les Jésuites belges 1542–1992.* P. 153-156.

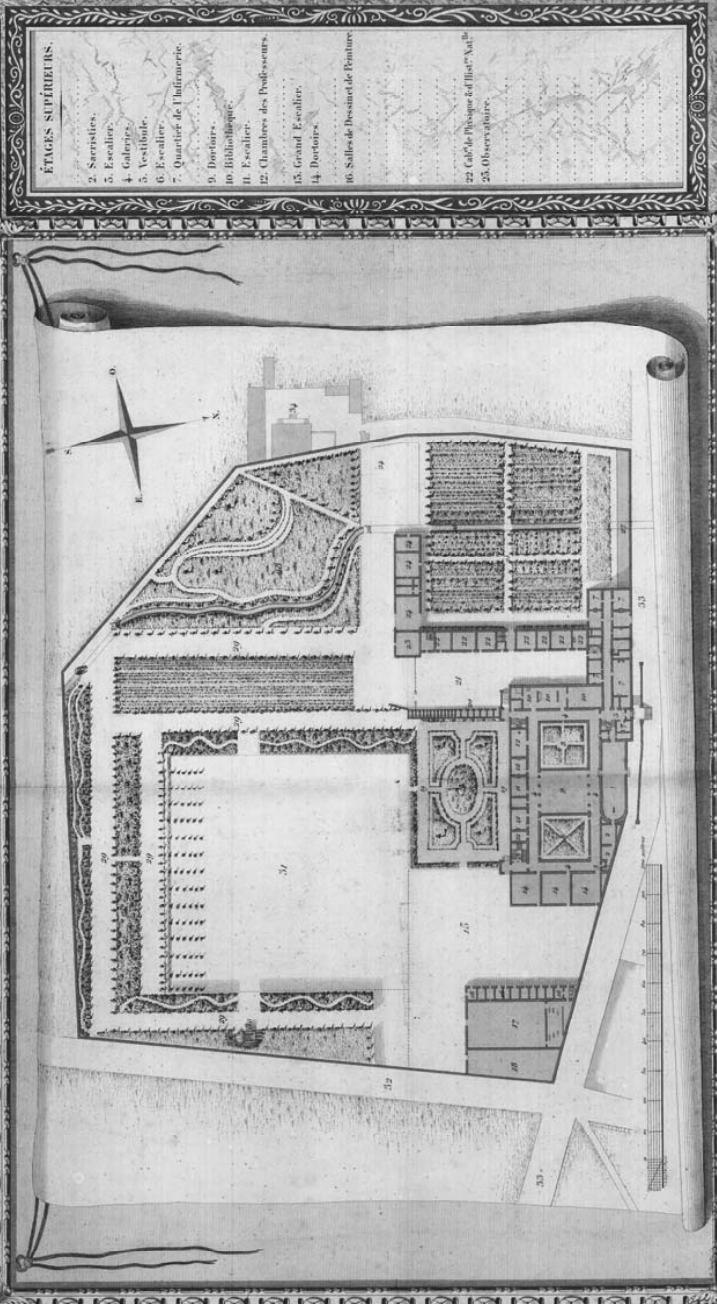
AVUE DU COLLEGE PRISE DU MIDI



EGLISE

REZ-DE-CHAUSSEE.

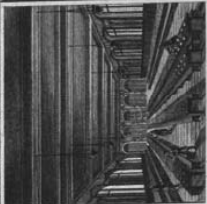
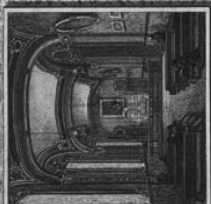
- 1. Eglise.
- 2. Succédane.
- 3. Escalier.
- 4. Galeries.
- 5. Vestibule d'entree.
- 6. Escalier.
- 7. Salons et dependances.
- 8. Cours superieurs.
- 9. Grand Repose-cours.
- 10. Second Repose-cours.
- 11. Escalier.
- 12. Chapelle de la S<sup>te</sup> Vierge.
- 13. Salles, Chambres des Doctes.
- 14. Grand Escalier.
- 15. Salles d'Etude.
- 16. Cour.
- 17. Salles de Musique.
- 18. Grande Salle pour les Jeux, les Exercices litteraires et Gymnast.
- 19. Pantheon.
- 20. Salles de Bains.
- 21. Cours des Classes.
- 22. Classes.
- 23. Observatoire et Chimie.
- 24. Bibliothèque, Foye, Monnaies.
- 25. Jardin Potager.
- 26. Muséum.
- 27. Serbece.
- 28. Jardin, Bibliothèque d'Etudes.
- 29. Allées et Bosquets.
- 30. Monument de la S<sup>te</sup> Vierge.
- 31. Esplanade.
- 32. Oratoire de Bruguette à St. Remy.
- 33. Chemin Virginal.
- 34. Jardin et Fermes Willebecq.



ÉTAGES SUPÉRIEURS.

- 2. Succédane.
- 3. Escalier.
- 4. Galeries.
- 5. Vestibule.
- 6. Escalier.
- 7. Quartier de l'Administration.
- 9. Doctes.
- 10. Bibliothèque.
- 11. Escalier.
- 12. Chambres des Professeurs.
- 13. Grand Escalier.
- 14. Doctes.
- 16. Salles de Dessains de Peinture.
- 22. Cabinet Physique de l'Inst<sup>re</sup> Vierge.
- 23. Observatoire.

CHAPELLE DE LA S<sup>te</sup> VIERGE



GRAND REPOSE-COURS



AVUE DU COLLEGE PRISE DU NORD-OUEST



GRAND SALLE DE REPOS

Plan du Collège de BRUCELETTE situé entre ATH et MONS (Belgique)



---

Статус католических учебных заведений в столице Российской Империи был определен в «Регламенте, данном Санктпетербургской Римско-Католической церкви» Екатериной II от 12 февраля 1769 г.<sup>1</sup> Важный стимул для развития школы получают в связи с притоком новых подданных-католиков из западных губерний после трех разделов Польши, а также многочисленных эмигрантов из революционной Франции в конце XVIII в. Напуганные этими событиями русские аристократы особенно тепло принимали французских эмигрантов как жертв и непримиримых врагов революции. Священники-эмигранты (аббат Гандон, бывший кюре из Анжера аббат Сюрюг, аббат Маккар и др.) вскоре приобрели репутацию прекрасных преподавателей и пользовались большой популярностью как учителя и воспитатели среди петербургской знати. Однако настоящим предшественником благородного пансиона, или Коллегии иезуитов в Петербурге, стал пансион аббата Николая.

В Париже аббат Доминик Шарль Николь (1758–1835) был настоятелем одного из приходов и префектом (по вопросам образования) Коллегии св. Варвары. Известный эмигрант граф де Шуазель-Гуфье, при покровительстве Екатерины II занимавший в России посты директора Императорских библиотек и президента Академии Художеств, отправляясь в 1793 г. в Петербург, пригласил его последовать за собой в качестве гувернера для своих детей. Заслуженная слава отличного преподавателя и воспитателя молодого графа вскоре привела к нему многих учеников из самых аристократических семейств Петербурга. Потребность в образованных преподавателях и школах в Петербурге была тогда очень велика, и уже через год после своего прибытия в Петербург аббат Николь открыл в 1794 г. французский пансион в центре города на Фонтанке рядом с великолепным домом князя Юсупова. Первыми воспитанниками пансиона аббата Николая стали дети из семей Голицыных, Нарышкиных, Гагариных, Меншиковых, Орловых, Кочубеев и других представителей

---

<sup>1</sup> Полное собрание законов Российской Империи с 1649 г. СПб, 1845. Т. XVIII. №№ 13251, 13252. С. 833-840.

русской знати. Впрочем, плата за обучение в пансионе (по разным источникам от 1500 до 2000 рублей за воспитанника в год) была прочным заслоном от менее знатных и менее богатых учеников. Среди помощников аббата Николая были преподаватели-иезуиты Септаво, Готье и Фроман. Вначале в пансионе обучалось всего шесть воспитанников, их общее число никогда не превышало двадцати четырех. Однако французский пансион был важным новшеством: впервые дети русской знати получали не домашнее образование, а обучались и воспитывались совместно. Пансион аббата Николая был закрыт в 1805 г.

Почва для образовательной деятельности иезуитов в Петербурге была подготовлена.

Первая миссия иезуитов (из Литовской провинции) появилась в Петербурге вскоре после основания города и действовала здесь в 1713–1719 гг. В то время отцы-иезуиты занимались в основном пастырским попечением столичных католиков<sup>1</sup>. Однако после указа Петра I от 18 апреля 1719 г. о высылке иезуитов из России «на вечные времена» в связи с участием австрийской провинции Общества Иисуса в деле царевича Алексея<sup>2</sup>, их деятельность в Петербурге возобновилась только через 80 лет. Иезуиты не имели никаких учреждений в столице Российской империи вплоть до 1800 г. Час Общества Иисуса пробил здесь только с воцарением императора Павла I.

Исследователи разных направлений связывают процветание Ордена в Петербурге с успехом интриг иезуитов при дворе Павла I против архиепископа-митрополита Станислава-Яна Сестренцевича Богуша (1731–1826), а также с переездом в Петербург в январе 1800 г. выдающегося деятеля Ордена Габриэля Грубера (1740–1805) и его влиянием на императора. В 1802 г. о. Грубер был избран генеральным настоятелем, или Генералом Общества Иисуса после его восстановления в России Пием VII в марте 1801 г. (папское брeве *Catholicae Fidei*). После своего избрания о. Грубер перевел из Полоцка в Петербург резиденцию Генерала Ордена.

Митрополит Сестренцевич попадает в опалу и отправляется в ссылку в свое имение под Могилёвом. В октябре 1800 г. Павел I, вопреки многолетнему сопротивлению митрополита, издает три закона, которые поставили Орден иезуитов в исключительное положение в столице Импе-

---

<sup>1</sup> Аржанухин В., Дремлюг А. 300 лет католической общины Санкт-Петербурга // Символ. 2003. № 46. С. 198

<sup>2</sup> Полное собрание законов Российской Империи с 1649 г. СПб., 1845. Т. 9. № 3356.

рии. Важнейшим из них для развития педагогической деятельности Ордена был закон от 12 октября 1800 г., по которому «величайшим соизволением» было разрешено иезуитам открытие новых школ и новициатов (по примеру полоцкого и витебского) в Петербурге. В 1801 г. военный губернатор столицы Свечин объявил именным указ Павла I митрополиту Сестренцевичу «об отдаче Католической церкви св. Екатерины в С.-Петербурге, с принадлежащим к ней домом в управление монахам ордена иезуитского»<sup>1</sup>.

При церкви св. Екатерины уже много лет существовала школа, основанная в соответствии со статьей 36-й Регламента 1769 г., позволявшей суперииору и прихожанам завести «наилучшим образом училище, в котором бы юношество римского, а не другого закона, пристойным могло обучаться наукам». В Училище при соборе св. Екатерины обучались в основном дети из католических семей среднего сословия, к запросам которого была приспособлена и программа образования. Училище это было также сохранено иезуитами. Ибо социальный состав воспитанников позволял им расширить свое влияние в широких слоях общества, получить материальные преимущества, но, главное, иметь повод для увеличения числа членов Ордена в Петербурге.

Отныне начинается активная деятельность иезуитов в области образования. Получив не только допуск к богослужениям в соборе св. Екатерины, но также помещение школы при ней, иезуиты реконструировали ее и открыли здесь 1 февраля 1801 г. бесплатную публичную школу Общества Иисуса. Основателем новой школы был о. Г. Грубер. Вначале в ней обучалось тридцать детей, но их число быстро возрастало и вскоре достигло ста.

Отец-иезуит Мари-Жозеф Руэ де Журнель (1880–1974), четвертый директор Славянской библиотеки в Париже, в монографии «Коллегия иезуитов в Санкт-Петербурге в 1800–1816 гг.» (1922 г.) опубликовал редкие и ценные документы – регламент и программу обучения в приходской школе иезуитов при соборе св. Екатерины. Документ был обнаружен о. Руэ де Журнелем в Архивах Ватикана (*Polonia-Russia*, vol. CCCXLIV). По мнению исследователя, этот документ, составленный вероятнее всего о. Грубером, является тем экземпляром, который был

---

<sup>1</sup> Белоголов И. Акты и документы, относящиеся к устройству и управлению Римской Католической Церковью в Санкт-Петербурге. Пг., 1915. Т.1. С. XIV.

послан папским нунцием из Петербурга в Государственный секретариат Ватикана<sup>1</sup>.

Документ носит название «Порядок уроков и распределение времени в школах Общества Иисуса». В первом классе учеников знакомят с основами языков русского и латинского; простыми правилами арифметики; обучают священной истории, а также естественной географии; объясняют элементы христианской доктрины; трактуют избранные места из различных авторов, доступные пониманию детей (басни Федра, главы из Цицерона и т.п.). Во втором и третьем классах обучение усложняется. Наряду с изучением языков древних и новых, математики, священной истории, а также истории древних и христианских царств, географии империй российской, римской и турецкой, комментариев на Юлия Цезаря, Корнелия Непота, Цицерона и Федра включено также моральное учение об обязанностях человека перед Богом, ближним и самим собой, учение о вере, надежде, милосердии. В четвертом классе продолжается изучение языков, преподаются элементы алгебры и геометрии; риторике и поэтике обучают на примере классических авторов – Цицерона, Горация, Овидия, Вергилия и др.; преподается моральная доктрина «об обязанностях доброго христианина и доброго гражданина». В пятом классе продолжается изучение языков; обучают теоретической механике в приложении к ремеслам; даются практические знания о плотницком деле, строительстве, архитектуре военной и гражданской, баллистике и гидравлике и т.д. На уроках по истории рассказывается о древних монархиях, римской империи, однако ни разу не упоминается история России. В шестом классе продолжается изучение языков; ученики обучаются искусству хорошо мыслить, судить, рассуждать; изучают онтологию, этиологию, психологию, космологию, астрономию, элементы оптики, опытной физики; преподают также этику и естественную историю.

Отдельно представлена программа по теологии (после шестого класса для школ с более длительным курсом): трактовка Бога и божественных вещей, объяснение догм религии Откровения, суждения о справедливости и праве, законы, договоры, правила нравственности, обязанности христианина, история христианской церкви, Новый и Ветхий Завет, каноническое право.

---

<sup>1</sup> *Rouët de Journal M.-J. Un Collège de Jésuites a Saint-Petersburg. 1800–1816. Paris, 1922. P. 55-64*



В документе подробнейшим образом расписывается распорядок дня, утренний и вечерний, порядок преподавания в разные дни недели и т.д. Обучение в школе было рассчитано на шесть лет.

Регламент и образовательные программы в этой приходской школе были составлены по образцу иезуитских коллегий в Полоцке, Витебске и других коллегий иезуитов в России. Из Полоцка Г. Грубер вызвал для преподавания трех молодых иезуитов, отцов Круковского, Санковского и Плецинского<sup>1</sup>. Они привезли с собой в Петербург книги, по которым преподавали в коллегиях Белоруссии. Нагрузка преподавателя была очень велика, тем более, что католики в Петербурге были представлены четырьмя нациями и языками.

Однако открытие приходской школы при храме св. Екатерины было лишь началом образовательной деятельности, для которой иезуиты были вызваны в Петербург.

Прошло два года, и приходская школа была дополнена автономным от нее учебным заведением со своими преподавателями и учебными программами – пансионом или конвиктом для детей из аристократических русских семей. Успех пансиона аббата Николя среди петербургской знати, а также невозможность принять всех желающих, несомненно, повлияли на это предприятие иезуитов. Согласно воле императора Павла I, первоначально места в пансионе были предназначены исключительно для детей из семей римских католиков. Однако затем, в результате сложных переговоров, иезуиты получили разрешение принимать детей из православных семей<sup>2</sup>. Пансион открылся 1(13) января 1803 г. В конце 1803 г. в пансионе насчитывалось уже 24 воспитанника. При поддержке императора Павла I и денежной помощи русских аристократов о. Груберу удалось сначала обновить старые помещения. Затем было построено великолепное здание на набережной Екатерининского канала, больше похожее, по словам современника, на пышный дворец вельможи. В нем было предусмотрено место для театра и публичных собраний.

В «Дневнике» конвикта, или «Петербургской Павловой Коллегии Отцов Иезуитов» (*Diarium Collegii Petropolitani Paulini S.J*) (в память о своем императорском основании пансион был назван именем Павла I) под датой 13 января 1803 г. сделана запись: «Сегодня прибыл первый

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 54-55

<sup>2</sup> Ibid. P. 103



пансионер, племянник графа Кочубея, министра внутренних дел»<sup>1</sup>. Число преподавателей постепенно увеличивалось и вскоре достигло 14-ти.

Павлова Коллегия в 1806 г. была преобразована в Благородный пансион (Collegium Nobilium), который просуществовал до 1815 г. В Благородном пансионе каждый год получали образование около 70-ти воспитанников. Почти все они принадлежали к знаменитым в России аристократическим семействам.

Накануне открытия Благородного Коллегиума на его дверях появилась афиша (или объявление), составленная о. Грубером, в которой родителям будущих учеников предлагалась программа их воспитания и образования. Афиша эта была найдена в Архиве Министерства народного образования о. М. Морошкиным<sup>2</sup> и опубликована им в известном труде «Иезуиты в России», вероятно, в том виде, в котором афиша появилась на дверях пансиона.

Первый вариант этого плана был набросан о. Грубером еще осенью 1802 г. и состоял из 15-ти статей. По сравнению с программой для приходской школы, проект для Благородного пансиона должен был ответить на многие сложные и деликатные вопросы: строгий надзор за воспитанниками, вопросы их отпусков и выходов в город. Остро стояли религиозные вопросы. Православные и католики не могли получать одно и то же религиозное обучение и разделять одну и ту же религиозную практику<sup>3</sup>. В соответствии с этими требованиями о. Грубер, еще накануне своего избрания Генералом Ордена, составил «План обучения в Благородном пансионе». (Текст «Плана» приводится в статье в том виде, в каком он был опубликован М. Морошкиным.)

В афише провозглашалось, что вера и нравственность являются главной целью христианского воспитания. Наставники объясняют обязанности христианина к Богу и человеку, и внушают детям исполнение их на самом деле. «Воспитанники безотлучно находятся пред глазами одного или многих бдительных наставников; в самую даже ночь приемлются строжайшие предосторожности противу всякого безчиния»<sup>4</sup>.

Далее сообщалось, что в пансионе обучают всему, что необходимо молодому человеку для продвижения в обществе: «Здесь обучают языку

---

<sup>1</sup> *Морошкин М.Я.* Иезуиты в России. С царствования Екатерины II и до нашего времени. СПб., 1870. Ч. 1–2. С. 122–126.

<sup>9</sup> *Белоголов И.* Указ. соч. С. XIV

<sup>10</sup> *Морошкин М.Я.* Указ. соч. С. 122–126

<sup>4</sup> *Шлафли Д.Л., младший.* Педагогическое наследие иезуитов в России Екатерины Великой // Россия и иезуиты. 1772–1820. М., 2006. С. 141

латинскому тех, кто хочет обучаться по образцам знаменитых ученых и писателей Франции, Италии, Англии и всех других стран Европы». В Коллегиуме обучают основательно также языкам французскому и русскому, а желающих немецкому и английскому. Изучают историю священную и гражданскую, древнюю и новую, а также баснословие, землеописание, летосчисление, словесность. Обучают риторике, логике, метафизике, различным отраслям математики, начальным основаниям права естественного, гражданского и политического. Однако как именно можно получить столь обширные познания? Для этого потребуются шесть лет и строгий порядок. Так, в первый год обучают детей читать, произносить и писать по-французски, всеобщему землеописанию, четырем простым правилам счисления, грамматике французской и латинской до словосочинения. Присовокупляются учителя рисованья и танцованья. Второй год продолжают обучение начаткам французского и латинского языков; частной географии главнейших царств, особливо российской, священной истории, началам Богословия, сложным правилам счисления, дробям, тройному правилу. Только на третьем году начинается «основательное обучение русскому»; занимают детей переводами лучших писателей, чтобы образовать их во вкусе и слоге. Обучают истории древней и римской, летосчислению, алгебре и начаткам геометрии. Учитель музыки (вместо танцев). Четвертый год обучают стихотворению на русском и французском, упражняют в сочинении писем, повестей, басен на сих двух языках. Обучают истории новейшей, преимущественно российской, продолжают геометрию, «даже до тригонометрии». Рисование, музыка, по желанию. Немецкий, английский. Пятый год обучают риторике по-русски и по-французски, зодчеству гражданскому и военному; снова дают учителя танцованья, для желающих прибавляют учителя фехтованья, рисованья и музыки, если успех есть в них. Продолжают обучение немецкому и английскому. Шестой год обучают логике, метафизике, опытной физике, механике, основаниям права естественного, гражданского и политического. Все это невозможно за один год, и желательно, чтобы еще год воспитанники занялись философией и физикой. Продолжают те же языки и те же приятные искусства.

Пункт 9 «Плана» гласил: чтобы быть допущенным в пансион, надобно поработить себя начертанному плану. «Смело можно уверять, что юноша, воспитанный по сей методе, будет способен ко всем знаниям, к каким может стремиться молодой человек, получивший хорошее воспитание». Регламент пребывания в Благородном пансионе был очень строгим. Согласно афише, учебный год начинался 1-го сентября и заканчи-

вался в конце июля. В течение этого месяца воспитанники на открытых экзаменах давали отчет о годовом учении.

Месяц август назначался «для вакации и отдохновения от учения». Но и в августе оно не прерывалось, не было только классов. Учеников чаще занимали «приятными искусствами», чаще водили прогуливаться, давали им рекреации и сельские увеселения, однако «избегая всего того, что, поселяя в них много рассеянности, отнимает у них охоту к учению». По этой причине в пансионе устанавливается «как бы неизменяемое правило не позволять воспитанникам проводить сие время у своих родителей», ибо это обращается во вред их учению. Во имя блага своих чад, родители должны первыми признать «мудрость сего правила». Родителям дозволялось навещать учеников в пансионе, а те могли два раза в месяц обедать дома, «но никогда, ни под каким предлогом, нельзя допустить, чтобы воспитанники ночевали вне пансиона. Они могут выходить только в воскресенье, и только отслушав прежде литургию. Всегда возвращаться зимою в 8, а летом в 9 часов». Далее родители извещаются, что пансион берет на себя заботу о здоровье детей, для чего нанимается лекарь.

В афише были объявлены цена за пансион – одна тысяча рублей в год с «предоплатой» за полгода; наилучший возраст для начала обучения – 9 или 10 лет; не принимались дети старше 12-ти и младше 7-ми лет<sup>1</sup>.

Основатель пансиона о. Грубер после избрания Генералом Ордена в 1802 г. возложил обязанности ректора на о. Анджея Чиж (1763–1816), который до того успешно руководил Коллегией иезуитов в Полоцке. На посту ректора о. Анжей Чиж оставался до закрытия Благородного пансиона в 1815 г.

В свое время Екатерина II высоко оценила педагогическую деятельность иезуитов. В известном письме к графу Штакельбергу от 18 февраля 1780 г., оправдывая свое разрешение на деятельность Ордена в России, императрица подчеркивала, что дозволила им обучать католическое юношество в недавно присоединенной Белоруссии, надеясь, что они воспитают послушных подданных. К тому же «никто еще заменить их не мог». По мнению Екатерины II «всегда посредством ордена иезуитского преподавалось лучшее просвещение».

Действительно, с самого начала существования Общества Иисуса Игнатий Лойола придавал огромное значение делу образования и воспитания юношества, что было понятно в условиях Контрреформации, а также в связи с целями, поставленными им перед своими последовате-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 148.

лями. Уже через 50 лет после основания Ордена, в 1599 г. был составлен знаменитый Свод или Устав школьных правил «Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu». В Уставе был обобщен опыт преподавания в школах Общества, начиная с 1545 г. Школьный Устав сохранил свое значение (при всех отклонениях) вплоть до начала XIX в.

В Уставе были определены точная последовательность классов: изучаемые предметы; расписание уроков на день, неделю, месяц и год; точная методология, которую нужно соблюдать. В трех классах преподавалась грамматика, один класс гуманитарных наук, один год риторики и три года философии. Будущие монахи-иезуиты изучали богословие затем еще четыре года. Особое значение придавалось красноречию (*eloquentia*), легкости чтения, письма и разговорной латыни. Соответствующий материал мог быть представлен в курсе *erudition* (обучение, просвещение). Математике, естественным наукам, истории и географии уделялось некоторое внимание в классах гуманитарных наук, риторики и философии. «Удивительно мало времени отводилось на изучение христианской доктрины, – отмечает изучавший этот документ Д.Л. Шафли-младший. – Отчасти это компенсировалось тем, что профессора должны были обеспечить посещение мальчиками ежедневной мессы и ежемесячную исповедь, а также наставлениями вести благочестивую жизнь»<sup>1</sup>.

Педагогические методы иезуитов сводились к объяснению сущности предмета во вводных лекциях и объяснениях в процессе обучения. Регулярные проверки, упражнения для памяти и письменные задания должны были способствовать усвоению материала. Система состязаний (*aemulatio*) между группами и парами студентов в классе, участие старших в диспутах, а также публичные представления в театре и экзамены, публичные поощрения многочисленными наградами способствовали успеху обучения. В России, отмечает Д.Л. Шафли, условия обучения были гибко согласованы с целесообразностью, ибо Общество Иисуса здесь персонифицировало религиозную и национальную угрозу Западу России. «Многие специфические положения Школьного устава, особенно по содержанию учебного плана, были изменены или игнорировались. Тем не менее, иерархическая последовательность курсов, такие методы как вводные лекции и проверки, для удостоверения знания предмета, сложная система оценок и наград для поощрения студентов – вся эта

---

<sup>1</sup> *Инглот М. (S.J) Общество Иисуса в Российской Империи (1772–1820 гг.) и его роль в повсеместном восстановлении Ордена во всем мире. М., 2004. С. 170*

образовательная система доказала свою эффективность в различных исторических обстоятельствах России»<sup>1</sup>.

Программа обучения и регламент пребывания в Благородном пансионе оказались приемлемыми для многих родителей, ибо уже через два года здесь обучалось 56 воспитанников, из коих, по данным М. Морошкина, более трех четвертей были дети русской православной знати. Действительно, одна из самых серьезных организационных трудностей для иезуитов заключалась в том, что подавляющее большинство их воспитанников были православными.

Несмотря на то, что в «Плане» о. Грубера было объявлено о приглашении православного священника, его там вначале не было; затем стали приглашать православных батюшек, которые были явно неспособны выполнять свою миссию на должном уровне. Долгое время дети получали только католическое религиозное воспитание по «Христианскому учению» отца-иезуита Роберто Беллармино (1542–1641). Православные воспитанники знали только католические молитвы, прислуживали при богослужениях в католическом храме.

Как отмечает М. Инглот, «присутствие и деятельность иезуитов в Петербурге значительно повлияли на столичное общество. Их церковь и их учебные заведения притягивали к иезуитам самые разнообразные круги; и, прежде всего, именно школы позволили иезуитам завязать прочные и длительные отношения с русской аристократией»<sup>2</sup>. Здесь были дети Голицыных, Толстых, Гагариных, Растопчиных, Шуваловых, Кутузовых, Вяземских, Севериных, Строгановых, Пушкиных и т.д. Разумеется, это был большой успех для Общества Иисуса, свидетельство большой жизненной силы созданной ими в течение нескольких веков системы воспитания и образования юношества.

Широко известна полемика в русском обществе XIX в. по этому вопросу. Князь Петр Вяземский, известный общественный деятель и литератор, воспитанник Благородного пансиона всегда тепло вспоминал о годах, проведенных под кровом иезуитов. Князь высоко оценивал знания иезуитов и уровень преподавания в пансионе: «...Иезуиты, начиная от ректора, патера Чижа, – по крайней мере в мое или наше время – просвещенные, внимательные и добросовестные наставники. Уровень преподавания их был высоким. Желавшие учиться хорошо и основательно имели все способы к тому и хорошо обучались. Северин среди других

---

<sup>1</sup> Вяземский П.А. Записные книжки. М., 1992. С. 285.

<sup>2</sup> *Rouët de Journal M.-J.* Op. cit. P. 3

может служить примером»<sup>1</sup>. Но вот мнение княгини Нарышкиной: «Они (иезуиты) давали отвратительное образование моим несчастным соотечественникам, и ни одного замечательного человека не вышло из их пансиона»<sup>2</sup>. Большой друг иезуитов и душа петербургского католического общества граф Жозеф де Местр также был не в восторге от знаний воспитанников иезуитов в первые годы существования Благородного пансиона. Посетив экзамены в пансионе в 1805 г., он записывает в дневнике: «9 и 11 октября я присутствовал на двух экзаменах воспитанников коллегии иезуитов. Я не могу припомнить, видел ли я в своей жизни что-либо более убогое; я здесь не нашел таланта этого Ордена к воспитанию юношества»<sup>3</sup>. Впрочем, о. Руэ де Журнель полагает, что дело не в талантах иезуитов, а в уровне русских учеников и потребностях общества. Он пишет: «Регламенты были строгими и программы нагруженными. Но прилежание к работе было посредственным. В это время в России придавали большее значение тому, чтобы дать детям хорошие манеры, здравомыслие и достойные нравы, чем заполнить их умы слишком широкими познаниями»<sup>4</sup>.

Один из самых ярких и значительных полемистов православный священник М. Морошкин писал о самых плачевных результатах воспитания, полученного русскими юношами в иезуитском пансионе: «Дети православных родителей теряли здесь и веру своих отцов, и язык своей родины, и даже переставали быть русскими и превращались в космополитов, подобно своим учителям, для которых не существовало на земле отечества, кроме их ордена»<sup>5</sup>. Особое возмущение вызывали приемы иезуитов с преподаванием Закона Божьего для православных воспитанников.

Естественно, по-другому оценивают результаты 15-летней деятельности иезуитов в Петербурге их сторонники. О. М.-Ж. Руэ де Журнель описывает эти годы как уникальное время необычайного расцвета римского католицизма. Свидетельством этого являются многочисленные обращения, которыми церковь обязана иезуитам<sup>6</sup>. Вместе с тем, обратной стороной этого успеха Руэ де Журнель считает нависшую над Ор-

---

<sup>1</sup> Цит. по: Rouët de Journal M.-J. Op. cit. P. 117.

<sup>2</sup> Цит по: Ibid. P. 119-120

<sup>3</sup> Морошкин М.Я. Указ соч. С. 397-399.

<sup>4</sup> Rouët de Journal M.-J. Op. cit. P. 119.

<sup>5</sup> Белоголов И. Указ. соч. С. 397-398.

<sup>6</sup> Там же. С. 398.

деном грозную опасность со стороны тех сил в России, которые не были согласны с результатами деятельности иезуитов.

Благородный пансион был закрыт императором Александром I в 1815 г. Причины, побудившие императора, вначале благосклонно относившегося к иезуитам и помогавшего им наладить образование в Петербурге, были изложены в специальном Указе Синода 1819 г. в связи с запрещением Ордена в России в 1820 г. Вопреки Регламенту 1769 г., согласно которому в школе при соборе св. Екатерины могли получать образование только юноши-католики, иезуиты стали «прельщать» в католическую веру русских православных и иностранных подданных иных исповеданий. «Иезуитский Генерал, увеличив без нужды число здешних своих Патеров, завел Коллегию, в которую начали они принимать юношество... греко-российской церкви». Но этого мало: иезуиты стали «вопреки коренным государственным узаконениям» оболыщать и других людей. Кроме того, они своими непомерными расходами обременили церкви новыми долгами. Все это заставило Александра I издать в 1815 г. указ «О высылке всех Иезуитского ордена монахов из Санкт-Петербурга, о воспрещении им въезда в обе Столицы и о приведении Католической церкви в С.-Петербурге в то положение, в каком она до 1800 г. пребывала». Отметив неблагодарность иезуитов, которым одна только Россия оказала покровительство, когда они были запрещены своим папой и изгнаны отовсюду, Александр I особенно возмущается тем, что они заставляют человека «отпасть от веры предков своих», «погасить в нем любовь к единоверцам», «водворить несогласие между чадами единыя церкви»<sup>1</sup>.

Деятельность иезуитов, а также встречное стремление части российских интеллектуалов к европейской культуре, «западнические» настроения в дальнейшем породили проблему так называемых «русских католиков» и споры западников и славянофилов, которые не утихают и сегодня.

---

<sup>1</sup> Там же.

---

Представленная тема, является одной из ряда работ автора, посвященных исследованию Львовского иезуитского коллегиума, который празднует в этом году свое 400-летие. На сегодня нами найдены книги и рукописи, некогда принадлежавшие библиотеке Львовского иезуитского коллегиума (далее ЛИК), составлен каталог этого собрания, принятый к печати в Ягеллонском университете (Краков). Проведены исторические, библиографические и книговедческие исследования по истории издательства коллегиума. В результате составлен каталог изданий и собрана иллюстративная база копий оттисков типографских гарнитур, без которых нельзя было бы атрибутировать анонимные или дефектные издания. Данные работы, на наш взгляд, могут дополнять исторические (немногочисленные) источники, и, безусловно, использоваться как фактографический материал для изучения многих аспектов деятельности ЛИК.

Иезуитский коллегиум в Львове организован благодаря фондации архиепископа Львовского Яна Димитрия Соликовского. Он пригласил во Львов отцов иезуитов (1584 г.) с целью основать в городе университет по примеру и образцу Виленской академии<sup>1</sup>. Торжественное открытие коллегиума состоялось в 1608 г. Впрочем, в хрониках Общества Иисуса (далее ОИ) есть сведения, что уже с 1599 г. при миссии начали читать курс богословия для клира<sup>2</sup>. После введения в школьную программу курсов грамматики, риторики, поэтики, в 1611 г. открыт

---

<sup>1</sup> Historia Collegii Leopoliensis Societatis Iesu manu propria a R.P. Matthiae Wielewicz pro tunc Rectoris diligentissime collecta et descripta ad annum 1665, iunctum quo anno obdormivit in Domino... (Österreichische Nationalbibliothek, Wien. Cod. 11988); Lwów (Leopolis), stacja misyjna 1584–1590, rezydencja 1590–1607 i kolegium 1607–1773 // Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995 / Oprac. Ludwik Grzebień SJ przy współpr. Zespołu jezuitów. Kraków, 1996. S. 378-380.

<sup>2</sup> *Załęski Stanisław*, ks. Kolegia i domy założone w pierwszej dobie rządów Zygmunta III. 1588-1608. Kraków, 1904. S. 580. – (*Załęski S. Jezuita w Polsce*. T. 4. Cz. 2).



класс логики, с 1613 г. – математики. При ЛИК действовала типография, оборудование для которой было закуплено в 1615 г.<sup>1</sup> Постоянно же функционировать она начала только через 27 лет, и выдала за 150 лет своей деятельности более 780 изданий. В ЛИК год от года расширяли учебные программы. В 1650 г. был введен четырехгодичный курс теологии. 10 мая 1661 г. польский король Ян Казимир предоставил ЛИК диплом, согласно которому коллегииум получал статус высшего учебного заведения. Поскольку Краковская академия выступила и в последующие годы выступала против открытия в Львове высшего учебного заведения, Польский сейм не подтвердил королевский диплом. Через 12 лет (1673 г.) в качестве компромиссного шага генерал Ордена Олива предоставил коллегииуму право присваивать ученые степени по философии и теологии. Но, только 18 апреля 1758 г. король Польши Август III выдал диплом, подтвержденный буллой папы Клементия XIII, о предоставлении ЛИК статуса университета. Кроме гуманитарных предметов, там преподавали астрономию и архитектуру. С 1749 г. открыли Дворянский коллегииум под патронатом отцов иезуитов – так называемый Collegium nobilium. Учебные программы коллегииума для шляхты были значительно расширены. Там преподавали иностранные языки: немецкий, французский. Изучали польский язык, историю Польши и общую историю, географию и хронологию. Из точных наук – математику, геометрию, гражданское градостроительство и фортификацию (военные сооружения), астрономию. Были курсы права, польской статистики, чтение политических авторов. Преподавали танцы, фехтование<sup>2</sup>. Из перечисленных наук, в рамках настоящей статьи, я позволю себе остановиться на преподавании дисциплин классической филологии, как первостепенных предметах в тогдашнем университете.

---

<sup>1</sup> *Kawecka-Gryczowa A., Korotajowa K., Krajewski W.* Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku. Z. 6: Małopolska – Ziemia Ruska. – Wrocław; Kraków, 1960. S. 110-114. – (Książka w dawnej kulturze Polskiej / Pod red. K. Buszyka, A. Gryczowej. T. 10, Z. 6); *Jasińska S.* Co się stało z drukarnią Wirzbięty // Rocznik Biblioteki Narodowej. Warszawa, 1968. T. 4. S. 147-153, VIII tabl. il.; *Ptaśnik J.* Cracovia impressorum XV et XVI saeculorum. Leopoldis: Sump. Instituti Ossoliniani, 1922. S. 74-78. – (Monumenta Poloniae typographica XV et XVI saeculorum. Vol. 1).

<sup>2</sup> *Finkel L., Starzyński S.* Historia Uniwersytetu Lwowskiego. Lwów: Nakł. Senatu Akademickiego UL, 1894. S. 11-44, 1174; Lwów (Leopolis), stacja misyjna ... // Encyklopedia wiedzy o jezuitach... S. 378–380.

Во Львовском коллегиуме, как и других школах Общества Иисуса, организованном по модели гуманистической школы, дисциплины классической филологии изучали в рамках различных курсов и предметов. Они объединялись в одно понятие – «гуманиора» или «гуманистические науки» (*Humaniores litterae*)<sup>1</sup> и включали предметы изучения от низшего класса грамматики до риторики. Латинский язык, а параллельно и древнегреческий, начинали изучать с первого года обучения. Основное внимание уделяли латинскому языку, владение которым, было, а *prōgī*, тем фундаментом, на котором покоилось как преподавание, так и овладение всеми школьными и университетскими предметами. Римскую и древнегреческую литературы изучали в классах грамматики, риторики и пиитики. Овладение гуманиорой предполагало подготовить ученика с одной стороны к общественной деятельности, с другой – к изучению философии и теологии. При этом акцент делался не на теоретические знания о предметах, а на умение владеть и использовать их практически, то есть владеть словом. Исследователь иезуитского школярства о. Станислав Беднарский<sup>2</sup> отмечал, что идеи гуманизма «ввели культ слова и формы, восходящего до рабского копирования»<sup>3</sup>. Лозунгом школы XVI–XVII вв., по его мнению, был «*docta et eloquens pietas*»<sup>4</sup>, а целью – совершенствование красноречия – «*schola Rhetoricae ad perfectam eloquentiam in formam*»<sup>5</sup>. Вот почему столь важным было овладение грамматикой, античной литературой и культурой. Школьные программы со временем претерпевали ряд реформ, в том числе и в отношении обучения языкам. Но еще во второй половине XVIII в. бытовало мнение, что увлечение несколькими иностранными языками может пагубно сказаться на освоении латинского языка. Преподаватели ЛИК приняли участие в дискуссии по данному

---

<sup>1</sup> *Institutum Societatis Jesu, autoritate Congregationis Generalis XVIII: In 2 vol. Praga: Typ. Universitatis Carolo-Ferdinandae in Coll. SJ ad s. Clementem, 1757. Ps. III, P. 632 (index).*

<sup>2</sup> *Bednarski S. Upadek i odrodzenie szkół jezuitkich w Polsce: Studium z dziejów kultury i szkolnictwa polskiego. Kraków: Wyd. księży jezuitów, 1933. 537 s., IX tabl., 1 map. – (Klasycy jezuitckiej historiografii. Kraków: Ignatium, 2003. T. 3)*

<sup>3</sup> *Bednarski S. Op. cit. S. 156 (Здесь и далее дан авторский перевод с польского, латинского языков).*

<sup>4</sup> «Ученное и красноречивое благочестие».

<sup>5</sup> Школа риторики, устремленная к совершенствованию красноречия в форме.

вопросу. Так, Ян Ковальский<sup>1</sup> в 1746 г. на страницах брошюры «Разговор о философии...» (книга издана от имени Михала Дружбацкого) оставляет за латинским языком основное значение, и пишет, что еще не удалось обучать нескольким иностранным языкам. Надо понимать, что речь шла о Львовском коллегииуме, и именно, в преддверии открытия Дворянского коллегииума и обсуждения его расширенной программы. Далее он замечает, что в школе «стремятся к тому, чтобы ученик мог говорить хотя бы на одном языке [латинском]. Для сравнения приводит историю о незадачливом экономисте, который построил этой весной 7 мельниц, а работника имел одного... Не хотелось бы уподобиться горе-экономисту»<sup>2</sup>. Автор предупреждает от увлечения новой методикой преподавания с помощью справочников. Так как «...справочник – это очень хорошо, но только для того, чтобы вспомнить, кто что знал», а не изучать предмет по коротким изложениям, каковыми справочники являются. Общий же вывод заключался в том, что он не против обучения иностранным языкам, но только сначала ученик должен освоить латинский язык, далее риторику и схоластическую философию<sup>3</sup>. В дискуссии об обучении и преподавании принял участие и Франтишек Богомолец, заслуга которого в области классической филологии значительна. Вспомнить хотя бы изданный во Львове «Латинский словарный запас фразеологии Вагнера»<sup>4</sup>.

В ЛИК классы грамматики и пиитики были открыты первыми в 1608 г., в следующем году – класс риторики. В XVIII в. в коллегииуме работали кафедры: латинского, греческого, еврейского языков, риторики, поэтики, грамматики. По немногочисленным ежегодным хроникам-отчетам<sup>5</sup>, которые нам были доступны, и полагаясь на данные историографических источников<sup>6</sup>, можем назвать некоторые имена пре-

---

<sup>1</sup> *Družbacki, Michał. Rozmowa o filozofii... na publiczną dysputę wystawiona... / Ed. J. Kowalski; Excus. J. Filipowicz. Lwów: Nakł. autora; Druk. J K Mci Colleg. Leop. Societatis JESU; 1746. 8°.*

<sup>2</sup> *Bednarski S. Op. cit. S. 129-130.*

<sup>3</sup> Там же. С. 130.

<sup>4</sup> *Bohomolec, Franciszek. Supellex Latinitatis ex Phraseologia P. Francisci ... Wagner S. I.: Ad Usam Scholarum ejusdem S. I. collecta. Lwów: Druk. S. J., 1756. 8°.*

<sup>5</sup> *Catalogus Personarum et officiorum Provinciae Minoris Poloniae Soc. Jesu. Lwów: Druk. S. J., 1756. P. 17-18.*

<sup>6</sup> *Brown Józef. Biblioteka pisarzy assystencyi polskiej Towarzystwa Jezusowego / Przekł. z łacin. W. Kiejnowskiego. Poznań, 1862; Encyklopedia kościelna: Podług teologicznej encyklopedji Wetyera i Weltego: W 32 t. / Wyd. przez ks. M.*

подавателей *humaniores litterae* – классических языков, поэтики и риторики.

Латинскую грамматику преподавали: Анджей Морский (Хенчель Морский) – проф. синтаксиса в 1620–1622 гг., Ян Витковский в 1693–1697 гг., Петр Квятковский – преподаватель синтаксиса в 1700–1701 гг. В 1756 г.: Рафал Трембицкий был профессором латинского языка, Ян Бобковский – профессор синтаксиса, Ян Выгановский – профессор класса инфимы (младших классов), Юзеф Глуский профессор грамматики. В Дворянском коллегииуме в 1767–1768 гг. на должности профессора латинского языка читал Антон Лебковский.

Древнегреческий язык и иврит в 1760–1770 г. читал Анджей Нарольский, в 1706–1707 гг. древнееврейский язык читал профессор Базилий Нарбут.

Профессорами поэтики были: Анджей Морский в 1620–1622 гг., Блажей Вшерадзкий (Серадзкий) в 1660–1662 гг., Валенты Пенский в 1661–1662 гг., Ян Витковский в 1693–1697 гг., Михал Игнаций Вечорковский в 1704–1705 гг., Ян Вежбицкий в 1756 г.,

Риторику преподавали профессора: в 1609–1611 гг. Мельхиор Фабрициус, 1611–1612 – Михал Майус (Май), 1613–1614 гг. – Грегож Бельский, 1615–1616 – Ян Висненсис, 1618–1619 – Мельхиор Сулкович, 1621–1623 – Бартломей Папроцкий, 1626–27 – Войцех Помянович, 1627–1628 – Войцех Кортисциус, 1629–1630 – Яцек Пжетоцкий, 1638–1639 – Александр Лоренцович, 1641–1642 – Марцин Малановский, 1644–1646 – Миколай Змудзкий, 1654–1655 – Валенты Бохинский, 1658–1659, 1662–1663 – Ян Квяткевич, теоретик ораторства, автор учебника искусства речи<sup>1</sup>, 1659–1660 – Ян Восдасиус, 1661–1662 –

---

Nowodworskiego. Warszawa; Płock, 1873–1913; *Podręczna encyklopedia kościelna*: W 44 t. / Red. ks. Z. Chelmicki. Warszawa, 1904–1916; *Słownik polskich teologów katolickich*: W 7 t. / Pod red. E. Wyczawskiego. Warszawa, 1981–1983; *Korbut G. Literatura polska*: W 4 t. Warszawa; Lublin; Łódź, 1917–1921; *Polski Słownik Biograficzny* / PAN; PAU. T. 1–42 (Z. 1–172), uzupeł. Kraków; Wrocław, 1935–2003; *Encyklopedia Katolicka*. T. 1–9 / Kom. red. W. Granat i in. Lublin, 1974–2002; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995* / Oprac. L. Grzebień SJ przy współpr. zesp. jezuitów. Kraków, 1996. XVI, 882 s.: il., [3 k. map., fot.].

<sup>1</sup> *Kwiatkiewicz Jan*, SI. *Phoenix rhetorum*. Kraków, 1672. 12°; *Idem*. *Eloquentia reconditor, ubi raq[ue] mira ab argumento, rariora pleraq[ue] per varia admirabilis eloquentiae specimina tractantur...* Poznań: Typ. SJ, 1689. 12°.

проф. Валенты Пенский, автор учебника риторики<sup>1</sup>, 1663–1664 – Адам Пжеборовский, 1664–1665 – Марцин Подленский (Подлеский), 1665–1666 – Блажей Гжембош, 1665–1668 – Мацей Ожевский и Марцин Трафанович, второй раз Трафанович — в 1672–1673 гг., 1674–1677 – Ян Чехуцкий (Чехоцкий), 1678–1679 – Казимир Жепецкий (Жепницкий), 1680–1681 – Павел Конрадзкий, 1681–1682 – Томаш Улатовский, 1682–1683 – Яцек Гмишовский, 1683–1685 – Петр Зыгелевский, 1686–1688 – Анджей Юзеф Гембицкий и Ян Гостковский, 1691–1692 – Якуб Борхард (Бурхард), 1692–1693 – Бонавентура Геларовский, 1693–1694 – Ян Копацкий, 1695–1696 – Павел Жолчинский, 1696–1697 – Марцин Шимон Луговский, 1697–1699 – Марцин Рудольский, 1699–1700 – Доминик Градкевич, 1700–1701 – Францишек Ковалицкий, автор лекций по риторике<sup>2</sup>, 1701–1702 – Анджей Михал Темберский, составитель учебника риторики<sup>3</sup>, 1702–1704 – Александр Смаржевский, 1704–1706 – Михаил Игратий Вечерковский и Вавжинец Луба, 1706–1707 – Николай Керемович, 1709–1710 – Ян Шотвевич, 1711–1713 – Доминик Венглинский (Венгленский), 1727–28 – Антон Марцин Бейковский, 1735–1737 – Станислав Глогговский, 1741–1743 – Фаустин Игнаций Гродзицкий, свои взгляды на предмет изложил в трудах «Театр красноречия» и «Об извращенном и неверном стиле...»<sup>4</sup>, 1747–1749 –

---

<sup>1</sup> *Peŝki Walenty*, SI. Palatium reginae libertatis Rempublicam oratoiam continens. Рукопись. Цит. по: Peŝki Walenty // Encyklopedia wiedzy o jezuitach ... S. 502.

<sup>2</sup> *Kowalicki Franciszek*, SI. Compendium eloquentiae. Рукопись. Цит. по: Kowalicki Franciszek // Encyklopedia wiedzy o jezuitach ... S. 312.

<sup>3</sup> *Temberski Andrzej Michał*, SI. Via Appia ad eloquentiae lauream, per pueritiam, adolescentiam, virilem aetatem ituris. Seu facilis modus proficiendi in Rhetoricis aperta... Poznań: Coll. S. J., 1712. 8°.

<sup>4</sup> *Grodzicki Faustyn*, SI. Theatrum eloquentiae Illustrissimarum Personarum apparatus ex antiquissimis et probatissimis rhetoribus, oratoribus et archirhetoribus instructum, seu Dissertatio de magna arte Rhetorices per dialogismum proposita... / Sculp. J. Filipowicz. Leopoli: Typ. Coll. Soc. Jesu, 1745. 8°. См. менее известную книгу. *Idem*. De perversa atque incepta stili ad scriptoris veteris exemplum conformatione liber. Lwów: Druk. S. J., 1746. 8°. Был отстранен от преподавания риторики из-за некомпетентности в данном предмете, его называли ««сторонником испорченного произношения». Однако стал известен и добился значительных результатов, когда в 1743 г. организовал в ЛИК математические студии. Воспитал ряд значительных математиков и архитекторов. В Львове были изданы его лекции: *Bogatko Ignacius*, SI. Scientia artium militarium Architecturam Pyrotechnicam, Tacticam, Polemicam, Perspectivam complectens Sive lectiones mathematicae In ... Janussii Sanguszko Lubartowicz... / Cura... Ignatii Bogatko Ensiferidae Braclaviensis pro Corona cursus mathematici Leopoli auditi sub R.P. Faustino

Францишек Рафал Вильчевский, 1756–1757 – Юзеф Ненха, 1757–1758 – Францишек Ченкевич, 1767–1770 – Игнаций Алоиз Мысловский, 1771–1772 – Павел Кадлубиский (Кадлубинский) и 1770–1773 – Матеуш Радванский.

Согласно общепринятым программам, в ЛИК латинский язык изучали в грамматических классах: в младших (*infima classis*), в среднем (*media classis*) и высшем (*suprema classis*). Начальные классы именовались классами грамматики. В последующие годы обучение в классе синтаксиса основывалось на совершенном освоении грамматики – свободном владении письмом и устной латинской речью. Из чтения наиболее предпочтительным было изучение языка и стиля Цицерона, что в свою очередь породило «цицеронианство» в классическом образовании. Четвертый класс гуманистической школы был классом поэтики, или, поэтики. Основной задачей этого курса было освоить как можно больше способов выражений, оборотов, примеров и аргументов в латинском красноречии. Расширяя знания классических языков, учащиеся пробовали составлять письма и писать стихи. Курс риторики был наивысшим классом *humaniores litterae*, в нем отражался идеал школы – совершенное владение языком Цицерона. Без такого владения латинским не мыслилась будущая карьера.

Науку древнегреческого языка полагалось начинать учить на курсе поэтики. Курс греческой грамматики был сравнительно небольшим, после чего читали басни Эзопа, несложные отрывки из Исократа и Демосфена, Гомера и Гесиода. Греческий продолжали изучать и в классах риторики. В качестве учебника использовали грамматику Якуба Гретшера (Гретсера). Греческому уделяли особое внимание и в процессе дальнейшего обучения — на теологических штудиях, поскольку его значение велико для интерпретации библейских текстов.

Древнееврейский язык изучали на курсе теологии, поскольку изучение Священного Писания требовало обращения к первоисточникам, и соответственно, знания иврита. Одним из таких первоисточников, к которому обращались в ЛИК, были «Конкорданции к книгам Библий» ученого гебраиста Исаака Натана бен Калонимоса<sup>1</sup>.

---

Grodzicki SJ Matheseos Professore editae / Sculp. J.Filipowicz. Leopoli: Typ. Collegij Soc. JESU, 1747. 4<sup>o</sup>.

<sup>1</sup> *Isaak Nathan ben Kalonymos* (Ben Jehuda Nathan ben Salomo, Mördekāj Nātān. XV saec.). [Biblia. Concordantiae]:

ספר || בואיר נתיכ || הנקיא בלעז קונקור דאנסיאש || שחיבו פילוסוף הי...הי רנמררכינתן זלהה  
עם כמה וכמה מעלות טוכות מהשגות הוספכו || מחדשאש לאהיו בספרי הקונקוררנציאי אשר

Так в общих чертах распределялись дисциплины классической филологии в школьных программах иезуитских школ. Что же касается преподавания этих предметов в Львовском коллегииуме, то свои замечания по этому поводу я основываю, в первую очередь, на характеристике учебников, изданных в коллегииуме; во-вторых, на анализе сохранившихся экземпляров книг из библиотеки Львовского коллегииума, о чем свидетельствуют владельческие записи на титульных листах. В-третьих, на публикациях исторических источников, литературных и научных работах, появившихся в различное время по данному вопросу. К сожалению, мы не располагаем учебными программами Львовского коллегииума ОИ. Таковые, следуя из анализа двух списков архива рукописей ЛИК, написанного после ликвидации Ордена (датированы 4 мартом 1774 г.)<sup>1</sup>, вообще не велись. Кроме «Ratio studiorum SJ»<sup>2</sup> – «Школьного устава ОИ», общее представление о программах иезуитских школ Польши дает составленный провинциалом Адрианом Мясковским и опубликованный в 1711 г. «Каталог лекций в школах Обще-

---

גרפסו || למן היום הוסדה ועד עתה : || ומכל התוסית יעלה זכרון על ספר מעכר לדף כי במקום  
 הזת || לרבוים קצר המצע מהשתרע :  
 = Concordantiae Bibliorum Hebraicae in numeris locis emendatae, recognitae,  
 auctae. Basel: Per Amb. Frobenium; Freiburg im Breisgau, 1581. 2<sup>o</sup> (Влад. запись:  
*Collegii Leopoliensis Soc. IESU*. (Наукова бібліотека Львівського національного  
 університету (далее НБ ЛНУ), инв. № 4464 IV).

<sup>1</sup> Consignatio. Variorum manuscriptorum Collegii Leopoliensis publicum concernentium post abolitionem Exjesuitarum in eodem repertorum. A. 1774. (Archiwum Główne Akt Dawnych, Warszawa, Zbiór A. Czołowskiego, poz. 261, С. 40-44. Библ.: *Paszkievicz U. Inwentarze i katalogi bibliotek z ziem wschodnich Rzeczypospolitej (spis za lata 1510–1939) / MKiS. Warszawa, 1998. S. 72, № 247\**. – (Poskie dziedzictwo kulturalne. Seria B. Wspólne dziedzictwo)).

Consignatio librorum post abolitionem ordinis Societatis Jesu in Collegio Nobilium Leopoliensis deprehensorum. A. 1774. (Archiwum Główne Akt Dawnych, Warszawa, Zbiór A. Czołowskiego, poz. 261, С. 45-47. Библ.: *Paszkievicz U. Inwentarze i katalogi... S. 72, № 248\**).

<sup>2</sup> Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu – Школьный устав Общества Иисуса. Первая версия была составлена в 1586 г., переработки – в 1588, 1589-1591, 1599 гг. Устав определил гуманистическую модель школы. Изменения в устав были внесены с разрешения Генеральной конгрегации 1730 г. Текст Устава неоднократно публиковался: 1591, 1606, 1616, 1636 гг. и последующие. Он входит в состав сборников главных документов ОИ: *Institutum Societatis Iesu* (III, 158-234).

ства Иисуса Польской провинции» (см. приложение)<sup>1</sup>. В соответствии с этим «Каталогом» следует, что для освоения грамматики рекомендовались книги Альвареса и Гретшера; дополнительно читали легкие тексты римских авторов. Учебник «Грамматика латинского языка» испанского ученого иезуита Эммануила Альвара (или Альвареса, Альвареза) «De Institutione Grammaticae, libri tres» был признан официальным учебником и утвержден соответствующей рекомендацией «Ratio studiorum»<sup>2</sup>. Известно, что первоначально в иезуитских школах использовали грамматики Эразма Роттердамского, Лоренцо Валли, Квинтилиана, Гуана-Людовика Вивеса<sup>3</sup>. Учебник Депотера (Despautera. 1460–1520) был рекомендованный в проспекте Виленского коллегиума в 1570 г.<sup>4</sup> В Польше, как и во многих других европейских странах, был в ходу учебник Доната. Он был настолько популярен, что низший класс (инфима) грамматики зачастую называли классом Доната<sup>5</sup>. Известно, что именно «Доната» напечатали для детей короля Сигизмунда Старого (краковское издание Флориана Унглера 1523 г.<sup>6</sup>). Однако, именно Грамматика Альвареса, несмотря на ряд ее недостатков, стала той книгой, по которой на протяжении двух столетий под существенным влиянием иезуитских школ учились и в школах католических, и в школах протестантских. «Школьный Устав» (1585, 1599 гг.)<sup>7</sup> посвятил Грамматике Альвареса целый раздел и подчеркнул, что этот учебник является важным педагогическим трактатом. Во-первых, как отмечает сам автор Грамматики в предисловии, его работа учитывает и базируется на трудах известных римских и средневековых грамматиков. Таковыми источниками для Альвареса были, как он пишет: «... книги “Об этимологии” Марка Варрона, наиболее ученейшего из римлян, а также “Аналогия, 12 кн.” Фабия, Квинтилиана “О по-

---

<sup>1</sup> *Catalogus praelectionum in scholis Societatis Jesu Provinciae Polonae / Adrianus Miaskowski. Lublin, 1711. Оpubл. в кн.: Bednarski... Dodatek Nr. 1. S. 483-493.*

<sup>2</sup> *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu. Antwerpen, 1635. P. 363, 404.*

<sup>3</sup> *Monumenta Historica Societatis Iesu. Monumenta Paedagogica. Roma, 1965. Vol. 1: 1540-1556. P. 97, 98, 99, 101; Шевченко Т. Єзуїтське шкільництво на українських землях останньої чверті XVI – середини XVII ст. Львів, 2005. С. 57. – (Studia rationis. Vol. 1 / Вид. Товариства Ісуса).*

<sup>4</sup> *Bednarski S. Op. cit. S. 156.*

<sup>5</sup> *Cytowska M. Od Aleksandra do Alvara (Gramatyki łacińskie w Polsce w XVI w.). Wrocław, 1968.*

<sup>6</sup> *Donatus E. Dyalogus: Magistri Donati grammatici fundatissimi iuvenibus scholaribus perutilissimus. Kraków: Florian Ungler, 1523. 4°.*

<sup>7</sup> *Ratio... P. 363, 404, 417, 437.*



строении риторики”, которая принесла мне много примеров, Аула Геллия “Ночи Аттики”, оттуда двадцать [разделов использовал], Пробия, Диомеда, Фоку, Доната, Пристиана “Устройство грамматики” как мог, перечитал. Последний из которых процветал тысячу лет назад, во времена Юстиниана Первого Афинского»<sup>1</sup>. Кроме того, Альварес исходит из норм греческого языка и к ним обращается – «maxime ubi Latina graesep̄ta ut Graecus, ad Graecorum normam exigit...»<sup>2</sup>. Грамматические правила и синтаксические конструкции показаны на примерах лучших классических образцов римской литературы: «Теренция, Цезаря, Ливия, Вергилия, Горация, а также других древних свидетельств...»<sup>3</sup>. Несмотря на то, что по сравнению с грамматическими изложениями Теренция Варрона, Реммия Палемона, Элия Доната и Присциана учебник Альвареса был шагом вперед и, можно сказать, вершиной языковедческой мысли своего времени, он вызвал ряд упреков со стороны преподавательского контингента тех же иезуитских школ, в которых использовался. Эти недостатки вызвали переработки, изменения, дополнения, комментарии. Этому способствовало и указание, имеющееся в «Школьном уставе» о том, что следует использовать римскую обработку Турселлини Грамматики Альвареса, или на основе ее создать свою, приспособленную к уровню учеников<sup>4</sup>. Так, по мнению о. Беднарского, грамматика Альвареса стала каким-то *geneticum*, понятием определенного типа грамматики. Это навело Беднарского на мысль провести сравнение различий в изданиях грамматики. Результат стал весьма поучительным и привел к оценке обучения в различных школах ОИ. Оригинальный «альварес» – это книга в 8-ю долю листа, 526 с. мелким шрифтом. Большинство польских изданий, а их зарегистрировано в библиографии Эстрайхера 62 (от 1577 до 1794 гг.), значительно уменьшили объем учебника<sup>5</sup>. С.Беднарский считает, что после таких значительных сокращений от первоначального издания остались только «обрывки (лоскуты)», он назвал такие издания «полу-альварами». Характерные изменения состояли в следующем. Убирали длинные исторические и философские предпосылки. Снабдили вступлением,

---

<sup>1</sup> *Alvarez, Emmanuel. De Institutione Grammaticae, libri tres. Ed. nova correctior Et cum ad fontes ipsos studiose exacta; tum è recentissimis Italicis, Germanicis, aliisque optimis Editionibus, ac aliunde etiam illustrata. Prodit noviter. Leopoldis: Typ. S.R.M. Academicis, 1763. 8°. S. 18-19.*

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid. C. 20.*

<sup>4</sup> *Ratio... P. 363.*

<sup>5</sup> *Estreicher K. Bibliografia polska. Cz. 3. T. 1: T. XII. Kraków, 1891. S. 126-129.*

которое могло быть рекомендовано и учителю и ученику. Разделы грамматики снабдили аббревиатурами, которые указывали, для какого именно класса предназначается тот или иной материал: P.I.O.I.C. – Pro Inferiore Ordine Infimae Classis. P.S.O.I.C. – Pro Superiore Ordine Infimae Classis. P.M.C. – Pro Media Classe. P.S.C. – Pro Suprema Classe. Такое положение имело еще одну позитивную сторону. Каждую часть ученик прорабатывал как минимум трижды. Методика состояла в повторении, но каждое повторение проходило на более высоком уровне овладения материалом. Так, научившись склонению существительных на примерах (правила на первом уровне не объяснялись), ученик, возвращаясь к этой же теме во второй раз, учил общие и теоретические объяснения, а в третий – еще глубже, на классических примерах, чтобы познать премудрости латинских грамматических и синтаксических конструкций. Еще одно важное изменение изданий грамматики в Польше. Их стали снабжать польскими комментариями и переводами. В Львовском иезуитском коллегииуме грамматику Альвареса издали в 1726 г., но только 2-ю книгу<sup>1</sup>, а в 1763 г. – все 3 книги с многочисленными изменениями<sup>2</sup>. Вступление от львовского составителя, надо полагать, университетского профессора латыни 1760-х гг., представляет интерес, как с точки зрения дидактической, так и языковедческой. Составитель дал программу обучения для грамматических классов – темы и время на их изучение. Даются и методические рекомендации для учителя. Приводятся характерные примеры сложностей в освоении языка. Так, особое внимание обращается на характерные ошибки в произношении гласных и согласных под влиянием родного языка, обычное съезжание на замену похожих слов в латинском языке на аналогично звучащие в польском. Автор вступления пишет: «Во-первых, когда гласные грубо и по-крестьянски звучат, например: Poter, Moter, Sul, Rusa, Janiter... вместо: Pater, Mater, Sol, Rosa, Janitor...; Fortona, Aremus, Daminus вместо Fortuna, Aremus, Dominus. Это касается и прибавления гласных [характерное для польского языка]: Vysio, Viesio, Viertus, Viergo... вместо: Visio, Virtus, Virgo... . А также изменения отдельных букв, как: Jacubus, Diabulus, peccatur вместо: Jacobus, Diabolus, Peccator. Следующий случай – иной произносит согласные выразительнее, чем содержится в словах. Vorrago, Parz, Egzercitus,

---

<sup>1</sup> *Alvarez, Emanuel* (1526—1582), SI. De institutione grammatica liber secundus. Leopoldis: Typ. S. J., 1726. 8°.

<sup>2</sup> *Alvarez E.* De Institutione Grammaticae, libri tres. ... Leopoldis: Typ. S.R.M. Academicis, 1763. 8°.

Prozimas, Cenzos etc., вместо Vorago, Pars, Exercitas, Proximus, Censor... Chomo, Chabeo, Pchilosophia, Tcheologia... вместо Homo, Habeo, Philosophia, Theologia»<sup>1</sup>. Отдельный пассаж в предисловии посвящается необходимости писать латинские географические названия. Далее идет речь о произношении дифтонгов. «Также является русской [или точнее перевести руссинской] ошибкой говорить Awrum, Cawda, Zwarius etc. вместо: Aurum, Cauda, Soarius...»<sup>2</sup>. Речь опять же идет о более привычном для учеников коллегиума – польском произношении. Любопытно и описание пятой ошибки – это игнорирование ударений. И тут, для современного преподавателя, не лишне познакомиться, с тремя ударениями в латинском языке по примеру ударения в древнегреческом языке. Причем объясняется, в каких случаях именно на титульных листах должен применяться аккутус, гравис, циркумфлексус. Таким образом, только на основании данного пояснения от составителя издания, мы можем судить и о методике преподавания, и о сложностях с которыми встречались наши предшественники. Метод обучения «по спирали» – вполне может иметь место для использования и наше время. Отдельный интерес представляло нововведение – переводы на польский язык. Эти переводы отличаются от тех, которые мы привыкли видеть на страницах современных учебников. Материал был подан в две колонки. В одной, например, – склонение латинского слова вместе с указательным местоимением. Во второй колонке – слово в слово – польский перевод. Фактически получалось, что изучая латинское склонение, ученик осваивал и правильные формы склонения польского. Даже на начальном этапе на первом году обучения в низшем классе, обучение не выглядело чистой зубрежкой, а скорее делалась попытка приблизить ученика к сравнительному грамматическому анализу.

Пиитика, и вслед за ней риторика, обучение которым продолжалось, согласно программе в «Каталоге» Мясковского, 8 лет, в качестве теоретического учебника для школ Польской провинции использовали труд Киприана Суареца «Об искусстве риторики». Известно, что первыми популярными учебниками для иезуитских школ по поэтике были Поэтики Якуба Понтануса и издание Александра Донатуса<sup>3</sup>. Пользовался популярностью не только в Польской провинции, но и в колле-

---

<sup>1</sup> *Alvarez E. De Institutione...* (1763). S. 4-5

<sup>2</sup> *Alvarez E. De Institutione...* (1763). S. 6.

<sup>3</sup> *Pontanus Jakub. Poeticarum institutiones, libri tres. Ingolstadt, 1594. 8<sup>o</sup>; Ars poetica sive Institutiones artis poeticae, libri tres / A. Donatus. Roma, 1631 4<sup>o</sup>.*

гиумах Европы учебник Михала Радау<sup>1</sup>. В 1700 г. в Польше был издан учебник Габриэла Жанчинского для учеников классов риторики «Жемчужины пятидесяти трех древних поэтов», его второе издание спустя два года охватило более широкий обзор поэтов: «Жемчужины шестидесяти древних поэтов»<sup>2</sup>. Это были подборки стихов древних поэтов, которые могли бы служить словесными иллюстрациями графических изображений польских гербов. Программа по пиитике перекликалась с программой по риторике. Обязательной программной литературой были книги Якуба Гретшера «Об устройстве [стихосложения]» и Киприана Суареза «Об искусстве риторики». Как и в грамматических классах продолжали штудировать «Грамматику» Альвареса. В качестве обязательных художественных прозаических и поэтических произведений была лектура по риторике, исторические и мемуарные повести, поэтические произведения. Рекомендовались в первую очередь произведения Цицерона: «Об обязанностях», «Речь в защиту поэта Архия», «Об обязанностях», «Речь в защиту Марцелла», «Речь за Дейотара», «За Лигария», «О границах добра и зла», речи «В защиту Квинктия», «За закон Манилия». Из исторических – Цезаря «О галльской войне», «О гражданской войне»; Курция «О подвигах Александра»; «История» Юстиниана; Саллюстия «Заговор Катилины». Поэтическая римская литература изучалась на примерах сочинений Горация «Оды»; Марциала «Эпиграммы»; Вергилия «Энеида». Из греческих авторов читали: Исократа «Речь к Демонику», «Никоклес», Лукиана «Избранные диалоги»; избранные греческие эпиграммы; «Золотая Песнь» Пифагора; Григория Назианзенского «Письма»; Гесиода «Труды и дни».

В Львовском коллегиуме наиболее ранним учебником по риторике, который использовали в учебном процессе, был «Польский оратор –

---

<sup>1</sup> *Radau Michal*, SJ. *Orator extemporaneus, seu Artis oratoriae breviarium bipartitum, cujus prior pars precepta continet generalia, posterior praxin ostendit in triplici dicendi genere...* Первое издание опубликовано в Амстердаме в 1655г., там же учебник переиздавали в 1661, 1673, 1684 гг. В Германии его издавали в Лейпциге: в 1656, 1659, 1664 гг.; в Кельне – в 1691, в Бонне – в 1675 г. В Вильно – в 1640, 1690 гг. В Праге – в 1684, 1731 гг. В Польше пользовались краковскими изданиями 1666 г., калишскими 1721, 1739 гг.

<sup>2</sup> *Rzaczyński Gabriel*, SJ. *Gemmae antiquiorum quinquaginta et trium poetarum, stemmatibus Rolonorum omnibus; Hoc est, coronis meritorum insertae. Et materiae panegyricae, genethliaca, nuptiali funebri etc. Etc. Accomodatae.* Poznań: Typ. Clari Collegij S. J., 1700. 8<sup>o</sup>; *Idem*. *Gemmae antiquiorum sexaginta poetarum...* Ed. 2. Poznań: Typ. Clari Colegii S. J., 1702. 8<sup>o</sup>.

Orator Polonus: [Учебник риторики]». Он сохранился в рукописном виде. Содержит Речи, произнесенные в октябре 1647 г. в ЛИК, а во второй своей части – схемы построения речей для практического употребления<sup>1</sup>. Из опубликованных учебников следует отметить следующие издания ЛИК. Во-первых, коллегиум выпустил два издания Киприана Суареца «Таблицы о риторике»<sup>2</sup>, труд Доминика Деколлона «Об искусстве риторики»<sup>3</sup>, изданный в 1763 г. А через 6 лет в ЛИК был опубликован еще один учебник, изданный без указания автора – «Искусство метрики, одного из Общества Иисуса»<sup>4</sup>, 1769 г. Исходя из учебников риторики, которыми мы располагали, можно говорить более предметно о программе этого курса. Начинали изучать риторику с литературных стилей. Рассматривали сказки (умозрительные, моральные, смешанные), говорили о законах построения и мастерстве сказок. Во втором разделе – «рассказ», основным положением для изучения было благочестие рассказа, рассматривались схемы или фигуры, которыми может быть украшен рассказ, различные виды рассказов и избранные примеры. В следующих разделах рассматривали литературные приемы, в том числе «нагромождение». Отдельные главы посвящены различным видам речей: торжественных, панегириков, последним отводилось достаточно много времени в учебном процессе. Говорили о нахождении предмета и источников для написания панегирика; о времени, которое может быть превосходнейшим началом; о тех, кто может быть похвален при жизни, о судьбе прославляемых, и прочие во-

---

<sup>1</sup> Orator Polonus: [Учебник риторики]. [Содержание: л. 1-62:] Mowu. [эксплицит:] «[4] Octobris Anno Domini 1647 In Collegio Leopoliensi Soc. Jesu. Orator Polonus». [Л. 63-893:] «Orator Polonus, seu Pars secunda Rhetoricae quae Continet Stemmatum Polonicorum Antiquitates et Origines, deinde super his Usus orationibus quosdam Practicos, universae nobilitati Polonae ad actus publicos accomodatos...»; [л. 894-897:] «De receptione virginis in numerum Monialium» (Рукопись, 1647 г., лат., пол. языки, 19 x 15,5 см. Владельческая запись: Collegij Leopoliensis SJ. 1647. Biblioteka Seminarium Duchownego w Lublinie. Библ.: Wojtyska G.D. Katalog rękopisów Biblioteki Seminarium Duchownego w Lublinie // Archiwa, Biblioteki s Mizea Kościelne. T. 28-30. Nr. 293).

<sup>2</sup> Soarez (Soarius), Cyprianus. Tabulae rhetoricae sive totius artis rhetoricae absolutissimum compendium... Leopoli: Typ. Coll. SJ, 1717. 2<sup>o</sup>; Soarius C. Tabulae Rhetoricae... Lwów: Druk. Collegium Societatis Jesu, 1722. 8<sup>o</sup>.

<sup>3</sup> De Colonia, Dominicus. De arte rhetorica libri quinque... Leopoli: typ. Academicis S. R. M. Coll. Societatis JESU, 1763. 8<sup>o</sup>.

<sup>4</sup> Ars metrica sive Ars condendorum Elegantes versuum ab uno e Societ. JESU. Primo Pragae edita. Leopoli: Typ. Accademicis [sic!] Coll. S. J., 1769. 12<sup>o</sup>.

просы. Отдельными темами изучения были «речи по поводу рождения», «речи свадебные», «погребальные», «поздравительные» и др. Для овладения публичными выступлениями были обязательными разделы программы: «память», «голос», «декламация и хор», «жестикуляция». В качестве обязательных программных текстов служили классические образцы красноречия в классах риторики: Цицерона: «Части речи», речи «В защиту Росция Америкского», «В защиту Комеда», «В защиту Рабирия», «Речи против Катилины», «В защиту Мурены», «В защиту Суллы», «За Бальба», «За Писона», «За М.Целия», «Речь против Верреса», «Против Ватина», «Об ораторе», «Оратор», «Речь о своем доме [в коллегии понтификов]», «Филиппики»; анонимного автора «Риторика к Гереннию»; Сенеки: «Медея», «Неистовый Геркулес», «Фиест», «Ипполит»; сатиры Горация, Ювенала, Персия; Тита Ливия «История от основания Города»; Тацита «Анналы»; Демосфена: «Олинфские речи», «Филиппики». Из греческой литературы читали и разбирали греческую эпиграмму и книги от 1 до 4 «Илиады» Гомера.

Таким образом, если основываться на анализе предлагаемой программой литературы, можно было бы и ограничиться указанными произведениями. Но кроме программ, на сегодня сохранились и книги из библиотеки ЛИК. И именно эти находки позволяют нам предполагать, что изучение римской и греческой литературы на практике не ограничивалось выше представленной программой. Так, в библиотеке ЛИК были ингольштадтские издания для школ ОИ. Это «Жизнь Т. Помпония Аттика» историка Корнелия Непота, которая входила в сборник вместе с избранными письмами Цицерона<sup>1</sup>. По программе Сатиры Ювенала должны были изучаться по курсу риторики, однако на экземпляре из библиотеки ЛИК есть запись на книге «для кабинета профессора поэзии»<sup>2</sup>. Как уже было сказано выше, программным по риторике и пиитике был учебник иезуита Якоба Гретшера. Но уже в

---

<sup>1</sup> *Cicero Marcus Tullius. Epistolae ad Atticum. Epistolae ad Q. Fratrem et M. Brutum: In usum scholarum Societatis Iesu. [Acc.:] Nepos Cornelius. T. Pomponii Atiici vita. Ingolstadt: Ex typ. Adami Sartorii, 1605. 8<sup>o</sup>. (Влад. запись: Collegii Leopoliens. Soc. JESU 1694. Львівська наукова національна бібліотека Академії наук України, інв. № СТ I 10880).*

<sup>2</sup> *Juvenalis Decimus Junius. Satyrae, cum quatuor commentariis per Antonium Mancinellum, [et Sabinum, Domitium Calderinum, Georgium Merulam, Georgium Vallam]. Venezia: Per Joannem Tacuinum de Tridino, 1501.1.XII. 2<sup>o</sup>. (Влад. запись: 1. *B[ibliotheca] S[ocietatis]*; 2. *Inscriptus Catalogo librorum Collegij Leopoliensis Societatis Jesu 1615*; 3. *Pro Cubiculo Profess. Poeseos. НБ ЛНУ, 47166 III).**

1615 г., судя по владельческой записи в библиотеку коллегиума, в ЛИК читали и другие произведения этого автора: «Избранные произведения»<sup>1</sup>, «Божественные жители Бамберга»<sup>2</sup> и более позднее поступление в библиотеку: «Против известной книжечки, имя которой: *Monita Privata Societatis Jesu*»<sup>3</sup>.

Следует заметить, что даже в книжных собраниях сравнительно небольших школьных библиотек ОИ близлежащих к Львову городов количество названий книг по риторике, поэтике, грамматике превышало предполагаемое программное чтение. Так, основываясь на анализе сохранившихся инвентарных описей библиотек коллегиумов ОИ в Самборе<sup>4</sup> и в Перемышле<sup>5</sup> составленные в 1774 г., можем сравнить их количественный состав. Итак, в библиотеке коллегиума ОИ Перемышля при общем числе записанных 6085 названий, 218 названий было по риторике, 222 – по поэзии, 158 – по грамматике. Кроме того, в отдельные разделы выделили греческие книги и на иврите<sup>6</sup>. Список книг библиотеки Самборского иезуитского коллегиума записывали с дополнениями. Общее количество названий книг через год после ликвидации самого коллегиума зафиксировали как 1735. Из них по риторике – 96 названий и у суперiorsа 14, по поэтике – 111 и у суперiorsа 33, по

---

<sup>1</sup> *Gretser J.* [Opera selecta:] De sacris et religiosis peregrinationibus, libri 4. De Catholicae Ecclesiae Sacris Processionibus Et Supplicationibus, libri 2. De Voluntaria Flagellorum Cruce, seu de disciplinarum, libri 3. Ingolstadt: Ex typ. Adami Sartorii, 1606. 4°. (Влад. запись: *B[ibliotheca] S[ocietatis]; Inscriptus Catalogo librorum Collegij Leopoliens[is] Soc[ietatis] JESU 1615*. НБ ЛНУ, № 3002 II).

<sup>2</sup> *Gretser Jacobus.* Divi Bambergenses s. Henricus Imperator, s. Kunegundis Imperatrix, s. Otho Episcopus. Nunc Integrius quam antea in lucem producti, Notisq[ue] illustrati. Ingolstadt: Ex typ. Adami Sartorii, 1611. 4°. (Влад. запись.: *Inscriptus Catalogo librorum Collegij Leopoliens. Soc[ietatis] JESU 1615*. НБ ЛНУ, № 3201 II).

<sup>3</sup> *Gretser Jacobus.* Contra famosum libellum, cuius inscriptio est: *Monita Privata Societatis Jesu ... libri 3 apologetici.* Ingolstadt: Apud typ. Elisab. Angermarium, 1618. 4°. (Влад. запись: *Collegij Leopoliensis SJ. Biblioteka Publiczna stolecznego miasta Warszawy, № XVII.2.631*).

<sup>4</sup> *Inventarium librorum Bibliothecae [Jesuitarum] Samboriensis conscriptum 1774. die 16. Augusti p[er] Stanislaw Chmielewski* (НБ ЛНУ, рукопись № 295 III, л. 45).

<sup>5</sup> *Inventarium libror[um] in Bibliotheca olim PP. Jesuitar[um] Collegij Premislensis conscriptum A[nno] D[omi]ni 1774. die 31. Julij per Stanislaw Chmielewski* (НБ ЛНУ, рукопись № 293 III. Л. 123).

<sup>6</sup> Там же. С. 74-83, 81-94, 121.

грамматике – 38 и у супериора 4<sup>1</sup>. Данное сравнение только подтверждает, что библиотеки хранили значительно больше литературы, чем предлагалось учебными программами. Преподаватель, согласно «Школьному уставу», имел право вносить определенные изменения в программу преподавания.

Об уровне усвоения учащимися латинского языка, можно судить по упражнениям студентов в пиитике и риторике. Уже старшекурсники публиковали свои сочинения: переводы, панегирики и речи. Например, перевод работы Дреуса был выполнен студентом класса риторики Николаем Потоцким и опубликован в 1721 г.<sup>2</sup> Зачастую такой панегирик или ода могла быть выпущена на двух языках: латинском и польском. Так, от имени слушателей класса риторики в 1668 г. типографией коллегиума был издан трактат<sup>3</sup> «Чудо милости...».

Резюмируя вышесказанное, на наш взгляд следует отметить, что дисциплины классической филологии, в их современном понимании, изучались в программе различных курсов, как собственно общегуманитарных – *humaniores litterae*, так и философских и теологических. Античная литература, история, язык являлись не столько предметом отдельного изучения, сколько инструментом для овладения теологических и философских знаний. Основным акцент делался, без сомнения, на овладении латинским языком. В связи с этим, существенную роль в педагогическом процессе играл учебник Альвареса. Но, кроме историко-педагогического аспекта, следует отметить и актуальность «альвареса» в наше время. А именно: изложение Грамматики Альвареса имеет ряд расхождений в определенных грамматических категориях. Но именно эти различия интересны для исследователей как в области медиевистики в целом, так и конкретно, для понимания специфики средневековой латыни. Львовский «альварес» – это прекрасное учебное пособие и для современных составителей учебников, особенно в части предупреждения о влиянии польского или русинского (украин-

---

<sup>1</sup> *Inventarium librorum Bibliothecae [Jesuitarum] Samboriensis...* . P. 2-24, 36-38, 42-43, 45.

<sup>2</sup> *Dreus Jan* (starszy, † 1710), *SI. Dywertymnt z wesolo uczonych po łacinie opisanych ... dystrakcyi pożyteczną rozrywką odprawiony etc. / dyskursem Polskim opowiedziany przez Mikołaja Potockiego ... w szkołach Lwowskich S.J. retoryki auditora.* Lwów: Druk. S. J., 1721. 4<sup>o</sup>.

<sup>3</sup> *Prodigium gratiae, Magna Dei Mater et Virgo Maria, concepta et concipiens, fortunato aequae ac incontaminato utrobique conceptu, Orbi Orthodoxo ad spectandum in Collegio Gostomiano ab auditoribus Rhetorices e S. J. propositum, anno natae mortalibus Salutis 1668.* Lwów: Druk. Collegii S. J., 1668. 2<sup>o</sup>.



ского) языков на освоение учащимися правильности чтения и писания на латинском языке. Для исследователей литературы и издательского дела ценными окажутся замечания, регламентирующие надстрочные знаки для титульных листов изданий ОИ.

С дидактической точки зрения, следует отметить, что обучение, построенное по принципу «спирали» имело и имеет место в педагогическом процессе и средних и высших учебных заведений.

Мы могли бы дотошно искать слабые стороны в изучении предметов классической филологии в ЛИК, но даже на йоту не сможем отрицать высочайший уровень освоения латинского, древнегреческого языков, античной литературы и культуры выпускниками коллегіума, о чем свидетельствуют документы и издания Львовского иезуитского коллегіума.

## Приложение

Каталог лекций в школах Общества Иисуса Польской провинции  
«1-ый год.

По риторике: 1. М.Туллий Цицерон. Части речи; 2. М.Туллий Цицерон. Речь в защиту Росция Америнского и Комеда; 3. Л. Анней Сенека. Медея; 4. Ювенал. Сатиры; 5. Тит Ливий. [История от основания Рима]. 1-ая декада; 6. Демосфен. [Олинфские речи], ч.1; 7. Греческая эпиграмма, избранное; 8. Гомер. Илиада. Кн. 1; 9. Якуб Гретшер. Об искусстве метрики, кн.3.

По пиитике: 1. М. Туллий Цицерон. Об обязанностях, кн.1; 2. М. Туллий Цицерон. Речь в защиту поэта Архия; 3. Киприан Суарез. Об искусстве риторики. 1. кн.3; 4. Юлий Цезарь. О галльской войне, кн. 1-3; 5. К. Гораций Флакк. Оды; 6. Марциал. Эпиграммы, кн.1; 7. Якуб Гретшер. О устройстве; 8. Эммануил Альварес. Грамматика, кн.3; 9. Вергилий. Энеида, кн.1, 2; 10. Исократ. К Демонику: речь и эпиграмма, избранное.

Грамматика. В высшем классе: 1. Эммануил Альварес. Грамматика, кн. 2; 2. Эммануил Альварес. Наставление об искусстве метрики (2-ой семестр); 3. М.Туллий Цицерон. Письма к друзьям, кн.1 и 2 (1-ый семестр); 4. М.Туллий Цицерон. Про дружбу (2-ой семестр); 5. Овидий. Фасты, кн.1, 2 (1-ый семестр); Вергилий. Энеида, кн.5 (2-ой семестр); 6. Якуб Гретшер. Грамматика, кн.1; 7. Эзоп. Басни.

Грамматика. В среднем классе: 1. Эммануил Альварес. Грамматика, кн.1; 2. Эммануил Альварес. О конструкциях, кн.2 до построения стилистических конструкций; 3. М.Туллий Цицерон. Письма к домочадцам, кн.2; 4. Публий Овидий Назон. Скорбные песни. кн.1 (2-ой семестр); 5. Якуб Гретшер. Грамматика, кн.1 с более простыми образованиями.

Грамматика. В низшем классе: 1. Эммануил Альварес. Начала; 2. Эммануил Альварес. Наставления в отношении имен и прошедших времен глаголов; 3.

Эммануил Альварес. Синтаксис без Дополнения, вплоть до общих конструкций всех глаголов; 4. Цицерон. Письма (более легкие); 5. Склонения имен и спряжение глаголов из «Начал» Гретшера; 6. Чтение из греческих писателей.

2-ой год.

По риторике: 1. М.Туллий Цицерон. Об ораторе, кн.1-3; 2. М.Туллий Цицерон. Речь против Верреса; 3. Л.Анней Сенека. Неистовый Геркулес и Сатиры Горация; 4. Тит Ливий. [История от основания Рима]. 3-ая декада, кн.1, 2, 3; 5. Демосфен. Олинфские речи, ч.2; 6. Первая половина года: Греческая эпиграмма. Вторая — Гомер. Илиада, кн.2; 7. Якуб Гретшер. Об искусстве метрики, кн.3. ...

По поэзии: 1. Эммануил Альварес. Грамматика, кн.3; 2. Публий Вергилий Марон. Энеида, кн.3, 6; 3. М.Туллий Цицерон. Об обязанностях, кн.2; 4. М.Туллий Цицерон. Речь в защиту Марцелла (2-ой семестр); 5. Киприан Суарез. Об искусстве риторики, кн.1-3 (2-ой семестр); 6. Юлий Цезарь. О галльской войне, последние четыре кн., или Курций. О подвигах Александра; 7. К. Гораций Флакк. Оды, кн.2; 8. Марциал. Эпиграммы, кн. 2; 9. Якуб Гретшер. О конструкциях, кн.2; 10. Исократ. Никоклес и Избранные греческие эпиграммы; 11. Золотая Песнь Пифагора.

Грамматика. В высшем классе: 1. Эммануил Альварес. Грамматика, кн.2; 2. Эммануил Альварес. Наставление об искусстве метрики; 3. М.Т.Цицерон. Письма к друзьям, кн.3 и 4 (1-ый семестр); 4. М.Т.Цицерон. Книга о старости (2-ой семестр); 5. Овидий. Фасты, кн.3 и 4 (1-ый семестр), Вергилий. Энеида, кн.7 (2-ой семестр); 6. Якуб Гретшер. Грамматика, кн.1; 7. [Иоанн] Златоуст. О молении Богу, речь 1-ая.

Грамматика. Средний класс: 1. Эммануил Альварес. Грамматика, кн.1; 2. Эммануил Альварес. О конструкциях, кн.2 до построения стилистических конструкций; 3. М.Т.Цицерон. Письма к домочадцам, кн.12; 4. Публий Овидий Назон. Скорбные песни. кн.1 (2-ой семестр); 5. Якуб Гретшер. Грамматика, кн.1 с более простыми образованиями.

Грамматика. Низший класс: Все как на первом году [обучения]. ...

3-ий год. ...

По риторике: 1. М.Т.Цицерон. Оратор и из славных Ораторов; 2. М.Т.Цицерон. Речь в защиту Рабирия, Мурены и Суллы; 3. Л. Анней Сенека. Фиест, и Сатиры Персия; 4. Тит Ливий. [История от основания Рима]. 3-ая декада, кн.4, 5, 6; 5. Демосфен. Олинфские речи, ч.3; 6. Первая половина года: Греческая эпиграмма. Вторая — Гомер. Илиада, кн.3; 7. Якуб Гретшер. Об искусстве метрики, кн.3. ...

По поэзии: 1. Эммануил Альварес. Грамматика, кн.3; 2. Публий Вергилий Марон. Энеида, кн.8, 9; 3. М. Туллий Цицерон. Об обязанностях, кн.3; 4. М.Т. Цицерон. Речь за Дейотара, или за Лигария (2-ой семестр); 5. Киприан Суарез. Об искусстве риторики, кн.3 (2-ой семестр); 6. Юлий Цезарь. О гражданской войне, или История Юстиниана; 7. К. Гораций Флакк. Оды, кн.3; 8. Марциал. Эпиграммы, кн.3; 9. Якуб Гретшер. О конструкциях, кн.2; 10. Григорий Назианзенский. Избранные письма; 11. Гесиод. Труды и дни.

Грамматика. В высшем классе: 1. Эммануил Альварес. Грамматика, кн.2; 2. Эммануил Альварес. Наставление об искусстве метрики; 3. М.Т.Цицерон. Письма к друзьям, кн.5 и 6 (1-ый семестр); 4. М.Т.Цицерон. Парадоксы и Сновидение Сципиона (2-ой семестр); 5. Овидий. Фасты, кн.5 и 6 (1-ый семестр), Альба Тибулла непорочные Избранные элегии, или Вергилия Эклоги, 1. 2. 3 (2-ой семестр); 6. Якуб Гретшер. Грамматика, кн.1; 7. [Иоанн] Златоуст. О молении Богу, речь 2-ая.

Грамматика. Средний класс: 1. Эммануил Альварес. Грамматика, кн.1; 2. Эммануил Альварес. О конструкциях, кн. 2 до построения стилистических конструкций; 3. М.Т.Цицерон. Письма к домочадцам, кн.13; 4. П. Овидий Назон. Скорбные песни, кн.3 (2-ой семестр); 5. Яге, Гретшер. Грамматика, кн.1 с более простыми образованиями. ...

Грамматика. Низший класс: Все как на первом году [обучения]. ...

4-ый год. ...

По риторике: 1. Риторика к Гереннию; 2. М.Т.Цицерон. Речи против Катилины, и О своем доме к [коллегии] понтификов, и следующими; 3. Л. Анней Сенека. Ипполит, и Ювенал; 4. Тит Ливий. [История от основания Рима]. 3-ая декада, кн.7 и следующие; 5. Демосфен. Филиппики; 6. Первая половина года: Греческая эпиграмма. Вторая – Гомер. Илиада, кн.4; 7. Якуб Гретшер. Об искусстве метрики, кн.4. ...

По поэзии: 1. Эммануил Альварес. Грамматика, кн.3; 2. Публий Вергилий. Энеида, кн.10, 11; 12; 3. М.Т.Цицерон. О границах добра и зла; 4. М.Т.Цицерон. Речи в защиту Квинкт[ия] или За закон Ман[илия] (2-ой семестр); 5. Киприан Суарез. Об искусстве риторики, кн.3 (2-ой семестр); 6. Саллюстий. Заговор Катилины; 7. К. Гораций Флакк. Оды (непорочные), кн.4; 8. Марциал. Эпиграммы, кн.4; 9. Якуб Гретшер. О конструкциях, кн.2; 10. Григорий Назианзенский. Оставшиеся из Избранных писем; 11. Лукиан. Избранные диалоги.

Грамматика. В высшем классе: 1. Эммануил Альварес. Грамматика, кн.2; 2. Эммануил Альварес. Наставление об искусстве метрики; 3. М.Т.Цицерон. Письма к друзьям, кн.7 и 8 (1-ый семестр); 4. М.Т.Цицерон. Тускуланские беседы, кн.1 (2-ой семестр); 5. Овидий. Понтийские [послания], кн.1 и 2 (1-ый семестр), Вергилия Георгики, кн.4 (2-ой семестр); 6. Якуб Гретшер. Грамматика, кн. 1; 7. Эзоп. Басни.

Грамматика. Средний класс: 1. Эммануил Альварес. Грамматика, кн.1; 2. Эммануил Альварес. О конструкциях, кн.2 до построения стилистических конструкций; 3. М. Туллий Цицерон. Письма к домочадцам, кн.14 и следующие; 4. П. Овидий Назон. Скорбные песни, кн.4 (2-ой семестр); 5. Якуб Гретшер. Грамматика, кн.1 с более простыми образованиями. ...

Грамматика. Низший класс: Все как на первом году [обучения]. ...

5-ый год. ...

По риторике – все как на первом году [обучения]. Кроме того, что следовало бы добавить М.Т.Цицерона Речи за М.Целия и против Ватина. Корнелия Тацита. Анналы.

По поэзии – все как на первом году [обучения]. Кроме того, что следовало бы [ввести в программу] Марциала Эпиграммы, кн. 5.

Грамматика. В высшем классе – все как на первом году [обучения]. Кроме того, что следовало бы [ввести в программу] М.Т.Цицерон. Письма к друзьям, кн. 9 (1-ый семестр) и М.Т.Цицерон. Тускуланские беседы, кн.2 (2-ой семестр).

Грамматика. В среднем и низшем классах – все как на первом году обучения.

6-ой год. ...

По риторике – все так же как на втором году [обучения]. Кроме того, что следовало бы [добавить] М.Т.Цицерона Речи за Бальба и Писона. Корнелия Тацита. Продолжение Анналов.

По поэзии – все как на втором году [обучения]. Кроме того, следовало бы [ввести в программу] Марциала Эпиграммы, кн.6.

Грамматика. В высшем классе – все как на втором году [обучения]. Кроме того, что следовало бы [ввести в программу] М.Т.Цицерон. Письма к друзьям, кн.10 (1-ый семестр) и М.Т.Цицерон. Тускуланские беседы, кн.3 (2-ой семестр).

Грамматика. В среднем и низшем классах – все как на втором году [обучения].

7-ой год. ...

По риторике – все так же как на третьем году [обучения]. Кроме того, что следовало бы [добавить] М.Т.Цицерона Филиппики, речи 1 и 2. Корнелия Тацита. Продолжение [Анналов].

По поэзии – все как на третьем году обучения. Кроме того, следовало бы [ввести в программу] Марциала Эпиграммы, кн. 7.

Грамматика. В высшем классе – все как на третьем году [обучения]. Кроме того, что следовало бы [ввести в программу] М.Т.Цицерон. Письма к друзьям, кн. 15 (1-ый семестр) и М.Т.Цицерон. Тускуланские беседы, кн.4 (2-ой семестр).

Грамматика. В среднем и низшем классах – все как на третьем году [обучения].

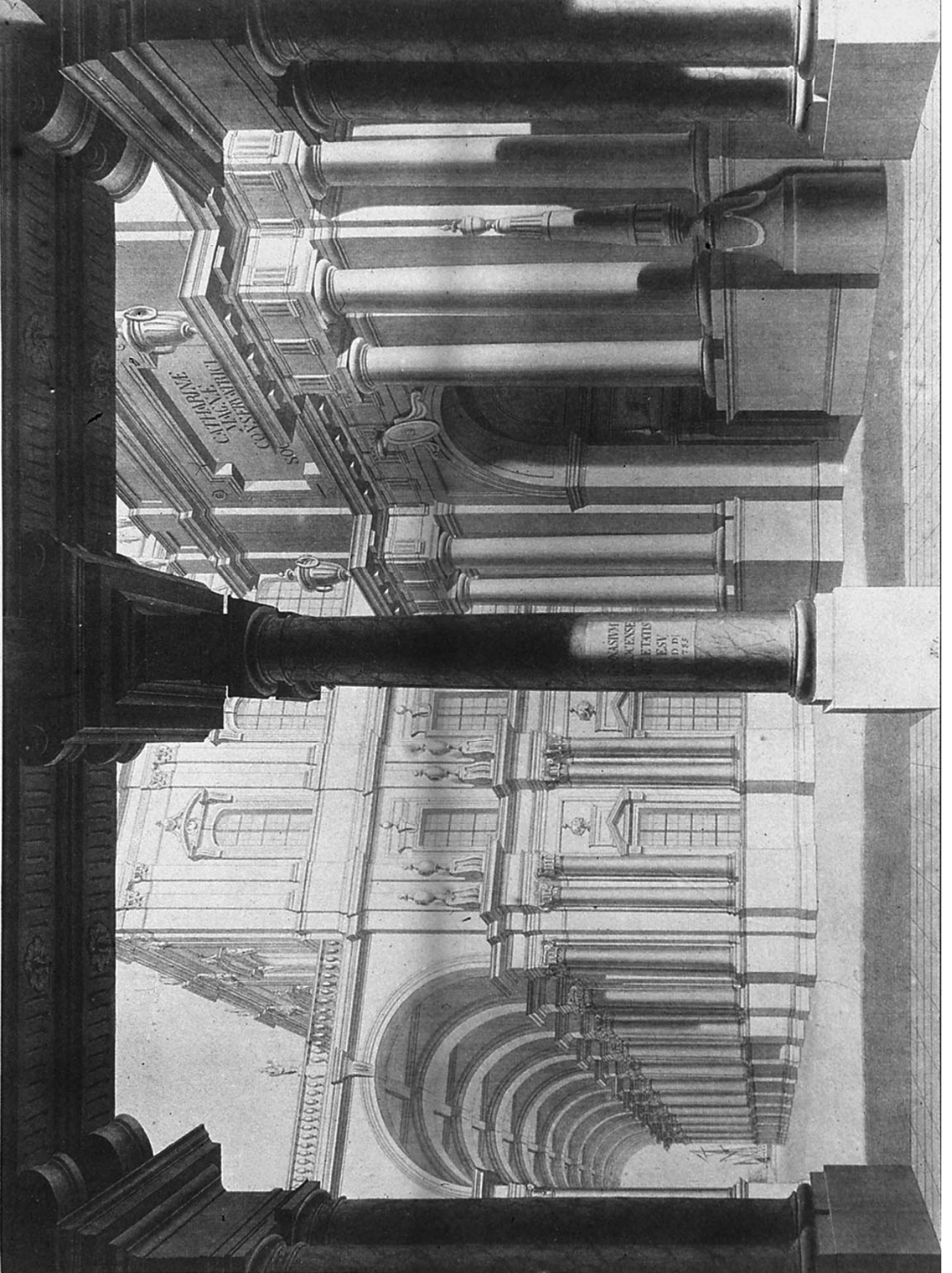
8-ой год. ...

По риторике – все так же как на четвертом году [обучения]. Кроме того, что следовало бы [добавить] М.Т.Цицерона Филиппики, речи 3 и последующие. Корнелия Тацита. Продолжение [Анналов].

По поэзии – все как на четвертом году [обучения]. Кроме того, следовало бы [ввести в программу] Марциала Эпиграммы, кн.8 и следующие.

Грамматика. В высшем классе – все как на четвертом году [обучения]. Кроме того, что следовало бы [ввести в программу] М.Т.Цицерон. Письма к друзьям, кн.16 (1-ый семестр) и М.Т.Цицерон. Тускуланские беседы, кн.5 (2-ой семестр).

Грамматика. В среднем и низшем классах – все как на четвертом году [обучения]».



---

Изучение биографий русских католиков первой половины XIX века выявляет интересную закономерность: за редчайшими исключениями в католическую веру обращались либо светские замужние женщины в возрасте между 30 и 40 годами (не моложе и не старше!), либо мужчины-дворяне в расцвете лет на характерно схожем этапе духовного развития. Исключения следует признать не вполне достоверными, поскольку момент перехода в католицизм очень часто скрывался по соображениям личной безопасности или из боязни опечалить родных, из-за чего его датировки либо гадательны, либо связаны с моментом открытия обращения, может быть, отделенного годами от акта принятия веры. Но и при наличии исключений ясно, что налицо определенная закономерность, требующая объяснения. Она проявлялась столь явно, что стремление дам-католичек приобщить к новой вере своих детей обоего пола имело успех только в том случае, если проповедь велась с их раннего возраста, подростки же ей не поддавались и даже вырастали враждебными католицизму (например, дочери Е.П. Ростопчиной). Это явление резко отличает адептов католицизма в России от их православных соотечественников. Если какой-нибудь безбожник, вольнодумец или легкомысленная особа после душевного перелома обращались к отечественной вере, они делали это всегда в пожилом по меркам эпохи возрасте – никак не ранее 45-50 лет, скорее позже. Напротив, склонность к монашескому призванию проявлялась обычно с самого юного возраста, либо же уход в монастырь диктовался заботой о душе на самом склоне лет. Католицизм же в России не был религией ни стариков, ни юнцов<sup>1</sup>.

Кроме того, обращение к православию было чаще всего актом чувства, а не разума. Переход же в католицизм всегда становился следствием глубоких и нередко мучительных раздумий, выстраданным и осознанным выбором тех, кто всерьез задумывался над вопросами ве-

---

<sup>1</sup> См. список наиболее известных русских католиков в: *Цимбаева Е.Н.* Русский католицизм. 2 изд. М.: УРСС, 2008. Приложение.

ры. Нередко он совершался с совершенно холодным сердцем, исключительно под влиянием лишенных эмоций размышлений. Так, русский католик граф Г.П. Шувалов прямо жаловался: «Мое сердце являло ледяную пустыню... Я молил Тебя, Господи, послать мне хоть искру тепла, чтобы помочь мне принести Тебе жертву!.. Напрасно – моя холодность возрастала день ото дня...»<sup>1</sup>. Но вопреки обыкновением в ту пору измышлениям о «сворачивании в католичество» путем эмоционального давления, духовный наставник Шувалова из Общества Иисуса отец Равиньян, обративший уже немало русских дворян, относился к такой ситуации как к закономерной и обычной в данном кругу: «Тем лучше, – говорил он, – я предпочитаю, чтобы вы совершили этот великий акт со спокойствием и убежденностью, нежели в состоянии экзальтации»<sup>2</sup>.

Что же заставляло дворян первой половины XIX века, пребывавших в самом расцвете лет, менять отеческую веру под влиянием строго рациональных идей в духе просветительской философии? Анализ этих причин в черновой заметке «Почему русские делаются католиками» пытался сделать самый известный представитель русского католицизма иезуит князь И.С. Гагарин<sup>3</sup>. Его мнение особенно ценно, поскольку он сам прошел все сомнения и испытания религиозного отречения.

Чем обычно извиняют переход в католичество редкие авторы биографий русских католиков? «Иностранным воспитанием и неведением отечественной религии». Мысль Гагарина стремится проникнуть в глубь вещей: «Почему же русские вообще так мало знакомы с учением церковным и с исповедуемой ими верою? Потому что их не учили или же дурно учили; а на ком лежит обязанность их учить? на духовенстве. Следовательно, тут виновато духовенство... Оно так, но несправедливо было бы произносить над ним слишком строгий приговор, и мы должны отыскать причины жалкого, но вместе с тем и незавидного положения русского духовенства».

Причины эти лежат на поверхности, и Гагарин указывает на них: «Русская церковь – не отечественная, как вы полагаете, а просто церковь казенная, а казенная церковь еще хуже, нежели казенные фабрики. Вот настоящая причина всего зла, вот почему священнослужители ничто иное, как чиновники духовного звания, вот почему они не радеют о своей пастве, а единственно о своей службе, о повышении чина, о

---

<sup>1</sup> *Schouvalof G.* Ma conversion et ma vocation. P., 1859. P. 322.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 323.

<sup>3</sup> Цит. по: *Цимбаева Е.Н.* Указ. соч. С. 78-79.

прибавлении им оклада. Вот почему они не имеют никакого влияния... Эта церковь никого удовлетворить не может, кроме тех, которые остаются в ней по привычке или по неведению и от нее ничего не требуют, кроме внешней обрядности».

Таким образом, Гагарин формулирует две основные причины переходов в католицизм, требующие некоторых комментариев. Во-первых, все известные русские католики не посещали школы, а либо получали домашнее воспитание, либо учились во французских пансионах (аббата Николя или иезуитском колледже в Петербурге). И в том, и в другом случае их религиозные знания были лишены фундаментальных основ, что вообще характерно для дворянского образования начала века. Так, зная и любя родной язык, будучи непревзойденными мастерами литературы, многие дворянские писатели даже для спасения собственной жизни (буквально!) не могли назвать алфавит в должном порядке. Трагический анекдот из жизни поэта-декабриста князя Александра Одоевского показывает, как элементарный пробел в его образовании помешал ему установить связь перестукиванием между камерами Рылеева и братьев Бестужевых. Последние учились в Морском кадетском и Пажеском корпусах, и алфавит знали, Одоевский обучался дома и не знал – причем в равной мере ни русского, ни французского. Аналогично, восприняв с детства особенности религиозных служб и умея им следовать, прекрасно зная священную историю, дворяне в то же время совершенно не знали основных догматов родной религии и ее отличия от других ветвей христианства. Закон Божий либо вовсе не преподавался на дому и в пансионах, либо был поставлен крайне неудовлетворительно. В то же время преподаванию основ католической веры чинило препятствия правительство, домашние же воспитатели-аббаты, как правило, в ту пору эмигранты из революционной Франции, уделяли религии вообще самое незначительное место, что соответствовало духу времени.

Самостоятельно разобраться в вопросах, оставшихся за пределами внимания учителей, в последующей жизни было весьма сложно. Надо помнить, что языком православия в указанное время был церковнославянский, языком католицизма – латынь. Светским дамам были равно непонятны оба языка, среди образованных молодых людей знание латыни встречалось неизмеримо чаще, нежели знание церковнославянского. Недаром самым последовательным сторонником перевода Библии на живой русский язык на протяжении более сорока лет был не кто иной, как митрополит Филарет (Дроздов). Он лучше всех понимал, сколько душ из числа ищущих познания прихожан теряла церковь



из-за непреодолимого языкового барьера. Но его убежденность в надвигающейся опасности духовного вакуума не разделялась властями, особенно в николаевскую эпоху.

Почему? Приведу цитату об убеждениях императора Александра I, которую можно смело отнести к большинству дворян первой половины XIX века: «Религиозность Александра лишена была всякой вероисповедной, церковной почвы и отличалась потому характером неопределенным, почти фантастическим. Александр имел очень поверхностное понятие о христианстве и его истории вообще и очень плохо знал учение и обряды своей собственной церкви»<sup>1</sup>. Добавлю, что и никаких других он тоже не знал. Следствием этого было равнодушие к конфессиональным различиям, уверенность в их незначительности и поверхностности, в легкости примирения церквей. Сам Александр под воздействием таких убеждений поощрял деятельность Библейского общества в России, эти же убеждения легли в основу идеалов его любимого детища – Священного Союза. Однако эти вопросы лежат за пределами темы данной статьи<sup>2</sup>.

Что же касается большинства дворян, кого по какой-то причине начинали интересовать вопросы поиска истинной веры, они вынуждены были искать духовных наставников, но где? в среде отечественных священнослужителей? нет! Ведь в сословной иерархии Российской империи священник стоял на порядок ниже дворянина, а по уровню воспитания и светским навыкам не мог и думать равняться с ним. Испытывать уважение к нему как к учителю дворянин высокого круга просто не мог, уважать же его как представителя церкви он тем более не мог.

И в этом Гагарин видит вторую причину отхода от отеческой веры. О том же пишет Г.П. Шувалов: «Я не хочу клеветать на духовенство моей страны, я уверен, что существуют в России священники, которые, будь они католиками, достигли бы святости; но могут ли они подняться из своей печальной зависимости до высот жизни, отданной другим? Без сомнения, это духовенство менее виновно, чем несчастно»<sup>3</sup>. Кроме католиков, на завистливость положения в обществе белого и черного духовенства, причем во многом по его собственной вине, невежеству, развращенности, честолюбию, обремененности семьей с

---

<sup>1</sup> *Надлер Б.* Религиозно-нравственное развитие Александра I и идея Священного союза // *Вера и разум.* 1886. № 18. С. 276.

<sup>2</sup> Подробнее см.: *Цимбаева Е.Н.* Указ. соч. С. 62-67.

<sup>3</sup> *Schouvalof G.* Op. cit. P. 93.

горечью и крайней резкостью указывал сын священника и отец философа Владимира Соловьева историк С.М. Соловьев: «Выросший в бедности, в черноте, в избе сельского дьячка, он приходил в семинарию..., выходя из семинарии, он женился *по необходимости*..., являлся он в порядочный дом, оставляя после себя грязные следы, дурной запах..., начинал говорить – слышали какой-то странный, вычурный, фразистый язык, к которому он привык в семинарии и неприличие которого в обществе понять не мог; священника не стали призывать в гости для беседы в порядочные дома... И священник одичал: ...прибежит с крестом и дожидается в передней..., пропоет, схватит деньги и бежит...; лакеи смеются, барские дети смеются, а барин с барынею рассуждают, что какие-де наши попы свиньи, как-де они унижают религию!»<sup>1</sup>.

Главной причиной такого недопустимого положения Соловьев справедливо называл петровскую реформу, в результате которой церковь была подчинена светской власти и утратила духовный авторитет в глазах паствы. И знаменитый философ А.С. Хомяков по существу скорее подтверждал эту мысль Соловьева и Гагарина: «Клир в действительности... *христианский* есть непременно клир свободный...»<sup>2</sup>. Очевидная несвобода русского духовенства, его полная зависимость, в том числе финансовая, от правительства, этим суждением словно бы лишала его права даже на религиозное руководство. Недаром труды апологета православия Хомякова считаются весьма существенными и для развития католицизма: он не был русским католиком – он был русским дворянином.

Одним словом, православная церковь не удовлетворяла духовным запросам думающей и чувствующей части высшего общества начала XIX века. Недаром оставшиеся православными лица, склонные к религиозности (как, например, А.Н. Голицын), ударялись в иную крайность – мистицизм.

Русские дворяне видели церковь, подчиненную императору, лишённую независимости и внешней свободы католической церкви. Они могли встретиться в великосветских салонах с графом де Местром, аббатом Сюрюгом, о. Равиньяном как с равными – русский же священник в дворянский особняк допускался лишь по долгу служения и даже в этот момент почитался чужаком. Встреча же с черным православным монахом считалась вообще предзнаменованием несчастья!

---

<sup>1</sup> Соловьев С.М. Избранные труды. Записки. М., 1983. С. 233.

<sup>2</sup> Хомяков А.С. Сочинения. М., 1994. Т. 2. С. 141.

Пушкин недвусмысленно показал, как в народном представлении черный монах приравнивался к нашей современной черной кошке:

Когда случалось где-нибудь  
Ей встретить черного монаха...  
Не зная, что начать со страха,  
Предчувствий горестных полна,  
Ждала несчастья уж она.  
(*Евгений Онегин*, Гл. 5, VI)

Надо, однако, заметить, что монахи в рясах вообще не вызывали в русском свете такого отношения к себе, как, скажем, во Франции. Привычное представление о православном монахе как человеку, запертом в стенах монастыря и потому немыслимом в общественном месте, переносилось и на католических монахов. Поэтому такой популярностью в среде религиозно настроенных дворян пользовались иезуиты – единственные монахи, имевшие право носить гражданскую одежду.

Но, несмотря на значительное и часто обоснованное недовольство родной церковью, разрыв с ней давался нелегко даже самым убежденным ее противникам. Прошедший через все сложности обращения, Гагарин писал в указанной записке: «Люди, которые такого шага никогда не делали, которые даже никогда серьезно не размышляли о возможности такого шага, говорят про людей, испытавших такой перелом над собою и в себе, как будто это было вещью самую обыкновенною, не представляющею никакого затруднения. Нет, господа, веры переменить – не рубашку снять». Это признание указывает не только на привычку к православию, но прежде всего на серьезное отношение к религии вообще, что делает принятие католицизма не изящным жестом приобщения к европейской культуре, не бессознательным подражанием, но осознанным и выстраданным выбором.

Однако причины стремления к духовному прозрению сильно различались у мужчин и у женщин. Глубокий анализ идейных исканий, характерных для дам начала XIX века, оставила Софья Петровна Свечина, урожденная Соймонова. Она родилась в 1782 г., рано вышла замуж за генерала Свечина, чья карьера была связана с правлением Павла I и оказалась разрушенной после 1801 г. К 1815 г. разочарованность Свечиной в перспективах мужа, усталость от светской жизни, болезнь, переход в иную возрастную категорию привели ее к духовному кризису. Удалившись из Петербурга в имение князей Барятинских, она провела там в полном одиночестве несколько месяцев, пытаясь разобраться в собственных чувствах и найти новый интерес к жизни. Она вела дневник, показывающий процесс перехода от преданности православию к преданности

католицизму и причины перехода. Не останавливаясь подробно на постепенных этапах ее духовного развития, подчеркну лишь их строго рациональный характер. Каждый свой шаг Свечина обосновывает историческими примерами давнего или недавнего прошлого. Эмоции в ней могут вызвать непосредственные впечатления от прочитанного или услышанного, но в сухом остатке любых переживаний непременно остается просветительский скептицизм.

Воспитанная в религиозном духе александровского царствования, Свечина была уверена в возможности совместить несовместимое: «...Объединение в массе может свершиться легче, чем соединение для отдельной личности...»<sup>1</sup>. Но при всем желании ей невозможно было ожидать объединения церковей в обозримом будущем. Личный выбор становился неизбежен, но обоснования его не отыскивались легко: «Был ли когда-нибудь католик, доказавший свою преданность вере, который перешел бы в православие?.. Пусть мне покажут хоть одного православного, известного умом или набожностью, который перешел бы в римскую веру»<sup>2</sup>.

Тем не менее сама возможность перехода обосновывалась исторически легко и очевидно: «Напрасно убеждают, что мы должны без раздумий следовать религии отцов. Где было бы христианство, если бы это было аксиомой?»<sup>3</sup>. Наконец, Свечина обрела пример для подражания – княгиню Александру Петровну Голицыну, обратившуюся под влиянием аббата Сюрюга и своей сестры Е.П. Ростопчиной еще в 1806 г. Стоит подчеркнуть, что не Голицына, о. Розавен или другие католики из окружения Свечиной обратили ее, – наоборот, придя под воздействием собственных историко-философских размышлений к убежденности в истинности именно католической веры, Софья Петровна сама прибегла к их помощи на последнем этапе своего отречения.

Сомнения и колебания Свечиной, становившиеся преддверием твердой убежденности, а порой фанатичной преданности истинам католической веры, проходили большинство дам-католичек ее круга. Основная тяжесть выбора ложилась, как правило, на мать семейства, достигшую зрелого, по представлениям того времени, возраста. Именно в этот период женщина ощущала духовный кризис в связи с переходом в иную возрастную категорию. Молодость оставалась позади,

---

<sup>1</sup> *Mme Swetchine*. Journal de sa conversion. Méditation et prières. Paris. 1863. P. 6.

<sup>2</sup> Ibid. P. 21.

<sup>3</sup> Ibid. P. 57.

начинался отчаянный поиск нового смысла жизни. Уйти в монастырь замужняя женщина (или вдова с малолетними детьми) не имела права, вести прежнее светское существование, лишенное уже личных радостей и необремененное еще заботой о дочерях на выданье, было невыносимо тоскливо. Показателен пример графини Екатерины Петровны Ростопчиной, урожденной Протасовой. После тридцати лет она пережила глубокий духовный кризис, который совершенно изменил ее характер, привел к католицизму под влиянием аббата Сюрюга, с годами она превратилась в классическую суровую свекровь для несчастной Евдокии Ростопчиной. Под воздействием графини обратились в католичество ее многочисленные сестры.

Княгиня А.П. Голицына, сестра Ростопчиной, потянула за собой детей и их потомство; наиболее известны монахиня-миссионерка в Америке Елизавета Голицына и сподвижник Гагарина Августин Голицын. Обращение Анны Ивановны Толстой, урожденной Барятинской (в том же возрасте и в те же годы, что и сестры Протасовы) позволило ей отдать в иезуитский пансион Петербурга сына Эммануила Николаевича и склонить к католичеству дочь Екатерину, в замужестве Любомирскую.

Наконец, сама Свечина увлекла за собой сестру Екатерину Петровну Гагарину, которая приходилась теткой по свойству И.С. Гагарину, и во многом повлияла на этого последнего. Упомяну также знаменитую Зинаиду Волконскую (1789–1862), обратившуюся в католицизм в 1829 г. и увлекшую за собой сестру. Впрочем, все эти и многие другие примеры не объясняют главного – стремления оказаться в лоне именно католической, а не православной церкви. Чего недоставало дамам в отеческой религии?

В основе обращения женщин именно к католицизму в поиске смысла жизни лежали три главных фактора. Отчасти имели значение культурные, даже эстетические мотивы. Размышления декабриста М.С. Лунина (католика с детства) на эту тему кажутся несколько легкомысленными, но ему – художнику в широком смысле слова – они представлялись основательными: «Одежда [православных] священников не отвечает условиям изящного в живописи, устройство церквей – изящному в архитектуре». Конечно, это был не более, чем вопрос моды – полувеком позже она переменялась как раз в сторону русско-византийского стиля. Зато неизменно привлекала светских дам следующая сентенция Лунина: «Католическая вера как бы зримо воплощается в женщинах. Она завершает их врожденное изящество, возмещает их недостатки и украшает равно дурнушек и красавиц, подобно

росе, украшающей все цветы. Католичку можно сразу узнать среди тысячи женщин по ее осанке, речи, взгляду. Во всем существе ее есть нечто сладостное, спокойное и безмятежное, указующее на присутствие истины»<sup>1</sup>.

Во-вторых, немаловажно было то, что православие давало мало возможности проявить религиозность, не рискуя вызвать насмешки в свете. Хождения пешком на богомолье, посты и многочисленные службы подходили пожилым вдовам, старухам да старым девам. В обществе они были смешны. Но более значимо другое: смешные или нет, они были *пассивны*. Миссионерская деятельность, благотворительность, забота о приходе являлись исключительной прерогативой духовного сословия. Вся же паства, включая дворян, рассматривалась как воспринимающая среда, лишенная права инициативы в каких бы то ни было вопросах, что не могло удовлетворить ищущих поле общественной деятельности женщин.

Это поле деятельности давало католичество. Оно совмещало в себе сладость запретного плода со светскостью формы, восхищение эстетов – с возможностью реальной и даже опасной деятельности по пропаганде веры в России.

Как доказывали Гагарин и его единомышленники, католицизм для православных русских являлся не просто верой, а образом мышления и стилем жизни, символом неприятия казенной церкви, формой приобщения к европейской системе ценностей. В наше время такое приобщение осуществляется, скорее, через демократические ценности, и они находили пылких сторонников в России. Но не среди женщин! Ведь женщины всех стран в XIX веке были лишены права голоса, и для них парламентаризм был всего лишь напоминанием о собственном бесправии, – в католицизме же они чувствовали себя равными мужчинам. Не стоит удивляться и тому, что светских дам вообще мог интересовать поиск форм участия в демократической жизни. Замужние дворянские женщины, не состоявшие при дворе, были единственной социальной группой в России, которая обладала абсолютной духовной независимостью, ибо никто не имел права отдавать им приказ! Но выразить эту духовную независимость им было негде и нечем... И нет ничего странного, что именно в их среде возникло стремление ощутить реальность своей свободы, сбросив оковы той церкви, которая уже больше века преданно служила интересам самодержавия. В этой нарочито и открыто спровоцированной ими борьбе с властью и обществом

---

<sup>1</sup> *Дунин М.С.* Сочинения, письма, документы. Иркутск, 1988. С. 197, 204.

они обретали себя как личность. И стремились передать радость борьбы своим детям и близким.

Мужчины находились в ином положении. Для них открытый переход в католичество означал конец карьеры (отступники из православия лишались права служить), а в николаевские времена грозил заключением и лишением прав состояния. Так, пострадал Николай Борисович Голицын, автор брошюры «О воссоединении православной церкви с католической», его же сестра Т.Б. Потемкина не подвергалась преследованиям.

Поэтому обращение в католицизм могло являться следствием и показателем только полного и окончательного разрыва с прежней жизнью по какой бы то ни было причине. Неизбежным следствием этого разрыва всегда становилось стремление уйти в монастырь. Однако с этим стремлением не следует связывать привычного представления о готовности к монашескому служению Господу, с отречением от благ земных, с повиновением Зову, которому невозможно противиться. Упоминавшийся выше рациональный подход к религиозным вопросам, холодность при выборе веры в полной мере проявлялись и при выборе призвания. Это не значит, что молодыми дворянами двигал хоть какой-то расчет любого вида. Напротив, с обыденной точки зрения они теряли неизмеримо больше, чем могли надеяться обрести! Я только хочу сказать, что, удаляясь в монастырь, они шли не к чему-то, а от чего-то. Это было осознанное движение от мира, разочаровавшего чем-то, к миру еще неведомому, в выборе которого религиозный порыв не играл никакой или почти никакой роли.

Приведу несколько примеров. Владимир Сергеевич Печерин родился в 1807 г., в 1831 г. окончил Петербургский университет, в 1836 г. пытался установить связь со швейцарскими республиканцами. Отношение его к религии было в то время самым ироническим: «Когда я был в Цюрихе в крайней нужде, я решился продать душу свою дьяволу и дать расписку собственною своею кровью. Ей-богу, я не шутя это говорю: я призывал его с теплою верою и твердым упованием, но увы! несмотря на все мои призывы, он не явился, и я должен был заложить у жида мой петербургский плащ. С тех пор я перестал в него верить»<sup>1</sup>.

Следующие годы он провел, переезжая из страны в страну, испытывал увлечение идеями Филиппа Буонаротти и Гракха Бабефа, бланкизм-

---

<sup>1</sup> Цит. по: Русское общество 30-х гг. XIX века. Мемуары современников. М., 1989. С. 186.

мом, сен-симонизмом, пытался стать мадзинистом. Среди таких мимо-летних увлечений в 1840 г. оказался и католицизм, точнее даже не сама религия, а обретенное успокоение мятущегося духа в католическом монастыре Льежа. В нем неожиданно для себя бродяга и социалист Печерин вдруг на долгие годы нашел себя. В том же году он вступил в Орден редemptористов. Таким образом, католицизм Печерина стал формой радикального протеста против николаевской России, проявлявшегося сперва в столь же радикальных анархических и революционных действиях. При этом до обращения он знал о христианстве любого толка до крайности мало. Пережили период разочарования в возможностях либерализма в России и Гагарин, и С.С. Джунковский, что привело обоих в эмиграцию и в католичество.

Впрочем, причины душевного кризиса могли быть и сугубо личными. Григорий Петрович Шувалов (сверстник Печерина, принявший католицизм в 1843 г.), вероятно, вообще не получил религиозного образования даже в минимальной степени. Первую в своей жизни молитву, внезапную, искреннюю, неканоническую он вознес Богу в момент смерти супруги: «Я испытывал слабость, потом ушел к себе и вдруг, под действием неодолимой силы, бросился на колени и в слезах вознес Тебе, Господи, молитву громким голосом в присутствии доктора. Это была моя первая с детства молитва...»<sup>1</sup>. Естественным следствием обращения к Богу стало обращение в католицизм через посредство о. Равиньяна – и не из-за отсутствия в окружении Шувалова русского священника (как раз к нему первому он и пошел за поучением), но из-за невозможности найти с ним общий язык в прямом и переносном смысле.

Совершенно далек от религии был и Евгений Петрович Балабин, который родился в 1815 г., получил приличное светскому юноше воспитание и до двадцати двух лет предавался свойственным высшему обществу развлечениям, таким, что ему оставалось благодарить Бога, который, несмотря на его неблагодарность, уберег его от вступления на преступный путь. По собственному признанию, он был тогда «совершенно равнодушен к религии, но не враждебен ей»<sup>2</sup>. В 1837 г. наступил духовный кризис вследствие пресыщения и отвращения к жизни, наподобие описанного Пушкиным в «Евгении Онегине». Балабин оставил небольшие воспоминания, посвященные поиску выхода из идейного тупика в конце 1830-х – начале 1840-х гг. Здесь показано, как

---

<sup>1</sup> Schouvalof G. Op. cit. P. 184-187.

<sup>2</sup> Цит. по: Цимбаева Е.Н. Указ. соч. С. 88.



«русская хандра» онегинского типа, находит неожиданное лечение, совершенно не известное русской литературе тех лет. Период жесточайшей депрессии он преодолел благодаря купленной в подарок матери роскошной итальянской (!) Библии, которую от скуки начал листать. Религия принесла успокоение, а с ним – новый интерес к жизни, полностью отличной от прежней.

Таким образом, большинство молодых людей, впоследствии ставших католиками, на определенном этапе жизни испытывали по различным причинам острое желание удалиться от привычного им мира, что в переводе на язык реалий эпохи означало удаление от мира в монастырь. И если для русских женщин, связанных семейным статусом, католицизм был как бы альтернативой недоступному им монастырю, то у русских мужчин-католиков ситуация была обратной. Все они были холосты и бездетны, кроме упоминавшегося уже Шувалова, вынужденного после принятия католицизма ждать несколько лет до замужества дочери, освободившего его для монашеского призвания. Первичной для всех них оказывалась тяга к монашеству как выходу из духовного тупика, католицизм же – неизбежным следствием их решения. Почему?

Главную роль в выборе религии играл тот самый неблагоприятный образ православного черного монаха, на который указывалось в начале. Принять его на себя добровольно – значило проявить исключительную силу духа, пожертвовав навсегда добрым мнением о себе своих близких – и даже первых встречных! Но, пожалуй, это было еще полбеды. Худшим препятствием на пути в православный монастырь стояла необходимость тем самым войти в крайне не привлекательную для светского человека среду, предельно далекую от дворянского мира. Очень ясно это сформулировал Балабин: «В конце концов я пришел к убеждению, что только монашеская жизнь может меня удовлетворить, и думал, что мне осталось только найти благоприятную возможность, дабы отдаться ей. Однако, чем больше я изучал положение православных монахов, тем менее оно мне нравилось. Запертые в монастырях, они почти не простирают свою деятельность за пределы их стен; и если и несут благодать в души людей, то лишь при условии, что те сами явятся к ним... Меня ужасали их невежество, грубость и испорченность, я не мог примириться с мыслью провести всю жизнь в подобном обществе»<sup>1</sup>.

Конечно, не безнравственность российского клира в первую очередь отвращала деятельных молодых дворян от вступления в его среду

---

<sup>1</sup> Там же. С. 128-129.

(не Балабину было их критиковать в этом отношении), но необразованность или лучше сказать, иная образованность тех, с кем предстояло бы провести весь долгий остаток жизни, под кого подстраиваться было бы унижительно для дворянина. И, главное, *зависимость* духовенства вызывала неприятие: зависимость от правительства, существование на казенном жаловании, действительно отсутствующее у католического духовенства и глубоко чуждое ментальности дворян. Вступая в православное монашество, облачаясь в вызывающую страх черную рясу, они теряли себя как представителя своего сословия, а, следовательно, и как личность в пронизанной сословным духом атмосфере Российской империи. Они выключались из той жизни, которой бежали, – но не включались ни в какую другую. С этим можно было примириться старикам, видевшим в монастыре преддверие иного мира, и готовым провести несколько последних лет в уединении своей кельи и общении с немногими родственниками (именно такой образ жизни дворян-монахов и встречаем в мемуарах эпохи), но для молодых людей существование в духовном вакууме казалось неприемлемым. Для них сама собой возникала потребность в смене вер.

И более того, их выбор почти неизбежно падал на Орден иезуитов по уже упоминавшейся причине – он давал возможность оставаться в штатском платье, а знаменитая иезуитская коллегия Сент-Ашэль славилась возможностью совмещать монашеское призвание с привычным светским образом жизни, включая игру в теннис или охоту, абсолютно недопустимые для православных монахов. А между тем отказ от этих и подобных, вполне невинных занятий, несомненно был тягостен – и тягостен без нужды. Упоминавшееся выше стремление отречься от привычного мира не означал, конечно, у молодых дворян отречение от привычных удобств и совместимых с монашеством удовольствий. Эпоха отшельников и подвижников осталась в далеком Средневековье, и никто из тех, кто привык пользоваться личным экипажем, не желал в монашестве ходить босиком!

Положение монаха-иезуита казалось наиболее предпочтительным, оно обещало соединение внешней светскости с внутренним монашеским углублением. Было ли оно таково в реальности?

Весьма поучительна история целой группы молодых дворян, одновременно вступивших в католицизм и ставших иезуитами. Иван Сергеевич Гагарин родился в 1814 г., Степан Степанович Джунковский в 1820, Иван Матвеевич Мартынов в 1821 г. В одно время с Шуваловым и Печериным все они оказались под воздействием католической пропаганды – в данном случае в лице о. Равиньяна и генерала Ордена ие-

зуитов Роотгана. В 1843-1845 гг. все они приняли в Риме католичество и вступили в новициат Ордена иезуитов в коллегии Сент-Ашель, где к ним присоединились их сверстники Николай Дмитриевич Жеребцов и Юлиан Константинович Астромов. Вместе они стали монахами ордена, но он не стал их прибежищем на век.

Разочаровавшись, по собственным словам, в иезуитстве, Джунковский в 1853 г. оставил Орден, а потом и успешную карьеру священника-миссионера, потом и католицизм, и, наконец, вернулся в православие и в Россию. Без шума оставил монашество и вернулся в Россию Жеребцов, женившись на кузине Гагарина. Печерин и Астромов покинули монастырь, но остались католическими священниками до конца дней. Положение священника в Европе было предпочтительнее в смысле свободы и вхожести в лучшее общество. В России в этом качестве они чувствовали бы себя изгоями в родном кругу.

Гагарин и Балабин внешне не порвали с монашеством, но по сути покинули монастырь. С 1859 г. Гагарин принимал активное участие в основании «L'Oeuvre des Écoles d'Orient» – серии католических школ на территории Османской империи для обучения христианских детей и одновременно сбора сведений о состоянии христианской церкви в Болгарии, Сирии и на всем Ближнем Востоке. С 1862 по 1865 гг. он непрерывно жил в Бейруте, обучая молодых людей, а также собирая материалы для своих статей о восточных церквях и католической церкви восточного обряда. Оставив Сирию по болезни, он вел в Европе бурную публицистическую и полемическую деятельность, недопустимую для православных монахов. Гагаринское дело христианского образования в Турции перешло в руки Балабина, который три десятилетия до самой смерти прожил на Востоке. Один Мартынов оставался в монастыре, но стоит заметить, что в отличие от братьев по вере он единственный принадлежал к бедному и захудалому дворянству, а не к светскому обществу.

Испытав все сложности духовного кризиса и смены вер, пожив в монашестве, хотя и не облачаясь в рясу, Гагарин ни о чем так серьезно не размышлял, как о первопричине католических тенденций среди русских дворян: зависимости православной церкви, лишившейся из-за этого авторитета наставника в религиозных вопросах.

В статье «Об изучении богословия в русской церкви» того же 1856 г. Гагарин решительно ставит вопрос о роли духовенства в России, делая положительные предложения по улучшению его, как сказали бы теперь, имиджа: «В России существует великое множество вопросов самого серьезного значения, ожидающих решения и требующих внимания со стороны всех серьезных умов. Но я не перестаю ут-

верждать, что из всех вопросов нет ни одного, могущего стать рядом с вопросом об образовании и формировании духовенства. Дайте России духовенство, достойное своей высокой миссии, и Россия легко встанет в первый ряд христианских народов; создайте, напротив, духовенство без знаний, без независимости, веры, рвения, уважения, авторитета – и прогресс, который движет Россию к чисто материальной, внешней цивилизованности, станет для нее причиной опасности. Таким образом, будущее России зависит от духовенства, а будущее духовенства зависит от образования духовенства, его приобщения к священной науке и развития в нем подвижнического духа... Следовательно, будущее России тесно связано с важным вопросом о церковных школах»<sup>1</sup>.

Однако писал он это по-французски. И обращался не к священникам, которые не смогли бы его прочесть, не к властям, до которых не дошел бы голос политического эмигранта. Он обращался к дворянам. Именно они должны были заботиться о подготовке лучших наставников для своих детей, чем были у них самих, дабы недостатки религиозного образования впредь не приводили к роковым результатам.

В своей книге «Будет ли Россия католической?» (в русском переводе Мартынова «О примирении русской церкви с римскою») он приветствовал эпоху реформ Александра II, видя в них надежду на освобождение и церкви: «Мысль об освобождении русской церкви из-под опеки мирской власти явно занимает умы в России... По мнению некоторых лиц, это брожение умов должно иметь последствием восстановление патриаршей власти и независимости русской церкви... Останется правительству решить одно: кому уступит оно духовную власть, незаконно себе присвоенную, римскому ли первосвященнику или московскому патриарху? Да и тут не надо льститься тщетною надеждою, и предстоящий выбор гораздо важнее. Независимость русской церкви может, конечно, породить жаркие споры и взорвать общественное мнение. Но подобная борьба никогда не кончится мирным образом, а произведет революцию; революция же вырвет из рук Государя уже не клочок духовной власти, а совсем другое. Итак, вопрос об освобождении церкви, начинающий занимать Россию, – вопрос великий, – кончится одним из двух: или католицизмом, или революциею. Или католицизм, или революция, такова дилемма, грозно стоящая за каждым вопросом в России, хотя доселе государственные лица, по-видимому, не замечают этого»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Gagarine I. De l'enseignement de la theologie dans l'Eglise russe. P., 1856. P. 59.*

<sup>2</sup> *Гагарин И.С. О примирении русской церкви с римскою. Париж, 1858. С. 69-71.*

Так русский католик и митрополит Московский Филарет оба были убеждены в необходимости привести систему религиозного образования в России в соответствие с современными требованиями. В противном случае, «или католицизм, или революция». К сожалению, государственные лица так и не поняли эту дилемму, а потом стало слишком поздно...

---

София Петровна Свечина принадлежала к той аристократической придворной среде начала XIX в., в которой переход в католицизм был довольно обычным явлением. Ее ближайшее окружение составляли сестры Протасовы: Александра (Голицына), Вера (Васильчикова), Екатерина (Ростопчина), Варвара (не вышла замуж), Анна Ивановна Толстая (урожденная Барятинская), Варвара Николаевна Головина и др. Жозеф де Местр считал ее своим «лучшим другом». Поэтому на первый взгляд ничего удивительного в ее обращении нет. Однако слабая разработка вопроса как общих причинах перехода многих представителей русской знати начала XIX в. в католицизм<sup>2</sup>, так и об индивидуальных религиозных путях, делает необходимым тщательное исследование каждого конкретного случая. София Свечина в этом отношении представляет особый интерес. По словам ее биографа Руэ де Журнеля, «Свечина была не первой из русских, перешедших в католицизм в начале девятнадцатого века. Она не была и последней. Но несомненно она была наиболее выдающейся»<sup>3</sup>.

Хотя Свечина, урожденная Соймонова, родилась в Москве (22 ноября 1782 г.), она по своему происхождению была тесно связана с петербургским миром русской культуры. Ее предки по обеим линиям принадлежали к тому дворянскому слою, который не только своим социальным и интеллектуальным положением был обязан реформам Петра I, но сам принимал активное участие в создании и просвещении молодой империи. Вся новейшая (начиная с Петра I) история России с ее

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке Дома наук о человеке (Париж). Ce projet est effectué avec le soutien de la Fondation Maison des sciences de l'Homme (Paris).

<sup>2</sup> Список обращенных, составленный И.С. Гагариным, насчитывает 29 человек, из них 18 женщин и 11 мужчин. См.: Conversion d'une dame russe à la foi catholique racontée par elle-même publiée par le P. Gagarine de la Compagnie de Jésus. Paris, 1862.

<sup>3</sup> *Rouët de Journal M-J. Madame Swetchine et les conversations// Etudes. Revue catholique d'intérêt général. 20 avril 1927. T. 191. P. 186.*

головокружительными водоворотами фактически была семейной историей Соймоновых. Особым почетом в их семье пользовался брат деда Софьи известный в российской истории Федор Иванович Соймонов. Один из «птенцов гнезда Петрова», он был человеком универсального размаха: мореход и географ, писатель и историк, администратор и дипломат, он начал свою карьеру учеником Московской навигацкой школы, затем доучивался морскому делу в Голландии, по возвращении откуда был назначен мичманом на флагманский корабль «Ингерманланд», на котором плавал вместе с вице-адмиралом Петром Михайловым (Петром Первым). Федор Соймонов прожил долгую и непростую жизнь. После смерти Петра продолжал его дело строительства и просвещения нового государства: воевал, вел переговоры, разоблачал казнокрадов, писал пособия по морскому делу, изучал топографию Балтийского моря и т.д. В 1840 г. по делу А.П. Волынского был приговорен к смертной казни, «которая манифестом Императрицы была заменена наказанием кнутом и мылкою в Сибирь в вечную каторгу с вырыванием ноздрей»<sup>1</sup>. После амнистии остался в Сибири и стал сибирским губернатором. Закончил свою жизнь в Москве сенатором и действительным тайным советником, не дожив всего два года до рождения Софьи. Дед и отец Софьи были людьми той же породы, хотя и не такого масштаба. Дед Александр Иванович тоже служил во флоте и умер в должности обер-фискала при адмиралтейств-коллегии. Отец Петр Александрович был статс-секретарем Екатерины II и сенатором. По воцарении Павла I он был отправлен в отставку и выслан из Петербурга в Москву. Это был один из образованнейших людей своего времени, русский европеец и просветитель. По словам биографа Свечиной, «Соймонов, обладая всеми достоинствами своего времени, разделял все его заблуждения. Он был благороден, свободолюбив, сочувствовал любым социальным улучшениям, но в то же время пренебрегал опытом, легко поддавался утопиям и полностью был погружен в антирелигиозные предрассудки»<sup>2</sup>.

Примерно ту же самую картину мы видим и со стороны родственников Свечиной по материнской линии. Ее дедом был знаменитый русский историк, один из создателей научной историографии в России Иван Никитич Болтин. Он хотя и принадлежал уже к послепетровскому поколению русских деятелей, но петровский размах и разносторонность были ему присущи в полной мере. Как и сотрудники Петра Бол-

---

<sup>1</sup> Русский биографический словарь. Смеловский – Суворина. СПб, 1909. С. 46.

<sup>2</sup> *Fauloux le C<sup>te</sup>*. Madame Swetchine, sa vie et ses oeuvres. Paris, 1860. Т. 1. P. 18.

тин удачно сочетал практику и науку. Географию и этнографию он изучал, служа на Украине и в Крыму, и в дальнейшем использовал свой практический опыт в исторических и историко-географических трудах. Когда Софье было 6 лет, Болтин опубликовал свои знаменитые «Примечания на Леклерка», опровергающие многие положения французского историка России. При этом Болтин в собственных исторических построениях опирался на труды французских просветителей Монтескье, Вольтера и Рейналя<sup>1</sup>.

Такова была интеллектуальная среда, в которой воспитывалась Софья. Ее домашним образованием занимался главным образом отец, стремившийся не только дать дочери энциклопедическое образование, но и выработать у нее характер, позволивший бы ей стойко переносить превратности века<sup>2</sup>. По свидетельству графа Фаллу, друга и душеприказчика Свечиной, она получила хорошее образование, в котором «ничто не было упущено за исключением закона Божьего»<sup>3</sup>.

Главным предметом образования были языки. Кроме родного русского и обязательного для русских дворян французского языка юная Свечина свободно овладела английским, итальянским, немецким, изучала греческий, латынь и иврит. Кроме того, она училась рисованию, музыке и химии. Ее начальное образование под руководством отца было прервано с ранним замужеством. В 1799 г. П.А. Соймонов, предчувствуя свою близкую отставку, выдал семнадцатилетнюю дочь за сорокалетнего генерала Николая Сергеевича Свечина, вскоре назначенного на должность петербургского военного губернатора. Совсем еще юная Свечина незаметным образом превратилась в великосветскую даму и хозяйку салона. В петербургском салоне Свечиной большую роль играли французские аристократы, иммигрировавшие в Россию от преследований революционного правительства Франции. Их имена: Брогли, Крюссоль, Дама, Д'Отишан, Растиньяк, Торси, Ла Гард, Ла Месонфор, Сен-При и др., еще недавно звучащие во дворцах Версаля и Трианона<sup>4</sup>, были неразрывно связаны с многовековой историей Франции. Несомненно, что салон Свечиной, как и другие великосветские салоны Петербурга того времени, был ориентирован на французскую салонную

---

<sup>1</sup> Рубинштейн Н.Л. Русская историография. М., 1941. С. 139–140.

<sup>2</sup> Позже Свечина напишет своей ближайшей подруге Роксандре Стурдза: «От рождения у меня был слабый характер. Сила, которую иногда замечают во мне, почти вся приобретенная». См.: *Swetchine. Lettres*. Paris, 1901. Т. 1. Р. 56.

<sup>3</sup> *Fauloux le C<sup>te</sup>*. Op. cit. Т. I. Р. 18.

<sup>4</sup> *Ibid.* Р. 27.



культуру XVIII в. Однако было одно существенное различие, обусловленное различием в самом положении аристократии в России и Франции. Французский классический салон, претендовавший на культурную автономию, был оппозиционен по отношению к правительству. В нем охотно принимали и слушали тех, кого по политическим или идеологическим причинам преследовали власти. В России граница между придворной и салонной культурой практически отсутствовала. Салон не только не мог быть оппозиционным по отношению к царю, он даже не мог претендовать на культурную самостоятельность. Перед человеком, попавшим в немилость при дворе, автоматически закрывались двери великосветских салонов. В этом отношении весьма показательна, что Свечина много лет спустя, уже будучи хозяйкой парижского салона в Сен-Жерменском квартале, откажется принять у себя своего давнего петербургского знакомого Н.И. Тургенева, приговоренного на родине к смертной казни за участие в движении декабристов.

Тем не менее историк, изучая внутренний мир Свечиной, неизбежно приходит к выводу, что светская жизнь не отвечала ее интеллектуальным и нравственным запросам. По своему образовательному и нравственному уровню она стояла выше своей социальной среды. Не отказываясь от своей роли великосветской дамы, Свечина всегда с юности и до смерти более существенным считала для себя уединенную жизнь, погруженную в книги и размышления. Главным итогом образования, полученного ею в отцовском доме, стали систематическая привычка к самообразованию и способность сомневаться в готовых истинах. Она признавала только то, что было добыто ею в результате собственного интеллектуального труда и душевного опыта. Безразличие к мнению света было для нее важным критерием для самоуважения<sup>1</sup>.

Новые впечатления, полученные от общения с французскими эмигрантами, среди которых особое внимание Свечиной привлекают иезуиты, развернувшие в Петербурге свою педагогическую деятельность<sup>2</sup>, нуждались в осмыслении и провоцировали постоянную работу

---

<sup>1</sup> «Не будем поддаваться мнению света, если наше уважение к себе растет пропорционально безразличию к нему» (*Fauloux le C<sup>te</sup>*. Op. cit. Т. 2. Р. 24).

<sup>2</sup> См. об этом: *Инглот М.* (S.J.) Общество Иисуса в российской империи (1772–1820 гг.) и его роль в повсеместном восстановлении Ордена во все мире. М., 2004. С. 163–171; *Аржанухин В., Дремлюнг А.* 300 лет католической общины Санкт-Петербурга // Символ. 2003. № 46. С. 197–229; *Rouët de Journal M.J.* Un Collège des Jésuites à Saint-Petersbourg. 1800–1816. Paris, 1922; *Schlaflly D.* The

мысли. У Свечиной рано выработалась не только потребность, но и навыки самообразования. На чтение она смотрела как на труд и испытывала в нем ежедневную потребность. Она читала с карандашом в руках, по ходу чтения делая заметки на небольших клочках бумаги. Карандаш в данном случае выступал как антитеза печатному станку. Позже Свечина скажет: «Писать карандашом это все равно, что говорить шепотом». «Громкие» печатные мысли великих писателей, она комментировала как бы «шепотом» для себя самой. Когда книга была прочитана полностью, Свечина просматривала свои карандашные заметки и возвращалась к тем местам, которые вызвали у нее наибольший интерес и выписывала их в отдельную тетрадь уже чернилами. Такие тетради она вела на протяжении почти всей своей сознательной жизни. По ним можно судить о развитии ее интересов.

Просветительский скептицизм, равно как и конфессиональные вопросы мало привлекали юную Свечину. Больше всего ее интересовала современная сентиментальная и предромантическая литература. Свечину не устраивает насмешливый скепсис Вольтера, производивший на нее «самое тяжелое впечатление». Зато «Ночи» Юнга, приводили ее «в приятное состояние духа»<sup>1</sup>. Много и охотно Свечина читает Руссо, особенно «Новую Элоизу», и «Велизария» Мармонтеля. Фаллу явно преувеличивает безбожие юной Свечиной. В публикуемых им же выписках Свечиной из книг много внимания уделяется христианской религии. «О мой друг! – восклицает она при чтении Руссо, – каким аргументом против неверия является жизнь истинного христианина»<sup>2</sup>. Много лет спустя Свечина вспоминала, как семилетней девочкой, она, обрадовавшись взятию Бастилии, и устроив иллюминацию по этому поводу, внезапно была охвачена непреодолимой и всепоглощающей меланхолией: «Бог, человечество, все христианство наполнили душу ребенка и с тех пор никогда *sic transit gloria mundi* не вызвало во мне большей печали»<sup>3</sup>.

Правда, это христианство пока еще понимается Свечиной в духе естественной религии Руссо, способной обеспечить интегральность общества, расколотого революционными катаклизмами. Характерна в

---

*Ratio studiorum* on alien shores: Jesus College in St. Petersburg and Georgetown // *Revista Portuguesa de Filosofia*. 1999. Т. LV. 3. P. 253–274;

<sup>1</sup> *Fauloux le C<sup>te</sup>*. Op. cit. Т. 1. P. 39.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 40.

<sup>3</sup> *Rouët de Journal. M. J. Une russe catholique. Madame Swetchine*. Paris, 1829. P. 13–14.

этом отношении сделанная ею выписка из Ж.Ф. Лагарпа: «Слабоумные разрушители! Вы провозгласили победу, и где сегодня эта победа? Все дни вы трепещете от ярости при виде потока людей, наполняющего наши храмы: они больше не богаты, но они по-прежнему священны. Они голы, но они наполнены, исчезло великолепие, но осталось богослужение, мы не ступаем больше по мрамору и дорогим покрытиям, но падаем на колени и плачем на обломках. Священная церемония бедна, но поклонение глубоко и благочестие чисто». И далее: «Пусть бы здравый смысл заставлял святотатцев вместо того, чтобы помышлять допрашивать Бога, помышлять о том, что однажды придется ему ответить»<sup>1</sup>.

В своей духовной биографии Свечина выделяет два важных момента. Первый, как она считала, предопределил всю ее дальнейшую жизнь, второй стал сознательным выбором пути в рамках этого предопределения. Первый момент – это зарождение в ней религиозного чувства, которое она сама в письме к Роксандре Стурдза датировала 1801 годом. Свою предшествующую жизнь она называет «сном в сто раз худшим чем сон смерти» и далее продолжает: «В возрасте девятнадцати лет я бросилась в объятия Бога (*je me jetai entre les bras de Dieu*) с такой страстью, какую я никогда с тех пор не испытывала. В течение многих лет религия жила во мне с той же силой, и поверьте мне, мой друг, что этих пяти минут религиозной экзальтации (вызванных, если смотреть с человеческой точки зрения, вспышкой чрезмерной ревности) было достаточно, чтобы пожертвовать всем и дать всей оставшейся моей жизни то направление, которое она приняла»<sup>2</sup>.

Здесь, как видно, речь идет не о сознательном выборе, а о внезапном прозрении. Выбор совершился за Свечину, и его результат был получен ею как некий дар и в то же время императив, требующий приложения больших духовных и душевных усилий. Вместе с тем сама ситуация внезапного прозрения, или, как выражается Свечина, «пробуждения ото сна» является выходом из какого-то кризиса, что само по себе исключает на какое-то время ситуацию выбора. В тот момент дальнейший путь ей представляется открытым и очевидным – это путь рационального постижения христианства.

Поддержку в этом она неожиданно находит у иезуитов. В 1803 г. она делает выписку из книги Барюэля «*Rationnable obsequium vestrum*»:

---

<sup>1</sup> *Fauloux le C<sup>te</sup>*. Op. cit. Т. 1. Р. 46.

<sup>2</sup> *Swetchine*. Op. cit. Т. 1. Р. 52.

«Религия Христа никогда не заставляет человека верить в то, во что его просвещенный разум верить еще отказывается. По этой причине христианство представляет себя во всем убранстве своих свидетельств и доказательств. Только по этой причине Христос и его ученики совершали чудеса. На основе этого можно видеть и судить о всем том, чему следует верить. Для того чтобы отличить то, что доказано, от того, что не доказано, религия хранит свои анналы, и ее учителя побуждают и приглашают вас изучать эти памятники. Для того чтобы ваша вера была верой разума, а не верой лени и невежества, их произведения и их уроки ежедневно предоставляют вам доказательства этой религии. Одним словом, точное предписание ее апостолов заключается в том, чтобы ваша вера, ваше подчинение были бы разумны, чтобы они опирались на все доказательства, которые разум требует для своего убеждения»<sup>1</sup>.

Для понимания дальнейшего духовного пути Свечиной здесь важны два момента: во-первых, рациональный характер постижения христианства и во-вторых, история религии как доказательство ее правоты, т. е. не догматы сами по себе являются критерием истины, а исторический религиозный опыт. Различие здесь принципиальное. Догматическое постижение веры не предполагает (хотя в принципе и не исключает) момент самообразования. Догматы принимаются в виде уже готовой данности и их авторитетность обусловлена, прежде всего, некой высшей внеположной авторитетностью, будь авторитетность церкви или отдельных представителей. Путь который избрала Свечина – постижение истории церкви – предполагает прежде всего собственную познавательную активность. Такой путь оставляет довольно большие возможности для сомнения и, как это можно будет увидеть на примере Свечиной, в нем трудно поставить точку. Но для Свечиной, приученной с ранних лет к систематическому самообразованию, и к тому же лишенной просветительского скептицизма, он был единственно возможным.

После 1801 г. мысли о христианской религии все чаще отражаются в ее записях. Среди них следует отметить отрывок из «Мыслей» Паскаля: «Другие религии, как, например, языческая, более доступны для простого народа, ибо ограничиваются одной внешней стороной, но не пригодны для людей мыслящих. Последним более соответствовала бы чисто умственная религия: зато она не годилась бы для народа. Одна христианская религия отвечает этим обоим требованиям: в ней есть и

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Rouët de Journal M-J. Une russe catholique...* P. 54.

внешняя и внутренняя сторона»<sup>1</sup>. Эта мысль оправдывала отсутствие в тот период интереса у Свечиной к обрядовой стороне религии, а следовательно, отодвигало от нее перспективу религиозного выбора, который, как правило, осуществляется в рамках внешнего обряда. Однако окружающее ее многообразие религиозного опыта так или иначе ставило перед ней вопрос о расхождениях внутри христианской религии. На протяжении 1800-х – начала 1810-х годов эти вопросы она обсуждает со своими близкими друзьями Жозефом де Местром и Роксандрой Стурдза, а также с братом последней Александром Стурдзой. Каждый из них представлял целое направление в религиозной жизни России того времени. Местр – католицизм, Роксандра Стурдза – мистицизм, Александр Стурдза – греческое православие. Сюда можно еще добавить архимандрита Филарета (Дроздова)<sup>\*</sup>, с которым Свечина никогда не была близка, но который невольно участвовал в ее поисках веры.

С о. Филаретом Свечина впервые столкнулась в 1811 г., когда она присутствовала на освящении домашней церкви А.Н. Голицына в Петербурге. Делясь своими впечатлениями с Р. Стурдза, она писала: «По поводу молитвы, никогда столько вещей не соединялись, чтобы располагать к ней, как освящение домового храма Голицына, на которой я присутствовала в это утро. Мой друг, я думала о вас и сожалела, что вас там не было. Я никогда не видела более чарующего ансамбля: привлекательное строение церкви, украшенной с элегантною простотою, освещающий ее золотистый полусвет, мелодичные голоса, звучащие неизвестно откуда, торжественность, приличествующая службе, Филарет посреди всего этого, тридцать собравшихся персон, молчание, которое располагает к благочестию и благочестие, которое его поддерживает. Наконец, мой друг, истинное очарование, память о котором меня все еще восхищает. О! эти ощущения так располагают к мысленной молитве! Поистине мне казалось, что я одна, и я покидала эту иллюзию только для того, чтобы насладиться созерцанием людей, столь различных между собой, но на какое-то мгновение поглощенных этим одинаковым для всех чувством. Только религиозные мысли могут достигнуть такого эффекта. Нельзя пресытиться этим восторгом. Те же слова, что глубоко трогают души простых и невежественных обитателей пустынь, сегодня, казалось, заставили задуматься легкомысленные

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 45; Паскаль Б. Мысли. М., 1994. С. 137.

<sup>\*</sup> Тогда – ректора Санкт-Петербургской Духовной Академии, канонизирован Русской Православной Церковью – прим. ред.

головы и привели в движение расслабленные, а может быть, и порочные души»<sup>1</sup>.

О. Филарет был близок к идеям универсального христианства, которые в 1812 и последующих годах все больше овладевали умом Александра I и его окружения. Победу России над Наполеоновской Францией и Александр, и о. Филарет представляли как победу христианства над безбожием, и в этом отношении различия внутри самого христианства не были существенными. Однако о. Филарет, в отличие от Александра I, увлекающегося мистицизмом, пытался поставить знак равенства между универсальным христианством и православием. Точно также поступал и Александр Стурдза, когда в своей статье о Священном союзе, давал православную трактовку этого учреждения<sup>2</sup>. Александр I, желая избежать различных толков, запретил публиковать эту статью. Для ситуации 1813 г., когда боевые действия велись на территории Германии, идеи православия не очень подходили для антинаполеоновской пропаганды. В контексте общеевропейской войны, они были слишком партикулярны. Мистицизм, хотя он и был раздроблен на множество сект, подходил гораздо лучше, поскольку само дробление на секты и даже на незначительные мистические кружки или союзы, по два–три человека, было вторичным по отношению к главной идее прямого общения души с Богом.

В книге «О Германии» мадам де Сталь писала: «Преобладающим у мистических христиан является мнение, что единственное подношение, которое может понравиться Богу, есть сила воли, дарованная им человеку. Действительно, какой более бескорыстный дар можем мы принести Божеству? Культ, фимиам, песнопения почти всегда имеют целью достигнуть земного благополучия, так монархов окружает лесть этого мира, но смириться пред волей Бога, не хотеть ничего, кроме того, чего Он хочет, есть самый чистый религиозный акт, на который только способна душа человека»<sup>3</sup>.

Германский «дух секты» де Сталь противопоставляет французскому духу партий: «Дух секты и дух партии отличаются во многих отношениях: дух партии представляет мнения в их наглядном виде для того, чтобы внушить их толпе. Дух секты, особенно в Германии, стремится к наиболее абстрактным вещам. Духу партии необходимо точку

---

<sup>1</sup> *Falloux le C<sup>te</sup>*. Op. cit. Т. 1. Р. 70.

<sup>2</sup> См. об этом: *Парсамов В.С.* Жозеф де Местр и Александр Стурдза. Из истории религиозных идей Александровской эпохи. Саратов, 2004. С. 78–88.

<sup>3</sup> *Staël*. De l'Allemagne. Upsala, 1814. Р. 242.

зрения большинства, чтобы добиться успеха. Немцы же думают только о теории, и когда она скрывается в облаках, следуют туда за ней. Дух партии пробуждает в людях определенные страсти, объединяющие людей в массы. Немцы все классифицируют, силясь объяснить, различить и прокомментировать. Они обладают философской прямоотой, способной единственно искать истину, но отнюдь не умением ее превратить в жизнь. Дух секты стремится только к тому, чтобы убеждать, дух партии хочет набирать сторонников. Дух секты борется за идеи, дух партии хочет власти над людьми. В духе партии царит дисциплина, в духе секты – анархия. Власти, какой бы она ни была, почти нечего бояться духа секты. Его легко удовлетворить предоставив полную свободу мысли. Но дух партии не так легко удовлетворить. Он отнюдь не ограничивается интеллектуальными завоеваниями, в которых каждый индивидуум может создать свое владение, не смещая другого владельца»<sup>1</sup>.

Свечина внимательно читала книгу де Сталь сразу же по ее выходе («я нашла много прекрасных страниц и несколько поспешных суждений») и консультировалась при ее чтении со своими учителями немецкой литературы С. С. Уваровым и А. И. Тургеневым, которые «не находят, что ее описание всегда точно во всех пунктах». Судя по письму к Роксандре Стурдза от 7 сентября 1814 г. ее особенно интересовал третий том, где речь шла о религии и мистицизме. В письме содержится просьба «прислать сочинение о магнетизме и его действиях». Правда, высказывается пожелание, чтобы сочинение было не очень объемным и давало точное представление о предмете: «Ничто меня не интересует сильнее того, что интересует вас, от альфы до омеги»<sup>2</sup>, – мотивирует она свою просьбу.

Самообразование Свечина понимала как антитезу ученичества. Последнее предполагает наличие учителя и, следовательно, ограничивает возможности интеллектуального поиска или, во всяком случае, предполагает его некую предопределенность. Поэтому Свечина, подобно Владимиру Святому обсуждает религиозные вопросы с представителями различных конфессий, не торопясь при этом делать собственный вывод.

Мистицизм привлекал Свечину прежде всего интенсивностью религиозной жизни. Через письма Роксандры Стурдза она познакомилась с баронессой Крюденер, чья религиозная активность вызвала у ней ощу-

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 272–273.

<sup>2</sup> *Falloux le C<sup>te</sup>* Op. cit. T. 1. P. 93.

щение собственной неполноценности: «Когда я думаю о столь наполненной жизни, как, например, жизнь госпожи Крюденер, моя жизнь мне представляется кошмаром, где деятельность парализована и где тебя душат, и при этом ты не в состоянии произвести движение. Столь ужасное пробуждение застало меня врасплох посреди этих ужасов»<sup>1</sup>.

Новые религиозные веяния, распространившиеся при дворе, где влияние Крюденер стремительно росло, заставили Свечину если не следовать им, то отнестись к ним с повышенным вниманием и осторожностью. На вопрос Роксандры Стурдза, что думает она по этому поводу, Свечина ответила уклончиво: «Мое мнение о немецких теософах находится в подвешенном состоянии»<sup>2</sup>.

Мистицизм смущал Свечину своей устремленностью вверх и невниманием к земной, чувственной стороне религии. О Сен-Мартене он напишет: «Он возвышает ум, но мало трогает сердце». Его религиозный язык «лишен древней простоты и восхитительной мудрости Евангелия»<sup>3</sup>. Идея мистического союза душ также представляется ей односторонней. Она способна «облегчить мысль о смерти», но в то же время «разве небо не казалось бы небом, если бы мы не могли присоединить к этой возвышенной идее несколько чувствительных мыслей? Что было бы с личностью, без которой идея бессмертия, как говорится, только напрасный дар, если бы с ней не соединялась память, если бы *Я* перестало существовать? А если *Я* существует, то какая религия и какое блаженство в состоянии заставить его утратить идентичность?»

Физический мир разобщает людей и препятствует их взаимопониманию. Свечина исходит из мысли, что «каждое отдельно взятое существо, представляет собой целую вселенную». И единственный путь его познания проходит через самопознание: «Только в внутри собственного сердца я научилась узнавать сердца других, и только знание самой себя дает мне ключ к неисчислимым загадкам, которые называются людьми. Я часто рукоплескала мысли о том, что каждый отдельный человек представляет собой целую вселенную»<sup>4</sup>. При этом понимание других для нее было не побочным продуктом самопознания, а наоборот, самопознание было средством для понимания других: «Я не от-

---

<sup>1</sup> *Swetchine*. Lettres T. 1. P. 139.

<sup>2</sup> *Ibid*. P. 123.

<sup>3</sup> *Ibid*. P. 178.

<sup>4</sup> *Falloux le C<sup>te</sup>*. Op. cit. T. 1. P. 101.



даю предпочтение другим перед собой, но другие – это единственно кого я люблю»<sup>1</sup>.

Здесь Свечина подходит к вопросу о церкви, дающей человеку осязаемое ощущение религии, надежду на связь между здешним и потусторонним мирами. Ситуация представляется ей следующим образом. Существует единая церковь, берущая свое начало в Иисусе Христе, а внутри ее возникают различные ассоциации, порожденные людскими заблуждениями. «Лучше всего следовать религии во всей ее простоте и не делать из нее науку, наиболее искусные последователи которой не всегда наилучшие христиане. Когда блуждаешь в абстракциях и теряешься в стремлениях обрести божественную любовь, редко получаешь в удел что-то кроме гордости и рискуешь умереть от истощения. Кроме этих размышлений, на которые меня навело знакомое вам общество, есть еще одна вещь, которая от него меня спасет – это подчеркнутое удаление от всех сообществ. Я никогда не понимала, что находят люди, связывающие себя определенными мнениями, и если я буду принадлежать к какой-нибудь секте, то это будет секта независимых. Я никогда не смогу относиться с доверием и уважением к букве, и романы г-жи Радклиф меня пугают меньше, чем принадлежность к какому-нибудь религиозному обществу, образуя тело в теле вселенской церкви»<sup>2</sup>.

Поиски подлинной церкви, стремление отличить ее от многочисленных ассоциаций, образованных внутри церкви людьми, породили в сознании Свечиной, по ее собственному признанию, «изрядное брожение мнений XVI в.». Крайними полюсами в ее религиозных поисках стали, с одной стороны, идеи Роксандры Стурдза, предлагавшей создать женский монастырь, объединяющий представительниц всех трех христианских конфессий<sup>3</sup>, а с другой – идеи ее брата Александра Стурдзы, пропагандирующего греческую церковь во всей ее первоначальной чистоте. «Ваш брат, – пишет она Роксандре Стурдза, – много способствует, чтобы сделать меня лучшей православной, чем я есть»<sup>4</sup>.

Свечина искала церковь, примиряющую идеи целостности и исторического развития. Но выбор она должна была сделать сама без како-

---

<sup>1</sup> *Swetchine. Lettres. T. 1. P. 62.*

<sup>2</sup> *Falloux le C<sup>te</sup>. Op. cit. T. 1. P. 135.*

<sup>3</sup> У Свечиной эта идея вызвала ассоциации с гаремом, и она деликатно ответила своей корреспондентке, что у той «душа часто опережает разум» (*Falloux le C<sup>te</sup>. Op. cit. T. 1. P. 146.*)

<sup>4</sup> *Ibid. P. 135.*

го бы то ни было постороннего влияния. Особенно опасным в этом отношении казался ей Жозеф де Местр. Французские авторы, пишущие о Свечиной, почти единодушны в том, что ее выбор католицизма был совершен под его влиянием. Так оно или нет, однозначно сказать трудно. Несомненно то, что сама Свечина возможность такого влияния учитывала и очень боялась. Она боялась подмены истины логикой и интеллектуальным превосходством де Местра, о чем сама писала в письме к нему: «Я часто думала, что ваше превосходство было скорее помехой, чем преимуществом для дела, которое вы с таким рвением защищаете, потому что был соблазн приписать силу доводов, которые вы приводите, силе вашего ума»<sup>1</sup>.

Каким же образом Свечина хотела избежать ошибки при выборе церкви? Уединяясь весной 1815 г. на даче князя И. С. Барятинского, отца ее подруги А. И. Толстой, под Петергофом, она начала внимательно изучать историю христианской церкви. В центре ее штудий была многотомная «Церковная история» Клода Флери, кстати сказать, осужденная римским папой. Огромный компилятивный свод данных по истории христианства с момента его возникновения представлял собой хорошее пособие по религиозному самообразованию. Именно эту задачу и ставил перед собой автор. В предисловии говорится: «Я пишу для христиан, которые любят свою религию, хотят знать ее все лучше и лучше и осуществлять ее на практике. Я пишу не для теологов и литераторов, они смогут лучше узнать историю церкви из произведений оригинальных авторов, на которые я опираюсь. Разве что только новичок в этом изучении захочет использовать мои цитаты для того чтобы облегчить себе поиск произведений, которые следует прочитать. Я пишу главным образом для всех тех, кто не имеет ни необходимых знаний, ни досуга, ни условий для чтения множества книг, но кто имеет веру, здравый смысл и любовь к истине, для тех, кто читает, чтобы узнать полезные истины и самому сделаться лучше, кто хочет узнать христианство во всем его величии и прочности и отделить от него все то, что со временем приносится невежеством и предрассудками»<sup>2</sup>.

Все это идеально соответствовало потребностям Свечиной, не обладавшей еще необходимыми знаниями в церковной истории, но желавшей рациональным путем прийти к истинной вере. Сама компилятивность труда Флери, придававшая ему вид объективности, позволяло Свечиной, привыкшей к самостоятельному мышлению, принимать независимые от церковных авторитетов решения. Свое под-

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Rouët de Journal J.M. Une russe catholique...* P. 108-109.

<sup>2</sup> *Fleury Cl. Histoire ecclésiastique. Paris, 1716. V. 1. P. 4.*

робное и главным образом фактографичное повествование Флери строит вокруг трех моментов, представляющихся ему наиболее важными для понимания сути христианской религии: доктрины, церковной дисциплины и нравов. «Ничто не способно нас более утвердить в вере, чем понимание, что та же самая доктрина, которую мы проповедуем сегодня, была проповедуема в начале мучениками и подтверждена столькими чудесами. Чем древнее учение с его молитвами, постами, причащением и другими таинствами, тем она почитаемее. Наконец, примеры святых позволяют нам увидеть, в чем заключается твердая набожность и опровергают наши дурные отговорки, доказывая, что христианское совершенство возможно, так как оно действительно существует»<sup>1</sup>.

Свечина не просто внимательно читала Флери, она вела конспект его истории и параллельно записывала мысли приходящие ей в голову по ходу чтения. Она видела перед собой путь, но заранее не знала, что ее ждет в конце, в то время как ее ближайшее окружение, и в первую очередь Жозеф де Местр, были уверены, что она готовится принять католичество. Для Свечиной же смена религии была равносильна второму рождению со «всеми страданиями и всеми страхами, которые предшествуют нашему появлению на свет». Поэтому она не спешила отречься от православия: «Разве можно с воодушевлением или по естественной склонности оставить религию наших отцов, отречься от наших первых впечатлений! На такую жертву можно решиться, насколько я понимаю, только тогда, когда не испытываешь больше колебаний, но от этого не перестаешь страдать»<sup>2</sup>.

Свечина искала истину не в догматах, а в истории. Такой путь Ж. де Местру казался опасным и непредсказуемым, о чем он не преминул предупредить Свечину: «Никогда, Мадам, вы не придете к цели той дорогой, которую избрали. Вы будете изнемогать от усталости, вы будете стонать, но без миропомзания и утешения»<sup>3</sup>. Для Местра истинная церковь способна оправдать свою историю, но сама история не способна привести человека к церкви. Ее изучение окончательно запутает и затянет того, кто ищет истину. Возможно, так оно и было бы, и возможно Свечина, как и советовал ей иронично Местр, не ограничилась Флери и встала бы на путь бесконечного изучения истории. Она

---

<sup>1</sup> Ibidem

<sup>2</sup> *Swetchine, Madame*. Journal de sa conversion. Méditation de sa conversion et prières publiées par le comte de Falloux de l'académie française. Paris, 1862. P. 35.

<sup>3</sup> *Falloux le C<sup>te</sup>*. Op. cit. P. 174.

это сама понимала и видела в себе иллюстрацию к словам апостола Павла: «Святой Павел говорит о “водимых различными похотями, всегда учащих и никогда не могущих дойти до познания истины”»<sup>1</sup>. Боже мой, как естественно это место к положению, в котором я нахожусь! Если бы святой Павел имел в виду меня, он бы не сказал иначе»<sup>2</sup>.

Увеличение знаний, как это часто бывает, увеличивало сомнения, а следовательно, способствовало колебаниям и неуверенности в себе. Все это вместе взятое порождало то мучительное состояние, в котором пребывала Свечина, предоставленная сама себе на даче Барятинского летом 1815 г. Для того чтобы вырваться из этого порочного круга, Свечиной нужна была некая интеллектуальная победа, которая заставила бы ее поверить в собственные знания и в то, что она движется в правильном направлении. В этом ей неожиданным образом «помог» архимандрит Филарет (Дроздов) с его брошюрой «Разговоры между Испытующим и Уверенным о православии Восточной Греко-Российской Церкви»\*. О. Филарет – замечательный проповедник, в свое время его служба в домовой церкви А.Н. Голицына очаровала Свечину. Однако в полемике с католицизмом о. Филарет не только не показался ей убедительным, но и приводимые им доводы, в ее глазах, явились лучшим опровержением православной церкви. «Книга Филарета существенно противоречит доктрине, которую церковь исповедовала во все времена»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> 2Тим 3, 6-7. «Agités de differents desirs, tendent toujours et n’arrivent jamais à la connaissance de la vérité» (*Swetchine, Madame. Journal de sa conversion...* P. 34).

<sup>2</sup> *Swetchine, Madame. Journal de sa conversion...* P. 34.

\* Впервые издано в 1815 г., сокращенное переиздание в 1833 и 1843 годах. Новаторская книга для православного богословия. Рассматривала церковь, как Тело Христово, чем радикально порывала с традицией латинского юридикзма и закладывала основы «евхаристической эkkлeзиологии» XX века. Обстоятельства написания книги связаны с беседами архимандрита Филарета с желавшим перейти в католичество сыном Обер-прокурора Святейшего Синода и министра народного просвещения князя Голицына. Сын был также выпускником иезуитской коллегии в Санкт-Петербурге. В своей книге Филарет проявил себя не только как новатор, но и как исключительно терпимый к инославиям богослов. Именно это обусловило критику этой книги (см. ниже в тексте) со стороны русского и греческого духовенства и последующие цензурные купюры, которые были сделаны при переизданиях. – *Прим. ред.*

<sup>3</sup> *Swetchine, Madame. Journal de sa conversion...* P. 37.

Что же именно не устроило Свечину в книге о. Филарета? Собственные религиозные искания Свечиной были направлены на обнаружение духовного центра, принадлежность к которому стал бы свидетельством принадлежности к истинной церкви. «Необходимость такого центра, – по мнению Свечиной, – определяется изменениями, которые в жизнь церкви и людей неизбежно вносит история, делая недостаточным даже самые высокие постановления первоначальной церкви. Священное писание, семь вселенских соборов, святые Отцы не могли предвидеть или достаточно развить все пункты, которые в дальнейшем могли стать предметом дискуссий. Человеческий ум не устает ошибаться, мудрость человеческая не должна переставать его поправлять. Где и как будет исправлена ошибка? Сколько таких примеров, когда ложное мнение проникало в церковь и портило учение»<sup>1</sup>. Католическая церковь видит это единство в римском папе, который в свою очередь является преемником апостола Петра, того самого камня, на котором Христос основал свою церковь. Таким образом, пока есть римский престол, сохраняется прямая связь между современностью и Христом. По этому каналу и транслируются истины, знание которых помогает избежать ошибок, допускаемых человечеством в ходе исторического развития.

Соглашаясь с католической церковью в вопросе о первенстве пап, Свечина дает ему собственную трактовку. Во-первых, она первенство понимает как авторитет, а не как власть. «Надо тщательно отличать дань уважения к суждениям римских епископов от подчинения, налагаемого верой. Католики злоупотребляют здесь словами, ставя их на место вещей, и превращают простые сообщения, сделанные папой как патриархом Запада, в воззвания главы всеобщей Церкви, требующие подчинения. Из этой путаницы они делают ложные выводы в пользу своих положений». Во-вторых, авторитет пап имеет не только догматическую, но и историческую основу: «Папы спасли Италию: этот факт неоспорим, но не менее бесспорно то, что их попечительская власть (*pouvoir tutélaire*) была результатом естественного хода событий, и что как люди, тем более как епископы они изначально связали с себя с той системой, которой в дальнейшем следовали»<sup>2</sup>.

У о. Филарета иная логика. Он отрицает преемство между папой и апостолом Петром: «Римский епископ, конечно, не есть апостол. <...> А Петр был апостол. Следовательно, Римский епископ не есть преем-

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 27.

<sup>2</sup> Ibid. P. 40–41.

ник Петра». Далее он отрицает первенство Петра среди апостолов, т. е. то, что «Петр есть первый камень основания для прочих апостолов». «Первый камень основания как апостолов, так и всея Церкви, – возражает о. Филарет, – есть един Иисус Христос». И только в нем одном следует «быть средоточию единства церковного». Таким образом единство церкви установленное однажды не получает исторического развития, а следовательно церковь утрачивает центр, являющийся высшим авторитетом в каждую конкретную историческую эпоху. Но вместе с этим церковь утрачивает и свое единство. «Совместима ли эта древняя чистота доктрины, которой так гордится греческая церковь, с противоречащими ей представлениями о бесконечном делении власти и отсутствии общего центра? Антиохия, Иерусалим, Александрия, Константинополь – все это разрозненные силы, не осмеливающиеся возвысить свой голос»<sup>1</sup>.

И все-таки Свечина, понимая, что выбор веры – это огромная ответственность и ошибка может дорого стоить, пытается найти аргументы в пользу православия и как будто бы их находит. «Нельзя не согласиться с тем, что в первые века на Востоке были более выдающиеся своим учением и талантами епископы, чем на Западе. После разделения их блеск значительно уменьшился, и это легко объясняется политическими несчастьями, поразившими эту часть света. Также правда и то, что нет таких примеров мудрости и добродетели, которые в изобилии не дали бы епископы, чью память чтит Греческая церковь. Поведение русских патриархов, например, в самые трудные времена среди мятежей и потрясений, по моему мнению, самая прекрасная часть нашей истории. Ветви, отрезанные от истинного ствола, высыхают и не приносят таких плодов»<sup>2</sup>.

Как видно из этого и дальнейшего изложения, падение русской церкви она связывает не со схизмой XI в., а с реформами Петра I. «Удары, нанесенные Петром I религии его страны, принесли неисчислимое зло»<sup>3</sup>. Главное зло – замена патриарха Синодом. Эта замена «расчистила дорогу протестантизму и внесла беспокойство во все головы, способные мыслить»<sup>4</sup>. Это место в рассуждения Свечиной направлено против утверждения о. Филарета: «Патриарх есть Синод в одном лице, Синод есть патриарх в нескольких избранных освящен-

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 38.

<sup>2</sup> Ibid. P. 27–28.

<sup>3</sup> Ibid. P. 28.

<sup>4</sup> Ibid. P. 29.

ных лицах». Для Свечиной русская церковь, подчиненная Синоду, полностью утратила тот моральный авторитет, который был присущ ей в допетровское время. Поэтому стремление о. Филарета затушевать различия между досинодальным и синодальным периодами в истории церкви представляется ей глубоко ложным, и немаловажным фактом в ее глазах является то, что «Филарета порицают и не признают светское духовенство, епископы русской церкви, и даже в Синоде члены поднимают голос против его высказываний. Наиболее образованные и наиболее религиозные греки не колеблются сказать, что нет такой Восточной Церкви, которая не осудила бы его книгу»<sup>1</sup>.

Свечина прочитала брошюру о. Филарета «раз двадцать, и каждый раз была ей все больше недовольной»<sup>2</sup>. Так она писала в письме к Жозефу де Местру. Само обращение к нему по этому вопросу как бы подтверждало правоту Местра в его нападках на православную церковь. Свечина обращалась к нему как к союзнику, а не противнику, хотя еще и оставалась православной. Ее удручали не столько «ошибки» о. Филарета, от которых никто не застрахован, сколько одобрение его книги Священным синодом. «Где же тогда суд, который осудит и ошибки епископа и недобросовестность синода, который их пропускает?»<sup>3</sup>.

В этом был для Свечиной главный вопрос. В православии она не видела того центра, к которому можно было бы обратиться за разъяснением богословских проблем. Очевидно ошибочные, в ее представлении, мысли о. Филарета получали подтверждение у высшего церковного органа, а следовательно «ошибка» получала статус истины.

Характерно, что ни пропаганда католицизма Жозефом де Местром, ни усиленное чтение исторических трудов по истории христианства, а «ошибки» православного архимандрита, допущенные в брошюре, целью которой было защищать православие, окончательно повлияли на решение Свечиной перейти в католицизм.

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 38.

<sup>2</sup> *Rouët de Journal J.M. Une russe catholique...* P. 108.

<sup>3</sup> *Swetchine, Madame. Journal de sa conversion...* P. 37.

## АВТОРЫ

**Виаен Винсент**, профессор Центра изучения современной Европы Лувенского Католического университета (Бельгия)

**Инглот Марек, S.J.**, профессор, Польша, декан исторического факультета Григорианского университета (Рим, Италия)

**Корзо Маргарита Анатольевна**, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института философии РАН (Москва)

**Куценко Наталья Александровна**, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН (Москва)

**Микрут Ян**, профессор, Австрия, Григорианский университет (Рим, Италия)

**Намазова Алла Сергеевна**, доктор исторических наук, главный научный сотрудник, зав. отделом новой истории Института всеобщей истории РАН (Москва)

**Негруццо Симона**, профессор, Католический университет «Сакро Куоре» (Брешиа, Италия).

**Нелидов Филипп**, профессор истории права Университета «Тулуза 1» (Франция)

**Парсамов Вадим Суренович**, доктор исторических наук, профессор кафедры истории России Саратовского государственного университета

**Петрова Мария Александровна**, кандидат исторических наук, научный сотрудник Института всеобщей истории РАН (Москва)

**Рашкова Раиса Тимофеевна**, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Государственного музея истории религии (Санкт-Петербург)

**Суториус Константин Владимирович**, кандидат исторических наук, старший преподаватель Института иностранных языков (Санкт-Петербург)

**Сухова Наталья Юрьевна**, магистр богословия, доцент кафедры истории Русской Православной церкви Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва)

**Цимбаева Екатерина Николаевна**, кандидат исторических наук, доцент кафедры истории стран ближнего зарубежья Московского государственного университета

**Швец Наталья Павловна**, преподаватель латинского языка Львовского учебно-научного института Закарпатского государственного университета (Украина)

**Шмонин Дмитрий Викторович**, доктор философских наук, профессор, проректор по научной работе Русской христианской гуманитарной академии (Санкт-Петербург)



## AUTORI

**Inglot Marek, S.J.**, prof., Polonia, decano della Facoltà della storia e dei beni culturali della Chiesa, Pontificia Università Gregoriana (Roma)

**Korso Margarita A.**, dott.ssa, Mosca, Istituto di filosofia dell'Accademia russa delle scienze

**Kuzenko Natalija A.**, dott.ssa, Mosca, Istituto di filosofia dell'Accademia russa delle scienze

**Mikrut Jan**, prof., Austria, Pontificia Università Gregoriana (Roma)

**Namasova Alla S.**, prof.ssa, Mosca, Istituto di storia universale dell'Accademia russa delle scienze

**Negruzzo Simona**, prof.ssa, Italia, Università cattolica Sacro Cuore (Brescia)

**Nelidoff Philippe**, prof., France, Université «Toulouse 1»

**Parsamov Vadim S.**, prof., Università statale di Saratov

**Petrova Maria A.**, dott.ssa, Mosca, Istituto di Storia Universale dell'Accademia russa delle scienze

**Rashkova Raisa T.**, prof.ssa, San-Pietroburgo, il Museo della storia di religione

**Shmonin Dmitrij V.**, prof., San-Pietroburgo, Accademia Russa Cristiana Umanistica

**Shvez Natalija P.**, dott.ssa, Ucraina, Università di Lvov

**Suhova Natalija J.**, dott.ssa, Mosca, Università Ortodossa umanistica di San Tihon

**Sutorius Konstantin**, dott., San Pietroburgo, Istituto delle lingue straniere

**Tsimbaeva Ekaterina N.**, dott.ssa, Università statale di Mosca

**Viaene Vincent**, prof., Belgique, Université catholique de Louvain

Научное издание

Религиозное образование в России и Европе  
в конце XVIII – начале XIX в.

*Сборник статей*

Издательство Русской христианской гуманитарной академии

Подписано в печать с о/м заказчика 15.09.2009.

Формат 60x84 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офсетная.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 19,2.

Тираж 500 экз. Заказ 78

ООО «АИК»

195279, Санкт-Петербург, а/я 91.