

## TERRA INCOGNITA ИГНАЦИАНСКОЙ ПЕДАГОГИКИ В РОССИИ: ВОСПИТАНИЕ РУССКОЙ АРИСТОКРАТИИ В XVIII–XIX вв.

*А.В. ЯСТРЕБЦЕВА*

Эти славные плуты-иезуиты помогут мне приручить  
и держать в респекте моих подданных.

*Екатерина II*

Не секрет, что в XVIII в. католическая церковь была в Европе основной силой, сопротивлявшейся секулярным тенденциям, пытаясь упрочить свои позиции особенно в тех государствах, где влияние протестантизма, особенно немецкого лютеранства, было еще велико. В ряде же уже ставших светскими государств, таких как Франция, Португалия, Испания и др., иезуиты были подвергнуты гонениям, а в 1773 г. папа Климент XIV в своем послании «*Dominus ac Redemptor*» объявил о роспуске Ордена иезуитов. Однако в России этот декрет никогда не был официально провозглашен.

За год до этого, в 1772 г. произошли три раздела Польши между Австрией, Пруссией и Россией. Россия присоединила Белоруссию и часть Литвы, в результате чего получила большую часть польской территории и почти 45% населения Польши – это около семи млн человек, из которых четыре млн были католиками. Российское правительство должно было организовать существование новых подданных в пределах империи. В немалой степени реализации этой задачи способствовала исключительная политика русских государей в отношении Общества Иисуса и его образовательной деятельности на территории Российской империи.

Надо отметить, что иезуиты в России появились еще до правления Екатерины II. Так, в 1580-х гг. иезуит А. Поссевино приехал из Рима к Ивану Грозному с целью убедить его в необходимости воссоединения православной и католической церковью, однако русский царь не внял его доводам, но и препятствовать приезду на Русь иностранных купцов с католическими священниками не стал. Вплоть до правления Екатерины II католиками на Руси могли быть только иностранцы, законодательно же такое право для российских граждан никак не было закреплено. И только после раздела Польши Екатерине II пришлось пойти на компромиссы, одним из которых стало признание католицизма на территории России при условии ограждения его от какого-либо внешнего вмешательства. Так, Екатерина II приняла нетривиальное решение, издав 14 декабря 1772 г. указ, в соответствии с которым, католикам было запрещено вести прозелитическую деятельность на территории Российской империи, а все предписания римского папы велено было исполнять только с санкции ее императорского величества. Не вдаваясь в подробности этих событий, необходимо отметить, что, в

целом именно благодаря деятельности Екатерины II, а также Павла I и Александра I, Ордену иезуитов посчастливилось довольно долго легально просуществовать на территории Российской империи и сыграть важную роль в формировании самосознания русской аристократии.

Наряду с приобщением к исконно русским православным традициям выходцы из дворянских семей нередко получали католическое воспитание благодаря иностранным гувернерам и гувернанткам — французам, швейцарцам и немцам, иногда англичанам. Иезуиты-гувернеры стали не просто распространенной, но модной практикой для семейного воспитания в известных фамилиях. Среди представителей этого соловия, оставивших заметный след в истории русской культуры, были кн. И. Гагарин, В. Печерин, М. Лунин, П. Чаадаев, Вл. Соловьев, а также некоторые известные русские аристократки: Софья Свечина, Зинаида и Елизавета Волконские. О значении в их личной биографии иезуитского воспитания подробно написано в монографии 2008 г. Е. Цимбаевой «Русский католицизм. Идея всеевропейского единства в России XIX века», опирающейся на материалы Архива Славянской библиотеки Парижа, основанной как собрание материалов русской эмиграции иезуитом кн. И.С. Гагариным. Цимбаева отмечает парадоксальность русского католицизма XIX в., который, по ее мнению, сочетал в себе экуменические идеи и иезуитизм, страстное идейное стремление к формированию христианского мира, объединенного во Вселенскую церковь. Это было любопытное сочетание либеральных идей и религиозных взглядов, положенных в основу целого течения, сложившегося в России в 1830–1840-е гг. и просуществовавшего до конца XIX в.<sup>1</sup>

Как известно, католицизм в России изначально воспринимался как противоположность господствующей православной церкви. Однако в XIX в. самодержавная власть подчинила себе православную церковь, поэтому противостояние русских католиков православию фактически означало противостояние абсолютной монархии: «...служители церкви являются вместе с тем слугами государя»<sup>2</sup>, — заметил однажды декабрист Лунин. Казалось бы, русские католики могли бы стать в общественном сознании идейными борцами за свободу народа от деспотизма и рабства, а католицизм — оплотом революционных идей. Этому должно было способствовать и то, что католичество, в отличие от православия, как отмечает В. Кантор, — «одна из социально-активных религий... Социальная пассивность православия общеизвестна, но на рубеже XIX–XX веков русские писатели и мыслители попытались придать своей конфессии активный социальный характер (была воспринята, скажем, католическая идея христианской демократии С.Н. Булгаковым, Е.Н. Трубецким)... Более того, у поляков и русских было ощущение своеобразного “александрейства”, или, если угодно, “эллинизма” своей культуры, объединяющей в себе Восток и Запад. Это ощущение, разумеется, придавало им чувство собственной значи-

тельности. Русские верили в то, что русская культура будет искомым синтезом, отсюда (от Хомякова и Вл. Соловьева) идет русская идея всеединства»<sup>3</sup>. Соловьев, например, полагал, что это всеединство может быть реализовано только в виде мировой теократии во главе с римским папой и русским императором, что на деле означало бы «реставрацию византийско-римского средневековья»<sup>4</sup>.

Собственно, идея русского католицизма в лице будь то декабриста Лунина или Чаадаева, состояла в преодолении ограниченности русского национализма во имя всечеловеческого единства<sup>5</sup>. С. Булгаков также подчеркивал слабость русской церкви, причину которой он видел в «национальном окостенении»<sup>6</sup> православия. В русском общественном сознании православная церковь воспринималась, прежде всего, как атрибут национальности, как средство для обеспечения национального единства, и лишь во вторую очередь — как оплот христианских ценностей и способ приобщения к Богу. Так, в первом из своих «Философических писем», опубликованном в журнале «Телескоп» в 1836 г., Чаадаев писал, что причина бед России — в принятии ею «веры от Византии, что привело к разрыву с Западом, шедшим по пути прогресса»<sup>7</sup>.

Переход России от варварства к цивилизации виделся русским католикам возможным лишь при условии, что она станет европейской державой. На этом пути ей должен был помочь католицизм, в основе которого лежит возможность имперского надконфессионального христианства. Общий пафос русского католицизма лаконично сформулировал А. Пушкин в своем письме Чаадаеву: «Вы видите единство христианства в католицизме, то есть в папе. Не заключается ли оно в идее Христа?»<sup>8</sup> Чаадаев отмечал: «Мы живем на востоке Европы, — это верно, и тем не менее мы никогда не принадлежали к Востоку... Наши центры не там, не там наша жизнь, и она никогда там не будет»<sup>9</sup>. По Чаадаеву, таким образом, русская культура — исконно европейская, именно поэтому еще в Киевской Руси православие «решало одну из имперских задач — задачу воспитательную, цивилизационную: просвещения полудиких славянских и финских племен»<sup>10</sup>. Именно поэтому русские православные традиции в сознании хорошо образованных слоев русской аристократии не вступали в радикальное противоречие с принципами игнацианской педагогики, а напротив, подкреплялись ею и разворачивали с ее помощью свой цивилизационный потенциал.

Периодом расцвета для Общества Иисуса в Российской империи были 1801–1815 гг., когда Павел I и Александр I проявили к нему свою особую благосклонность, а Папа Пий VII формально утвердил существование иезуитов в Российской империи в своем бреве «Catholicae fidei» в 1801 г., о чем и написал в письме императору Павлу I. 13 февраля 1801 г. в Санкт-Петербурге был открыт иезуитский коллегиум, в который с удовольствием отдавали своих детей представители русской аристократии. Сначала в коллегиуме обучались преимущественно дети католиков, и

уже через три месяца после его основания коллегиум насчитывал около 30 учеников. А через два года, благодаря высокому уровню образования, в нем был создан интернат для детей русских дворян.

Присутствие иезуитов в пределах Российской империи становилось все более заметным. Помимо ряда белорусских городов, например, Полоцка и Могилева, где были открыты иезуитские коллегиумы и миссионерские дома, концентрация иезуитов была особенно высока в столице. Любопытно, что Петр I строил Петербург, опираясь именно на идею Рима. И, как пишет Кантор, «из двух путей — столицы как средоточия святости и столицы, осененной тенью императорского Рима, — Петр избрал второй»<sup>11</sup>. Именно в Санкт-Петербурге с 1803 по 1817 гг. в качестве посла Сардинского королевства находился и французский мыслитель-иезуит Жозеф де Местр, который вел активную пропагандистскую деятельность. Под большим впечатлением от его проповедей были в том числе П. Чаадаев и Ф. Тютчев. К 1813 г. в основанных в Российской империи иезуитских учебных заведениях обучалось уже 653 воспитанника, анализируя последующую деятельность которых историк, священник Казанского собора М. Морошкин с большим сожалением отмечал, что «дети православных родителей теряли в иезуитских учебных заведениях веру своих отцов»<sup>12</sup>.

Но сами воспитанники нередко расходились во мнениях о характере деятельности своих педагогов-иезуитов. Так, например, П. Вяземский отмечал, что его учителя во всем следовали наказам ее величества и никакой прозелетической деятельностью во времена его учебы не занимались. А Тютчев в статье «Римский вопрос», опубликованной в 1850 г. на французском языке, напротив, подобно Паскалю, полемизировавшему с иезуитами в книге «Письма к провинциалу» и не скрывавшему своего презрения к свойственной иезуитам лжи и казуистике, обличал орден иезуитов как «сосредоточенный, но буквально верное выражение римского католичества. Проще сказать, он есть само католичество, но только в состоянии действия, в положении воинствующем»<sup>13</sup>. В ряде биографических источников нередко воспоминания бывших воспитанников коллегиума о том, что некоторые юноши — выходцы из аристократических семей — должны были прислуживать на католической мессе, петь в хоре и оказывать другие сервисные услуги иезуитам. Немаловажным было и то, что, несмотря на обязательное религиозное воспитание как часть шестилетнего образовательного цикла, в штате коллегии нередко отсутствовал православный преподаватель Закона Божьего, результатом чего становилось либо отсутствие такого курса в учебном плане, либо его преподавание католиком. Нередкими стали случаи перехода некоторых русских аристократов из православия в католицизм. Наличие нескольких таких фактов стало свидетельством изменения духовной атмосферы в российском высшем обществе. Подобный случай произошел, например, с племянником обер-прокурора

Синода А.Н. Голицына, который во время литургии в домовая церкви фельдмаршала Кутузова не подошел к кресту, мотивируя свой отказ желанием принять католичество. Собственно, в том числе, череда таких скандалов и привела к упразднению в 1815 г. Александром I иезуитского колледжума и к выдворению иезуитов сначала из Санкт-Петербурга 20 декабря 1815 г., а затем 25 марта 1820 г. — из пределов Российской империи. Тем не менее даже в условиях отсутствия институционализированных педагогических учреждений, реализующих принципы игнацианской педагогики в России, она продолжала проникать в российскую образовательную почву благодаря губернерам-иностранцам.

Основные принципы педагогической системы иезуитов были сформулированы в трактате Игнатия де Лойолы — основоположника католического монашеского ордена «Общество Иисуса»<sup>14</sup> — под названием «Духовные упражнения» (1548). Система предполагала синтез молитвы, чтения и самоиспытания, сопровождаемого воображаемой личной беседой с Богом и святыми. Приобретение знаний никак не препятствовало вере, а, напротив, должно было упрочивать ее, тогда как вера, в свою очередь, должна пробуждать разум, не быть пассивным созерцанием, но сопровождать деятельное познание. В этом отношении, очевидно, теоретическим источником педагогических идей де Лойолы было философское мировоззрение Блаженного Августина, для которого вера была условием *sine qua non* познания. Однако иезуиты шли дальше в практическом обосновании конечных целей своей образовательной доктрины, всячески подчеркивая, что коль скоро человек сотворен по образу и подобию Бога, то воспитание и образование христианина должно быть направлено на раскрытие и развитие дарованных человеку от природы способностей и талантов, ибо в завершенной гармоничной личности состоит цель педагогики<sup>15</sup>. По той же причине иезуиты считали необходимым отслеживать дальнейший путь своих воспитанников, демонстрируя новым поколениям реальные перспективы получаемого ими образования. В этом отношении на руку иезуитам было то, что их мировоззренческие установки становились принципами воспитания и образования многих русских аристократов, перед которыми в силу происхождения, как правило, были открыты разнообразные пути для дальнейшего профессионального и личностного роста. Вместе с тем при всем консерватизме, свойственном этой образовательной системе, игнацианская педагогика предполагала постоянное самообновление путем анализа результатов деятельности иезуитских образовательных учреждений. Все больше внимания уделялось не только развитию интеллектуальных и духовных способностей воспитанников, но и их психологическому и эмоциональному совершенствованию. Этому должно было способствовать сочетание в образовательной системе иезуитов философии и теологии, естественных наук и «свободных искусств», эстетики и музыки, риторики и теории

аргументации. Отвлеченная эрудиция не была самоцелью игнацианской педагогики, но *cura personalis* составляла саму ее суть.

Преподавание в иезуитских коллегиумах велось исключительно на французском и латинском языках, и, как подчеркивал Ю. Самарин, «все жизненные соки, вся душа латинства ушли в иезуитство и... с первой минуты своего появления на свет иезуитство воплотило в себе всю сущность, весь смысл латинства»<sup>16</sup>. Одна из его особенностей состояла и в воспринятой иезуитами традиции внимательного отношения к актуальной действительности, насущным социальным вопросам, выработке критической позиции в отношении существующего в обществе и государстве порядка вещей, оценке его соответствия принципу справедливости и осознанию воспитанниками необходимости занимать собственную активную социальную позицию<sup>17</sup>. Этому способствовала принципиальная установка игнацианской педагогики на изучение теории справедливости и достижение всеобщего блага. В рамках теоретических курсов, обязательных для учебных программ в иезуитских образовательных учреждениях, основы справедливости задавались евангельским словом, соответственно, учением Церкви и свободным духом гуманитарных наук, которым уделялось особое внимание. Среди прочих наук важное место в учебных планах отводилось истории и теории государства и права. По этому поводу Ф. Степун в одном из своих писем с сожалением отметил, что «русская религиозная философская школа никогда не понимала, что во всякой действительно совершенной форме (научной, художественной, правовой) неизбежно наличествует некоторый минимум религиозного содержания»<sup>18</sup>, и в этом смысле она имела антиправовую направленность. Напротив, католическое христианство потому и было воспринято русскими реформаторами как необходимый рупор социальных трансформаций, что, как писал Тютчев, «империя предполагает законность»<sup>19</sup>, – в ее основании лежит принцип справедливости, ядром которого является наднациональное благо, единящее народы.

Игнацианская образовательная доктрина была нацелена на развитие чувства справедливости у воспитанников. И даже заложенная в ней интенция к постоянному саморазвитию, постоянной корректировке учебных программ и школьных уставов объяснялась во многом ее направленностью на воспитание у слушателей чувства собственного достоинства, способности к самостоятельному критическому мышлению и активному участию в деятельности сначала образовательных учреждений, в которых они обучались, а затем и в государственных делах.

Все эти черты игнацианской образовательной доктрины, которую, конечно, не без оснований можно считать эклектичной, вполне соответствовали духовным потребностям меняющегося российского общества, во всяком случае, самосознания его высших слоев. Именно это имел в виду Самарин в своем четвертом письме к иезуиту И. Марты-

нову (1865), в котором он объяснял возрастающий интерес к образовательной доктрине Общества Иисуса со стороны русской аристократии формированием благоприятной для нее почвы в среде «духовно обессиленных» высших слоев петербургского общества, живо откликавшихся на «всякое, со стороны занесенное учение». И хотя патриотизм их был несомненен, они оказались лишены исторической памяти, «народный язык сделался чужим», и в «эту-то дряблую и рыхлую среду, бессильную духом, оторванную от народной и церковной почвы, питавшей ее вещественно и духовно, врезались иезуиты»<sup>20</sup>.

Надо отметить, что взаимоотношения католицизма и православия, в частности, в сфере образования, стали предметом исследований и дискуссий уже во второй половине XIX в. Так, в 1863—1864 гг. в Париже на французском языке вышел двухтомник графа Д. Толстого «Римское католичество в России», который Самарин назвал «превосходным трудом, открывшим нам *«terra incognita»* наших отношений к латинской церкви»<sup>21</sup>. А И. Аксаков, видя, что «фальшивый либерализм вместе с фальшивою гуманностью» был тогда «в особенном ходу», дал резко негативную оценку влиянию иезуитов на русское самосознание, утверждая, что «впустить в Россию орден иезуитов, это все равно, что впустить в нее заведомо и сознательно шайку шулеров, воров и тому подобных художников, и даже не все равно, а во сто раз хуже»<sup>22</sup>.

Начавшаяся полемика вызвала резкую реакцию со стороны русских католиков, которые выступили в защиту ордена. Так, например, иезуит И. Мартынов в одном из своих открытых писем, опубликованных сначала отдельной брошюрой, а затем в газете И. Аксакова «День» (1865. № 45—46), призвал всех желающих принять участие в полемике вокруг данного вопроса. Ответом ему послужили, в частности, письма Самарина, опубликованные не только в газете «День», но и отдельной книгой, снабженной комментариями редакции и письмом самого Мартынова. Как отмечает Цимбаева, именно письма Мартынова побудили Самарина к написанию одной из наиболее значимых работ по истории Общества Иисуса «Иезуиты и их отношение к России» (1870), а также стали поводом для ряда публикаций Гагарина об истории иезуитского ордена в Российской империи<sup>23</sup>.

Самарина интересовал «не столько иезуитский орден, в смысле исторического учреждения, сколько *иезуитство* в смысле психического явления или нравственной заразы, коренящейся в самой душе человеческой, и потому способной развиться повсеместно и отравить всякую общественную среду, разумеется — при известных условиях внутренней испорченности»<sup>24</sup>. Он ставил перед собой цель «узнать эту болезнь, назвать ее по имени и определить ее диагностику», «не пускаясь в возражения, ограничиться раскрытием тех глубоко обдуманных приемов, посредством которых иезуитизм проникает в совесть и мутит ее, проследить логическую их генеалогию и показать их общее проис-

хождение из одного строго выдержанного намерения»<sup>25</sup>. По убеждению Самарина, заслуга ордена иезуитов состояла в установлении «унии между истиною и ложью, добром и злом, Божьею правдою и человеческою неправдою»<sup>26</sup>.

В полемике вокруг данного вопроса принял участие и А. Хомяков, последовательно опубликовавший три брошюры, посвященные русскому католицизму и влиянию, которое на него оказали иезуиты. Все они изданы в 1879 г. под названием «Несколько слов православного христианина о западных исповеданиях» по ходатайству графа Д. Толстого. Хомяков анализирует «заблуждения» иезуита Гагарина, в том числе изложенные в его брошюре «Россия будет ли католическою?»<sup>27</sup>, которая сыграла важную роль на пути воссоединения православной и католической церквей. Именно Гагарин был инициатором создания в 1857 г. журнала «*Études de théologie, de philosophie et d'histoire*», который выходил под эгидой Ордена иезуитов и имел своей центральной задачей анализ различных аспектов сближения церквей. Немаловажным для понимания оценки результатов деятельности Общества Иисуса в России является и труд преданного православной религии свящ. М.Я. Морощкина «Иезуиты в России, с царствования Екатерины II-й и до нашего времени» (1870), а также записки С. Джунковского под названием «Русский, семь лет иезуит» (1866–1867)<sup>28</sup>, в которых автор описал свои духовные искания, историю своего становления иезуитом и возвращения в лоно православия.

Эти и многие другие литературные источники, библиография которых детально представлена в упомянутой выше работе Цимбаевой, свидетельствуют о том, что в 1840–1870-е гг. — в период расцвета русского католицизма, — было создано больше всего исторических трудов, в которых осмысливались взаимоотношения России и ордена иезуитов, даны богословский и церковно-исторический комментарии к ним, которые емко передают слова Толстого: «К счастью России, в третий раз выгнан из нея этот враждебный истинному просвещению... орден, и будем, для блага человечества надеяться, что это уже навсегда»<sup>29</sup>. Однако характер этих исследований и комментариев был, как правило, антииезуитским в силу того, что в XIX в. общественное сознание в целом отличало неприятие католичества. А в более поздних работах влияние игнацианской педагогики на формирование самосознания русских аристократов рассматривалось весьма поверхностно. Исключение составляет, пожалуй, лишь коллективная монография «Россия и иезуиты. 1772–1820» (М.: Наука, 2006) ИВИ РАН и Исторического института Общества Иисуса. В ней дана новая оценка влиянию Ордена иезуитов на русских католиков на основании новейших архивных данных и интерпретаций его деятельности, в том числе через призму анализа личных биографий отдельных русских дворян, чье творчество и

общественная деятельность сыграли заметную роль в определении дальнейшего пути развития России и его осмыслении. Однако общим местом в оценке роли Ордена иезуитов в общественной жизни России XVIII–XIX вв. до сих пор является убежденность в том, что, несмотря на очевидно пропагандистский характер его деятельности, ее удивительным следствием стало долгожданное пробуждение патриотического чувства в русских аристократах.

*ПРИМЕЧАНИЯ*

<sup>1</sup> *Цимбаева Е.Н.* Русский католицизм. Идея всеевропейского единства в России XIX века. – М.: URSS, 2015. С. 7–9.

<sup>2</sup> *Лунин М.С.* Письма из Сибири. – М.: Наука, 1987. С. 164.

<sup>3</sup> *Кантор В.К.* Любовь к двойнику. Миф и реальность русской культуры: очерки. – М.: Научно-политическая книга, 2013. С. 467–470.

<sup>4</sup> *Соловьев С.М.* Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. – М., 1997. С. 221.

<sup>5</sup> *Кантор В.К.* Русская классика, или Бытие России. 2-е изд. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. С. 131.

<sup>6</sup> *Булгаков С.Н.* Из «Дневника» // *Булгаков С.Н.* Тихие думы. – М.: Республика, 1996. С. 369–370.

<sup>7</sup> Цит. по: *Кантор В.К.* Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России. – М.: РОС-СПЭН, 2008. С. 171.

<sup>8</sup> Переписка А.С. Пушкина. В 2 т. Т. 2. – М.: Художественная литература, 1982. С. 275.

<sup>9</sup> *Чаадаев П.Я.* Апология сумасшедшего // *Чаадаев П.Я.* Соч. – М.: Правда, 1989. С. 147–148, 152.

<sup>10</sup> *Кантор В.К.* Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. С. 176.

<sup>11</sup> *Кантор В.К.* Любовь к двойнику. С. 34.

<sup>12</sup> Цит. по: *Кузнецова О.* Педагогическая деятельность иезуитов в Петербурге. – URL: [http://www.apologia.ru/Iesuity/Kuznetsova-Pedagogicheskaja\\_dejatelnost](http://www.apologia.ru/Iesuity/Kuznetsova-Pedagogicheskaja_dejatelnost) (Дата обращения: 06.01.2016).

<sup>13</sup> *Тютчев Ф.И.* Сочинения. Стихотворения и политические статьи. 2-е изд., испр. и доп. – СПб., 1900. С. 509.

<sup>14</sup> Орден был основан в Париже в 1534 г., а в 1540 г. папа Павел III провозгласил в качестве основной цели ордена возврат в лоно католичества заблудших душ, уклонившихся от истинного вероучения.

<sup>15</sup> См.: *Hughes Th. S.J.* Loyola and the Educational System of the Jesuits. – N. Y., 1912. P. 141. Подробное описание принципов иезуитской педагогики см.: Гаррисон Дж. Иезуитская педагогика – полезный опыт. – URL: [http://genocid.net/news\\_content.php?id=3881](http://genocid.net/news_content.php?id=3881) (Дата обращения: 06.01.2016).

<sup>16</sup> *Самарин Ю.Ф.* Иезуиты и их отношение к России. Письма к иезуиту Мартынову. – М., 1866. С. 228.

- <sup>17</sup> Тёмкин А. Принципы иезуитского воспитания // Отечественные записки. 2004. № 3 (18). – URL: <http://www.strana-oz.ru/2004/3/principy-iezuitskogo-vospitaniya> (Дата обращения: 06.01.2016).
- <sup>18</sup> Степун Ф.А. Мысли о России. Очерк VIII // Степун Ф.А. Жизнь и творчество. Избр. соч. – М.: Астрель, 2009. С. 413.
- <sup>19</sup> Тютчев Ф.И. Россия и Запад // Литературное наследство. Т. 97. В 2 кн. Кн. 1. – М.: Наука, 1988. С. 97.
- <sup>20</sup> Самарин Ю.Ф. Соч. В 12 т. Т. 6. – М., 1887. С. 228–229.
- <sup>21</sup> Самарин Ю.Ф. Иезуиты и их отношение к России. С. 232.
- <sup>22</sup> День. 1865. № 2.
- <sup>23</sup> См.: Цимбаева Е.Н. Русский католицизм. С. 132.
- <sup>24</sup> Самарин Ю.Ф. Иезуиты и их отношение к России. С. 118.
- <sup>25</sup> Там же. С. 119.
- <sup>26</sup> Там же. С. 102, 115.
- <sup>27</sup> Хомяков А.С. Сочинения богословские. – СПб., 1995. С. 173–182.
- <sup>28</sup> Джунковский С.С. Русский, семь лет иезуит // Русский инвалид. 1866–1867. № 259, 289, 294, 315, 326, 327.
- <sup>29</sup> Толстой Д.А. Римский католицизм в России. Т. 2. – СПб., 1877. С. 228.

## REFERENCES

- A.S. Pushkin's correspondence. In 2 volumes. Vol. 2. Moscow, Khudogestvennaya literatura, 1982 (in Russian).
- Bulgakov S.N. *Silent thoughts*. Moscow, Respublika, 1996. 509 p. (in Russian).
- Chaadayev P.Y. Works. Moscow, Pravda, 1989. 655 p. (in Russian).
- Djunkovski S.S. Russian, seven years Jesuit. In: *Russian Invalid*. 1866-1867. No 259, 289, 294, 315, 326, 327 (in Russian).
- Hughes Th. *S.J. Loyola and the Educational System of the Jesuits*. New York, 1912.
- Kantor V.K. Love to the double. Myth and reality of the Russian culture: sketches. Moscow, Nauchno-politicheskaya kniga, 2013. 654 p. (in Russian).
- Kantor V.K. Russian classics, or Russia's Life. 2nd ed. Moscow; Saint-Petersburg, Center gumanitarnikh initsiativ; Universitetskaya kniga, 2014. 600 p. (in Russian).
- Kantor V.K. Saint-Petersburg: Russian Empire against the Russian Chaos. Moscow, ROSSPEN, 2008. 542 p. (in Russian).
- Khomyakov A.S. Theological works. Saint-Petersburg, 1995. 480 p. (in Russian).
- Kuznetsova O. Pedagogical activity of Jesuits in Petersburg. Available at: [http://www.apologia.ru/Iesuity/Kuznetsova-Pedagogicheskaja\\_deyatelnost](http://www.apologia.ru/Iesuity/Kuznetsova-Pedagogicheskaja_deyatelnost) (in Russian)
- Lunin M.S. Letters from Siberia. Moscow, Nauka, 1987. 496 p. (in Russian).
- Samarin Yu.F. Jesuits and their relation to Russia. Letters to the Jesuit Martynov. Moscow, 1866. 510 p. (in Russian)
- Samarin Yu.F. Works. In 12 volumes. Vol. 6. Moscow, 1887 (in Russian)
- Solovyov S.M. Vladimir Solovyov. Life and creativity's evolution. Moscow, 1997. 432 p. (in Russian).
- Stepun F.A. Life and creativity. Selected Works. Moscow, Astrel, 2009. 807 p. (in Russian).

Тюомкин А. Principles of Jesuit education. In: *Otechestvenniye zapiski*. 2004. No 3 (18). URL: <http://www.strana-oz.ru/2004/3/principy-iezuitskogo-vozpitaniya> (in Russian).

Tolstoy D.A. The Roman Catholicism in Russia. In 2 volumes. Saint-Petersburg, 1877 (in Russian).

Tyutchev F.M. Russia and West. In: *Literary Inheritance*. Vol. 97. In 2 books. B. 1. Moscow, Nauka, 1988, pp. 183-230 (in Russian).

Tyutchev F.M. Works. Poems and political articles. 2nd ed. Saint-Petersburg, 1900. 632 p. (in Russian).

Tzymbaeva E.N. Russian Catholicism. Idea of European total-unity in Russia in the 19th century. Moscow, URSS, 2015. 206 p. (in Russian).

### **Аннотация**

Статья представляет собой краткий анализ условий проникновения иезуитов в Россию. В центре внимания – влияние педагогической системы Игнатия Лойолы – основоположника Общества Иисуса – на формирование самосознания русской аристократии второй половины XVIII–XIX вв. и появление феномена русского католицизма.

**Ключевые слова:** орден иезуитов, русский католицизм, аристократия, Игнатий де Лойола, педагогика.

### **Summary**

Article represents the short analysis of conditions of penetration of Jesuits into Russia. In the center of attention there is an influence of pedagogical system of Ignatij Loyola, the founder of Society of Jesus, on formation of consciousness of the Russian aristocracy on the second half of 18-19th centuries and emergence of a phenomenon of the Russian Catholicism.

**Keywords:** Society of Jesus, Russian Catholicism, aristocracy, Saint Ignatius of Loyola pedagogics.