Валерий В. Коновалов¹

Св. Димитрий Ростовский и «кризис» приходской школы в конце XVII века

Кризис системы образования как постановка проблемы

В XIV–XV вв. в Западной Европе наблюдался очевидный культурный подъем. Коснулся он прежде всего городов, городской культуры, вступившей в пору своего расцвета. И это относится не только к Италии, где начиналось Возрождение, но в той или иной мере и ко всей остальной Европы. В Европе наступала «осень Средневековья»². В этой атмосфере всеобщего подъема возросли и запросы «масс, ставших, без сомнения, требовательнее в XIV–XV вв.»³. Это коснулось прежде всего религиозной сферы. Усиление требовательности к стандартам религиозного поведения и его мотивации было общеевропейской тенденцией той эпохи. В качестве одной из возможных реакций официальной церкви на эти процессы «началось переустройство диоцезов, сопровождавшееся усилением системы контроля и пасторских [так в тексте – В.К.] проверок, особое внимание уделялось улучшению уровня и дисциплины духовенства, то есть приходского состава»⁴, так как среди причин неудовлет-

¹ Независимый исследователь, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5493-5600>, e-mail: gospodinbk@yandex.ru.

² См.: Й. Хейзинга, *Осень Средневековья* [Текст]: *Herrstij der middeleeuven*: исслед. форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах / Йохан Хейзинга; сост. и пер. [с нидерл.] Д.В. Сильвестрова, [4-е изд.], М. 2004. 537, [2] с.: ил. (Библиотека истории и культуры).

³ Ж. Делюмо, *Цивилизация Возрождения* / Жан Делюмо; пер. с фр. И. Эльфонд, Екатеринбург, М. 2008, с. 153.

⁴ Е. Ключовский, *Страны Центрально-Восточной Европы в XIV–XVII вв.*, [в:] *История Центрально-Восточной Европы*, пер. с фр.: М.Ю. Некрасов (гл. III, IV), А.Ю. Карачинский (гл. V), И.А. Эгипти (вступление, гл. I–II, VI–XIX), СПб. 2009, с. 248.

воренности масс виделась и «слабая подготовка священников, которые в основном шли по стопам своих отцов»⁵.

Не стала исключением в этом плане и Россия, пусть и в силу нескольких иных причин, на анализе которых мы остановимся позже. Димитрий Ростовский сам вспоминал, как однажды, зайдя в церковь он спросил у местного священника: «Где суть животворящая Христовы Тайны? Попъ той не уразуме словесе моего и яко недомышляяй стояше, молча. Паки рехъ: где тело Христово? – попъ же ни сего словеси познати можаше. Егда же единъ отъ со мною бывшихъ искусныхъ иереовъ рече къ нему: где запасъ?»⁶. И только после этого он понял, о чем идет речь. Выяснение обстоятельств инцидента вывело на объяснение, что такая «традиция» идет «отъ старыхъ поповъ»⁷. Известный биограф свт. Димитрия В. Нечаев следующим образом резюмирует его впечатления от пастырских поездок: «Онъ нашел свое духовенство в жалкомъ положении. В малороссийскихъ епархияхъ, по крайней мере, некоторые изъ духовныхъ могли получать образование въ тамошнихъ училищахъ: в епархияхъ великороссийскихъ, нигде кроме Москвы, не было училищъ»⁸. В общем, в России сцена, с которой начинается повесть Н.В. Гоголя «Тарас Бульба», была в то время просто немыслима.

Было ли такое положение уникальным и характерным только для Востока Европы? Отнюдь нет. Причем Украина, родина Свт., сама находилась в подобном положении еще в XVI в. К.В. Харлампович, например, писал в своей знаменитой работе «Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь»: «...до второй половины XVI ст. сама духовная культура малороссийская еще не поднялась до той высоты, когда она могла бы влиять на ниже стоящие народы. Только когда явилась в юго-западной Руси сеть школ и типографий, обнаружилось превосходство юга над севером...»⁹. В лучшем случае образование сельских священников ограничивалось «приходской школой». «Под понятием «приходская школа» подразумевались различные формы обучения, что не дает нам возможности оценить в полном масштабе ее роль, размер или значимость»¹⁰,

⁵ Там же, с. 253.

⁶ И.А. Шляпкин, Св. Димитрий Ростовский и его время (1651–1709 г.), СПб. 1891, с. 326.

⁷ Там же.

⁸ В. Нечаев, Святой Дмитрий, митрополит Ростовский, М. 1849, с. 43.

⁹ К.В. Харлампович, Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Т.1, Казань. 1914, с. VI.

¹⁰ Е. Клочовский, указ. соч., с. 185.

– разъясняет ситуацию с ними в Европе Ежи Клочовский. В России приходские школы тоже, вероятно, имели место быть. При чем среди историков бытует мнение, что даже эта архаичная, на их взгляд, *система обучения* переживала кризис в указанный период. Некоторые авторы даже считают возможным описывать ее как «изживший себя способ обучения грамоте»¹¹. В этой связи задачей настоящей статьи нам видится попытка ответить на вопрос: действительно ли в России система приходского образования переживала кризис в этот период?

Особенности национального образования

Для выполнения поставленной исследовательской задачи нам нужно сначала выяснить в чем состояла суть этой системы. Наилучшим образом это можно сделать, на наш взгляд, сравнивая русскую, европейскую и византийскую системы обучения. В Западной Европе и Византии образование строилось на изучении грамматики – одной из учебных дисциплин курса *septem artes liberales*.

Суть «русской» системы обучения очень точно, на наш взгляд, передал В.М. Живов: «Обучение церковнославянскому в славянских странах строится принципиально по-иному (по крайней мере вплоть до XVII века): ученик выучивается чтению по складам, читает и заучивает церковнославянские тексты и понимает их с помощью ресурсов своего родного языка»¹². Проще говоря, это значит, что у русского человека никакого специального, особого интеллектуального, «мыслительного инструментария» (Февр) кроме природной сметливости не было. «As touching their behaviour and quality otherwise, they are of reasonable capacities, if they had those means that some other nations have to traine up their wittes in good nurture and learning»¹³ – тонко подметил Джильс Флетчер, описывая свои приключения в России.

Была ли такая система обучения чем-то необычным, какой-то особенной характеристикой положения дел именно на Руси? Нет, такая форма в качестве начальной стадии образования имела место и в Европе, и в Византии, являясь по сути подготовкой для перехода к тривиуму и квадривиуму.

¹¹ Н.И. Безлепкина, *Философия языка в России: К истории русской лингвофилософии*, СПб. 2002, с. 11.

¹² В.М. Живов, *История языка русской письменности: В 2 т. Т. 1*, М. 2017, с. 150.

¹³ Giles Fletcher, Jerome Horsey. *Russia at the close of the sixteenth century* / Edited by Edward Augustus Bond, New York: Hakluyt, 1856, s. 150.

Здесь нужно уточнить один момент; по мнению В.М. Живова в Византии соперничали две основные культурные традиции, которые он характеризует как «аскетическую» и «гуманистическую». В аскетической акцент ставился на, если так можно выразиться, «чистом христианстве», «чистом ферменте» (Трубецкой)¹⁴, несвязанном ни с какой конкретной культурной традицией, максимально очищенном от языческих античных компонентов, чему в немалой степени способствовал и искусственный (Лотман)¹⁵ церковно-славянский язык, за которым, по мнению Г.Г. Шпета не стояла никакая культурная традиция¹⁶; в гуманистической – большее значение имели античная римская, а позже греческая культурные традиции. «Именно в эту христианизованную византийскую традицию вписывается книжное обучение у православных славян ...»¹⁷. Таким образом, у нас образование сводилось к приобщению к основам христианского вероучения, так как процесс обучения грамоте по сути дела совпадал или, если хотите, ограничивался катехизацией.

Но и эта особенность присуща не только исключительно Руси; такая практика распространялась на все новообращенные народы (Europa neophita) и не только принимавшие крещение от Византии. Другое дело, что в Западной Европе этим дело не ограничилось, пусть и несколько позже: «Принятие западной схоластической системы в Центрально-Восточной Европе было очень важным и длительным процессом, охватившем Чехию в XIV в., а Польшу и Венгрию – в XV в.»¹⁸. Тогда как Византия ничего похожего в отношении России и других стран, принявших от нее крещение, так и не сделала. Таким образом, наша система обучения существенно отличалась и от византийской. «Попросту говоря, русы не читали «Илиаду» – ни по-гречески, ни на славянском языке»¹⁹. Если не сказать больше – была попыткой изолировать русских от культуры, ассоциируемой с язычеством. Примеры изъятия цитат из античных авторов и даже

¹⁴ См.: Н.С. Трубецкой, Вавилонская башня и смешение языков, [в:] Н.С. Трубецкой, История. Культура. Язык. / Сост. В.М. Живова; Вступ. ст. Н.И. Толстого и Л.Н. Гумилева, М. 1995, с. 338.

¹⁵ Ю.М. Лотман, Внутри мыслящих миров: Человек–текст–семиосфера–история. [Предисл. В.В. Иванова], М. 1999, с. 200.

¹⁶ Г.Г. Шпет, Очерк развития русской философии, [в:] А.И. Введенский, А.Ф. Лосев, Э.Л. Радлов, Г.Г. Шпет, Очерки истории русской философии / Сост., вступ. ст., примеч. Б.В. Емельянова, К.Н. Любутина, Свердловск. 1991, с. 234.

¹⁷ В.М. Живов, История языка..., *op.cit.*, с. 161.

¹⁸ Е. Клочовский, указ. соч., с. 185.

¹⁹ С. Франклин, Дж. Шепард, Начало Руси: 750–1200 / Пер. с англ. Д.М. Буланина, Н.М. Лужицкой, СПб. 2000, с. 348.

простого упоминания их имен в многочисленных переводных сочинениях, хорошо задокументированы на всем протяжении древнерусской истории.

Следствием такого положения дел было то, что русский человек, даже становясь грамотным, так и не становился образованным на Руси почти не было интеллектуалов и философов: «Книжная культура Древней Руси не нуждалась в такого рода интеллектуале и не произвела такого в своей социальной среде»²⁰.

Таким образом, несмотря на относительно высокий процент грамотных людей, русские люди не являлись *en masse* читателями. В научной литературе признается как очевидный факт, что «... в древней Руси существовала обширная сфера не книжной письменности ...»²¹. Это значит, что русские могли записать только то, что думали в бытовом плане, но не свои размышления, которые должны иметь своей отправной точкой текст и культуру как контекст. Массовая грамотность и культура существовали на Руси как бы параллельно, никоим образом не пересекаясь.

Именно поэтому, вероятно, и не было у нас основы для возникновения и оформления особой городской культуры как феномена. Одной из причин такого положения дел можно считать и то, что на Руси отсутствовала инфраструктура общедоступной книжности: университеты, школы, публичные библиотеки²². И все это несмотря на очень большое количество книг: «Даже если не брать в расчет гибель книг от войн, пожаров и т.п., все-таки книжное наследие Древней Руси поражает своей огромностью. Это действительно колоссальное наследие».²³

Эту ситуацию можно описать с помощью следующего парадокса: книг было много, а текстов мало: «по своему объему этот корпус соответствует средней византийской библиотеке, типа библиотеки монастыря Св. Иоанна Предтечи на Патмосе...»²⁴. А фактически это был вообще один единственный текст – Библия. «Как известно, вся древнерусская культура держалась на синкретическом, аморфном смысловом ядре – «культу-

²⁰ М.С. Киселева, Интеллектуальный выбор России второй половины XVII – начала XVIII века: от древнерусской книжности к европейской учености, М. 2011, с. 75.

²¹ В.М. Живов, История языка..., *op.cit.*, с. 62.

²² Л.Б. Сукина, Книжная культура русского средневекового города как исследовательская проблема, [в:] Книжная культура Ярославского края – 2016: сборник статей и материалов / Ярославская областная универсальная научная библиотека имени Н.А. Некрасова; под ред. Н.В. Абросимовой, Ярославль. 2017, с. 14.

²³ А.М. Панченко, Русская культура в канун петровских реформ / Отв. ред. Д.С. Лихачев, Л. 1984, с. 166.

²⁴ В.М. Живов, Особенности рецепции византийской культуры в Древней Руси, [в:] Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь), М. 2000, с. 592–593.

ре-вере». Благодаря этому внерелигиозные формы культуры на Руси (т.е. «культура» в собственном смысле этого понятия), в отличие от средневековой Европы, длительное время не развивались и даже не вычленились из культурного целого (наука, философия, светское образование, внеконфессиональное искусство и т.п.)»²⁵, – пишет И.В. Кондаков.

Доминирование одного текста привело к тому, что было мало точек для кристаллизации альтернативных текстов. Причиной такого положения дел, которое Кондаков характеризует как *синкретизис*, следовательно, была не тотальная безграмотность населения («шестивие во тьме»), как хочет приписать Панченко некому «европоцентристскому» взгляду²⁶, а изолированность от культуры. А поскольку в России не было особой городской культуры, то, следовательно, не было и благоприятной среды для формулирования той самой «требовательности», о которой писал Ж. Делюмо. Таким образом, можно сделать вывод, что России не был изначально привит инновационный механизм приращения смыслов («культурупорождения» по Лотману)²⁷, причем не только читателям, не изучавшим грамматики, но и писателям, не имевшим представления ни о грамматике, ни о риторике.

Особенностью древнерусского образования, на наш взгляд, был не его якобы архаичный характер, обрекающий его на кризис, а консервация в течении длительного времени, фактически на протяжении всей древнерусской истории, исключительно на начальном уровне, и не обнаруживший стремления к развитию и совершенствованию. В число особенностей «русского» образования можно также записать ориентацию исключительно на катехизацию и неприсутствие в нем культуры.

Школа Димитрия Ростовского

Так что же тогда заставляет исследователей говорить об «упадке» системы образования и «изжитии» такого способа обучения грамоте в России конца XVII века? Здесь нам опять поможет сравнение, на этот раз традиционной русской приходской школы и школы организованной свт. Димитрием Ростовским в Ростове Великом.

²⁵ И.В. Кондаков, «Русский человек» в переходную эпоху: самосознание смуты, [в:] Человек между Царством и Империей. Материалы международной конференции «Человек между Царством и Империей: культурно исторические реалии, идейные столкновения, рождение перспектив». Москва 14–15 ноября 2002 г., М. 2003, с. 108.

²⁶ См.: А.М. Панченко, указ. соч., с. 166.

²⁷ «Соседство с культурой порождает бурный процесс культурупорождения». Ю.М. Лотман, указ. соч., с. 343.

Новые явления в сфере образования стали появляться в России только в начале XVII в. Здесь стоит упомянуть и знаменитую Риторику митрополита Макария 1620 г., и грамматику Мелетия Смотрицкого.

Исключительное значение в этом плане имела деятельность патриарха Никона, пригласившего для проведения «книжной sprawy» представителей «(старо)киевской учености» – Епифания Славинецкого, Арсения Сатановского, Дамаскина Птицкого и др. Но даже реформа Никона, будучи совершенно инновационным феноменом для России XVII века, тем не менее продолжала старый тренд развития: одна религия – один царь – одна типография, дополнив ее одной школой – Славяно-греко-латинской академией (СГЛА). В провинции по-прежнему никаких училищ не было: «Иона Сысоевич не мог даже подумать об обучении своих клириков, в то время как свт. Димитрий *обязывает* [курсив наш – В.К.] иереев отдавать своих сыновей в новооткрытое училище. Все это показывает, в чем при общем сходстве, заключалось отличие архиерея-«реформатора» никоновской эпохи от малоросса-могилянца эпохи начала XVIII в.»²⁸ – пишет А.О. Крылов.

С чем было связано такое различие в отношении к образованию? Фактически причина Крыловым уже названа: Димитрий Ростовский (в миру Даниил Саввич Туптало) получил блестящее по тем временам образование в Киево-Могилянской академии (КМА), созданной Петром Могилой. В этом смысле Свт. был одним из самых ярких представителей «пташенят гнізда Петрова (Петра Могилы)».

Обучение в КМА происходило по иезуитским методикам, на латинском и польском языках²⁹, по латинским³⁰, в частности, по «*De institutione grammatica libri tres*» Эммануила Альвара³¹, и польским учебникам. В библиотеке святителя преобладали книги иезуитских авторов³². Все под-

²⁸ А.О. Крылов, «Учитель искусен», а не «идол злат, но бездушен»: каким свт. Димитрий Ростовский желал видеть приходское духовенство, [в:] История и культура Ростовской земли. 2013. [в:] Материалы научной конференции «История и культура Ростовской земли. 2013», проведенной в Государственном музее-заповеднике «Ростовский кремль» 8–10 ноября 2013 г.; под ред. С.В. Сазонова, Ростов. 2014, с. 90.

²⁹ М.С. Киселева, указ. соч., с. 53.

³⁰ См.: В.П. Вомперский, Риторика в России XVII–XVIII вв., М. 1988, с. 6 и след.

³¹ См.: М.Л. Рубцова, Жизнь и прославление свт. Димитрия, [в:] Святитель Димитрий, митрополит Ростовский: исследования и материалы / под общ. ред. игумена Серафима (Симонова), Ростов. 2008, с. 112.

³² См.: Л.А. Янковская, Литературно-богословское наследие святителя Димитрия Ростовского: восприятие иезуитской науки XVI–XVII вв. / Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук, М. 1994, с. 32 и след.

черпнутое в своей alma mater он привнес и в самочинно организованную им школу для детей священников, только-только получив назначение в Ростовскую митрополию. Кроме обычного для приходской школы обучения «русской грамоте и четью-пению церковному»³³, они изучали дисциплины из цикла *septem artes liberales* (из тривиума – грамматику, риторику; из квадривиума – музыку и дополнительно – поэтику³⁴), а также латинский, греческий и, предположительно, польский языки. Латинский язык изучали по вышеупомянутому уже нами учебнику Эммануила Альвара, чрезвычайно популярному в Речи Посполитой³⁵, адаптированному под славянские реалии. Это, вероятно, первый пример появления в русской провинции того, что Ж. Ле Гофф называл термином «*университетская книга*» в противовес «*монастырской*», то есть книга как инструмент познания, а не как сокровище³⁶.

Образование в школе Димитрия Ростовского строилось на западно-европейских, в частности, иезуитских организационных и дидактических принципах. В центре изучения стоял латинский язык: «Само деление школы на классы было составлено сообразно изучению латинского языка»³⁷: *infima classis, media classis, suprema classis*. Практиковалась разбивка класса на фракции с целью организации между ними «соревнования», что также имело место в иезуитских коллегиях³⁸. По итогам годового сочинения ученики получали звание императора³⁹ и первых сенаторов; у императора были права и обязанности⁴⁰, в частности, по поддержанию порядка в классе и организации помощи отстающим ученикам.

В соответствии с иезуитской практикой обучения того времени частью образовательного процесса была постановка спектаклей барочного плана⁴¹. Традиция организации школьного театра (драмкружка, как бы мы сказали сейчас), которая была в то время неотъемлемой чертой воспита-

³³ И.А. Шляпкин, указ. соч., с. 331.

³⁴ См.: М.Л. Рубцова, указ. соч., с. 110–111.

³⁵ Там же, с. 112.

³⁶ «Ибо надо очень хорошо себе представлять: университетская книга и книга монастырская – весьма отличны друг от друга». Ж. Ле Гофф, *Цивилизация средневекового Запада*: пер с фр., общ. ред. Ю.Л. Бессмертного; послесл. А.Я. Гуревича, М. 1992, с. 321.

³⁷ И.А. Шляпкин, указ. соч., с. 332.

³⁸ См.: М.Л. Рубцова, указ. соч., с. 106.

³⁹ Ср.: Ж. Делюмо, указ. соч., с. 400.

⁴⁰ См.: М.Л. Рубцова, указ. соч., с. 107.

⁴¹ Там же.

тельного процесса в любом иезуитском коллегиуме, заимствована Свт. из практики обучения на Украине⁴².

В итоге прохождения курса некоторые ученики ростовской школы поступили в Славяно-греко-латинскую академию⁴³. Правда, в основном это были украинцы, приехавшие вместе со свт. Димитрием Ростовским.

Какие выводы из этого напрашиваются? Главное: «Все эти школьные обычаи чисто латино-иезуитского происхождения, конечно, доставляли не мало развлечения ученикамъ среди однообразной школьной жизни»⁴⁴. Тем не менее свт. Димитрий Ростовский, по мнению многих исследователей, не стремился слепо копировать западные образцы («ревностный выбор» (Киселева)). Например, М.Л. Рубцова считает, что он приблизил свою школу к восточной православной традиции⁴⁵.

Все вышеизложенное убеждает нас, что школа Димитрия Ростовского была совершенно исключительным явлением в истории России и не только на фоне приходской школы. Она была даже не столько перескакиванием через несколько ступеней сразу в деле школьного образования, сколько сменой типа образования со средневекового византийского на европейское схоластическое. Но можно ли лишь на основании появления отдельных явлений и таких редких феноменов, как школа Димитрия Ростовского, говорить о некоем кризисе приходской системы образования в России? Тем более, что подготовку священников в рамках традиционной приходской школы никто не прекратил. И, во-вторых, зададимся вопросом: отрицала ли школа Димитрия Ростовского, при всей своей очевидной инновационности, традиционный способ обучения грамотности?

В этой связи мы решительно не понимаем, как могла «испытывать упадок» или «изжить себя» одна из стадий образования, которая и сейчас имеет место: все мы учились читать по складам. Следовательно, эта система никуда не исчезла, а о ее «кризисе» можно говорить только на фоне новых явлений в образовании, которые были лишь маленькими островками в океане заучивания. Тем не менее можно сказать, что если это и был кризис, то скорее всего «это был кризис роста, а не кризис деградации»⁴⁶ или, как назвал его Делюмо, «плодотворный кризис»⁴⁷.

⁴² М.С. Киселева, указ. соч., с. 89.

⁴³ См.: М.Л. Рубцова, указ. соч., с. 115.

⁴⁴ И.А. Шляпкин, указ. соч., с. 341.

⁴⁵ См.: М.Л. Рубцова, указ. соч., с. 116.

⁴⁶ М.В. Дмитриев, указ. соч., с. 94.

⁴⁷ Ж. Делюмо, указ. соч., с. 409.

Образование и национальная идентичность

Казалось бы, на такой позитивной ноте можно было и закончить наш «розыск» о «кризисе» приходской школы. Но оказывается у невежества есть и свои «положительные» стороны. Именно отсутствие развитой системы образования, по мнению некоторых исследователей, позволило сохранить этноконфессиональную идентичность рус(ь↔с)кого (украинского) народа. Не последнюю роль в этом сыграло и невежество низового, прежде всего сельского, духовенства.

Конечно ситуация в России отличалась от украинской, но проблема стояла не менее остро. Что же такого фатального для традиционной русской культуры несла школа свт. Димитрия Ростовского? Это в первую очередь отказ от грекоцентричности русской культуры. Язык был основой и маркером развития национально-культурной, а применительно к XVI–XVII вв. скорее культурно-конфессиональной идентичности. Это означает, что сохранение православной идентичности предполагало обязательную опору на греческий язык⁴⁸.

Основой же обучения в школе Димитрия Ростовского в соответствии с киево-могилянской традицией, как мы убедились, была как раз латынь, что, как следствие, означало ослабление изучения греческого языка. Почему же обучение должно было идти на латинском и польском, но не на церковно-славянском (ЦСЯ), украинском, русском? Ни на Украине, ни в России не было языка подходящего для процесса образования и науки, выходящего за рамки языка богослужебного обихода и простой передачи культурной информации. Такой язык нужно было создать. Эти усилия мы предлагаем называть «русский проект». Основной его идеей было превращение церковно-славянского языка в язык классический, соравный латинскому и греческому, в том числе и предназначенный для передачи научной информации. По сути он был продолжением деятельности Кирилла и Мефодия⁴⁹. Этот проект была призвана осуществить Острожская академия, созданная князем К. К. Острожским. Речь в данном случае идет о совершенно инновационном феномене в истории русского образования, а именно переходе от обучения по складам к обучению на основе грамматики, что типологически приближало его к образованию евро-

⁴⁸ Н.Н. Запольская, «Общий» славянский литературный язык: типология лингвистической рефлексии, М. 2003, с. 19.

⁴⁹ В.М. Живов, Особенности рецепции..., *op.cit.*, с. 594.

пейского и византийского типа. Без создания грамматик языка обучения (литургии) это было принципиально невозможно⁵⁰. Именно последний момент и был наиболее уязвимым местом этого проекта, приведшим в конечном счете к необходимости отказа от ЦСЯ как возможного языка передачи научной информации.

Таким образом, попытки создания грамматик и риторик, на церковно-славянском языке были интересны, но учить иностранный язык – польский и общеевропейский – латынь – в практическом плане оказалось проще! При этом не нужно думать, что в ситуации доминирования латинского языка оказались только Россия или Украина. «Новолатинское возрождение» это сугубая реальность для всех тех стран Центрально-Восточной Европы, где формирование простых литературных национальных языков запаздывало по сравнению с Европой Западной⁵¹.

Новое русское образование

Мы уже отметили, что все новые явления в русском образовании XVII в. носили в той или иной степени заимствованный характер, поэтому искать их истоки придется вне пределов России. Для этого нужно хотя бы вкратце проследить генезис новых явлений в русской системе образования. По понятным причинам мы остановимся лишь на самых ярких его образцах.

Острожская академия и Львовская братская школа. Первым опытом в этом деле можно считать уже упомянутую нами *Острожскую академию*. Если рассматривать ее с точки зрения организационно-дидактических особенностей, то нужно отметить, что это была так называемая «*collegium trilingue*»⁵². К модели *collegium trilingue* постепенно склонялась и Львовская братская школа. Таким образом, делает вывод Ю.Э. Шустова, «...система обучения в братской школе была основана на модели западноевропейской школы, но с учетом национально-религиозных особенностей»⁵³.

⁵⁰ Н.Н. Запольская, указ. соч., с. 46.

⁵¹ См.: А.В. Липатов, Литературный облик польского барокко и проблемы изучения древнерусской литературы, [в:] Славянское барокко. Историко-культурные проблемы эпохи / Ред. кол.: А.И. Рогов, А.В. Липатов, Л.А. Софронова, М. 1979, особенно с. 46–47 и др.; В.В. Мочалова, Мир наизнанку. Народно-городская литература Польши XVI–XVII вв. / Отв. ред. Б.Ф. Стахеев, М. 1985, с. 51.

⁵² М.С. Киселева, указ. соч., с. 80.

⁵³ В отличие от Шустовой мы не стали бы настаивать именно на общезападноевропейском

Рассмотрим, что означали эти «национально-религиозные особенности». Изучение латинского языка носило формальный характер. Преподавание *septem artes liberales* шло отнюдь не по новейшим западно-европейским учебным пособиям, а по византийским средневековым сочинениям. Поэтому мы не можем согласиться с точкой зрения Шустовой, что эти школы давали тот же уровень образования, что и католические (униатские) коллегии⁵⁴.

Следствием стал проигрыш православного образования в конкурентном соревновании, особенно на Западной Украине. На Востоке Украины ситуация была благоприятнее. Но даже эта «благоприятная» среда не спасла от необходимости трансформации местных учебных заведений по иезуитскому типу. Это очевидно хотя бы на примере того, что переворот к латинскому обучению произошел и в Киеве. «Харлампович выделил два основных периода в развитии школьного обучения: начальный греко-славянский, который постепенно переходит в латино-польский (при этом отмечая, что Львовская братская школа сохранила греко-славянское направление, а латинский язык вошел в школьную программу только как предмет)»⁵⁵.

Киево-Могилянская академия. История основания Киево-Могилянской академии (КМА) полна особого драматизма. Ключевым моментом здесь представляется конфликт между Киево-братской школой и школой Лавры, как ее называет Яковенко. Это очень показательный момент, что Петр Могила не стал использовать уже имеющуюся братскую школу для обучения священников, а основал свою. Отношения двух школ некоторое время были очень напряженными, но в конечном счете Киево-братская школа была поглощена. Это был, на наш взгляд, переломный момент в истории всего украинского православия. Он с одной стороны положил начало углублению христианизации (катехизации) Украины, а с другой символизировал собой окончательный провал «русского проекта» на Украине, даже и в том виде, который придал ему Константин Острожский.

Именно в силу ориентации на иезуитские образцы, новое образовательное учреждение и получило, на наш взгляд, явные преимущества по сравнению с другими своими собратьями, основанными на исконных, сиречь «львовских», началах, которые стали приходить постепенно в упа-

происхождении «трехязычных коллегий». Это скорее часть чисто католической традиции. См.: Ж. Делюмо, указ. соч., с. 105.

⁵⁴ Ю.Э. Шустова, *Документы Львовского Успенского Ставропигийного братства (1586–1788): Источниковедческое исследование*, М. 2009, с. 234.

⁵⁵ Ю.Э. Шустова, указ. соч., с. 51.

док. Формальным показателем этой переориентации стала общая тенденции изменения отношения к латинскому языку во всем украинском образовании.

Теперь обратимся уже к собственно русскому опыту, но который был во многом продолжением усилий в рамках «русского проекта», но уже собственно в России.

Славяно-греко-латинская академия. История организации и существования этого первого русского высшего учебного заведения не менее драматична чем КМА, но с обратным итогом. Первоначальный проект школы был разработан выпускником КМА Симеоном Полоцким и его учеником Сильвестром Медведевым. По формам организации и функционально академия напоминала Парижский университет периода его расцвета, когда он присвоил себе в том числе и роль «... идеологической полиции на службе у политической власти»⁵⁶.

Мы не будем подробно останавливаться на программе СГЛА; в данном случае достаточно отметить место латинского языка. Ведь Славяно-греко-латинская академия задумывалась как классической *collegium trilingue*, по образу и подобию КМА, и изучению латинского языка там предполагалось уделять серьезное внимание. Но представленный в 1682 году Сильвестром Медведевым проект устава школы фактически утвержден не был. Осуществленный же братьями Лихудами проект носил компромиссный характер, напоминающий больше «львовские начала», где изучению латинского языка отводилась второстепенная роль. Далее события приобрели даже трагический оборот. При патриархе Иоакиме была разгромлена «латинская партия» в результате осуждения «хлебопоклонной ереси» на большом Московском соборе 1690 г. Сильвестр Медведев был вскоре казнен. «Патриархом после Иоакима был Адриан, глубоко равнодушный к школе»⁵⁷, и гораздо более консервативно настроенный. При нем очередь дошла и до вполне лояльных представителей венецианской разновидности барочного византизма Софрония и Иоанникия Лихудов. И если уж говорить о кризисе системы образования в конце XVII в., то он касался прежде всего новых организационных форм обучения, а не традиционной приходской школы.

⁵⁶ Ж. Ле Гофф, Университеты и государственная власть в Средние века и эпоху Возрождения, [в:] Ж. Ле Гофф, Другое Средневековье: время, труд и культура Запада / Пер. с франц. С.В. Чистяковой и Н.В. Шевченко под ред. В.А. Бабинцева, Екатеринбург. 2000, с. 133. Наиболее яркий эпизод – это участие в суде над Жанной д'Арк.

⁵⁷ А.В. Карташев, Очерки по истории русской церкви. Т. II. Репринтное воспроизведение YMCA-PRESS. Париж. 1959, М. 1991, с. 254–255.

Образование как «заедание» свободы национального развития

С чем же было связано такое положение дел? Реальный кризис, который переживала Россия в конце XVII – начале XVIII в. это был, на наш взгляд, как раз кризис идентичности. Применительно к нашей теме это сомнения в необходимости образования «западного» типа.

Разобраться в этом вопросе нам опять же поможет сравнение, но на этот раз уже коэволюции двух частей бывшего Древнерусского государства – Московской и Литовской Руси. Попробуем рассмотреть эту проблему на примере тех самых братств, которые служили, по мнению многих исследователей, предтечей реформации и сформулировали те самые «устроженные» требования к религии.

Основой концепции православной конфессионализации на Украине М.В. Дмитриева является утверждение о решающей роли в этом процессе православных братств, возникновение которых, на его взгляд, символизировало развитие «специфически православных начал». Причем этот процесс на Украине был продолжением аналогичного процесса в России, правда прерванного «нестроениями» середины XVI в., а на Украине продолжившийся в прежнем направлении. Общей основой для формирования братств, по мнению многих исследователей, были так называемые *братчины*, *братские пиры*. «Однако, – как признается сам Дмитриев, – в Северо-Восточной Руси они [братчины, братские пиры – В.К.] не получили развития, а в украинско-белорусских землях в силу специфики местных условий получили распространение и стали играть очень весомую роль в общественно-церковной жизни»⁵⁸. То есть, согласно его точке зрения, предпосылки для возникновения братств почему-то имели место и на Руси, и на Украине, но появились они только в последней: «...в России такие организации, как братства, не были известны...»⁵⁹. И такое положение дел вряд ли можно объяснить исключительно «нестроениями» середины XVI в.

Раньше, и в дореволюционной, и в советской историографии обычно прибегали к стандартному объяснению, что это могло быть связано с последствиями монголо-татарского нашествия (МТН).

Но одно дело говорить о катастрофических последствиях, в том числе и для направления социально-экономического развития, а другое о на-

⁵⁸ М.В. Дмитриев, Между Римом и Царьградом: генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг., М. 2003, с. 34–35.

⁵⁹ Ю.Э. Шустова, указ. соч., с. 449.

циональной идентичности. Спросим себя: перестали ли быть русские русскими в результате МТН? Вот что думает по этому поводу уже известный нам эмигрантский историк А.В. Карташев: «Даже под татарщиной здесь [на Северо-Востоке Руси – В.К.] именно русский народ сохранил полную свободу своего национального существования и развития, тогда как у русского юго-запада эту свободу постепенно, но настойчиво, заедала и отнимала латинская Польша»⁶⁰. Но как мы уже убедились, именно в условиях этой «заеженной» татарами «свободы своего национального существования» и не получили в России развития «специфически православные начала», приведшие к созданию православных братств на Украине. Какая же «специфика местных условий», отличала Украину от России?

Мы вынуждены опять прибегнуть к компаративистскому анализу. Тем более, что вопреки мнению Дмитриева о развитии братств как проявлению «специфических православных начал», который писал, что «в рамках католической церкви объединения мирян [имеются ввиду так называемые «православные братства» – В.К.] со столь широкими полномочиями существовать не могли»⁶¹, в самой Западной Европе братства и вне православной среды получили широкое распространение: «Значительная роль, которую тогда играют братства, в этом отношении достаточно показательна. Их развитие усиливается в XIV–XV вв. и умножается в общеевропейском масштабе»⁶². «Специфика местных условий» на Украине выходит заключалась лишь в развитии в тренде Европы, пусть и с некоторым периферийным запозданием.

Ясно, что в данном случае речь идет именно о возможностях национально-культурного развития, в русле понимаемой как вечной и неизменной идентичности («русское всегда») в рамках модели культурно-исторического типа Н.Я. Данилевского⁶³. Но образование на Украине, как и братские организации, тоже начало развиваться именно в условиях этой «заеженной» свободы, как мы показали в предшествующем разделе, а отнюдь не в «благоприятных» условиях России. По логике Карташова-Шустовой получается, что развитие образования западного типа это и есть «заедание» свободы национального развития, а Димитрий Ростовский – это продукт той самой «заеженной» свободы. Но представляло ли

⁶⁰ А.В. Карташев, указ. соч., с. 291.

⁶¹ М.В. Дмитриев, указ. соч., с. 102.

⁶² Ж. Делюмо, указ. соч., с. 156.

⁶³ Н.Я. Данилевский, Россия и Европа / Сост., послесловие и комментарии С.А. Вайгачева, М. 1991, 574 с.

собой это развитие образования угрозу именно изменению национальной идентичности, что применительно к тому времени в первую очередь означало отказ от православия.

Была ли деятельность Димитрия Ростовского уклонением в католицизм?

В завершении темы нужно остановиться на еще одном очень важном вопросе, пусть и лежащем по сути за пределами интересов собственно исторической науки. Это подозрения «латинян» в уклонении в униатство или даже непосредственно католицизм.

Но сначала зададимся вопросом: вело ли использование «латинских зваб» православными братствами на Украине и, в первую очередь, Львовским Успенским братством, к униатству, ведь братство же перешло в униатство в начале XVIII в.? Но именно Львовское братство, демонстрировавшее наибольшие успехи в деле образования, и продержалось дольше всех⁶⁴. При чем еще в 30-е гг. XVII в. оно стало использовать «латинскую» модель образования.

Остановимся вкратце на претензиях предъявляемых украинскому православию и образованию, в частности. Здесь можно выделить три основных момента. Начинаются они с того самого обвинения в приоритете латинского языка и как следствие схоластики. Насколько была обоснована подобная критика? Абсолютно обоснована. Но парадокс данной ситуации заключается в том, что критика эта ведется с позиции будущего, а Россия в то время находилась в прошлом. Могли ли бросить такой упрек схоластике «ниже стоящие народы», как образно выразился Харлампович? Тем более, что и современные представления о роли схоластики несколько изменились: «Наконец, все богословие иезуитов и их казуистика, над которой чересчур много смеялись, были обращены к пониманию мира, который ежедневно предоставлял место для мирской деятельности»⁶⁵. В основе этой переориентации лежал «принцип индивидуации» Франсиско Суареса, разрабатывавшийся им в рамках богословского течения, которое получило название «вторая схоластика» (Шмонин), ставшая основой посттридентской католической и, в первую очередь, иезуитской идеологии. «Принцип индивидуации Суареса ока-

⁶⁴ Н.В. Шамардина, Федор Сенькович – художник переходной эпохи. Монография, Калининград. 2008, с. 7.

⁶⁵ Ж. Делюмо, указ. соч., с. 158.

зывается своеобразной точкой превращения логик: средневековой идеи знания как приобщения к определенным уровням и проявлениям бытия (в иерархии сущих) в новоевропейскую идею бесконечного открытия мира в многообразии элементов универсума и связей между ними»⁶⁶. Что на практике означало такое «превращение логик»? В первую очередь «разомкнутость» мира для познания. Это то самое обращение к миру, «от преимущественно потусторонних к преимущественно посюсторонним религиозным интересам»⁶⁷, которое Бэлла считал признаком складывания религии раннего нового времени.

Теперь перейдем к тем обвинениям в принятии ряда католических богословских догматов, которые разделял и Димитрий Ростовский. Действительно, Свт., как выразилась Янковска, разделял «эти необычные для русского ортодоксального православия догматы ...»⁶⁸, занимая «прокатолическую» позицию по ряду вопросов, в частности, поддерживал учение о Непорочном Зачатии Пресвятой Девы Марии, и о форме и времени Таинства Причащения. Из-за этого проблемы с цензурой, по свидетельству Харламповича, начались у Димитрия Ростовского сразу после 1686 г., то есть после присоединения Киевской митрополии к Московскому патриархату⁶⁹. Несмотря на них, он продолжал придерживаться своих взглядов и дальше. Даже после разгрома в 1690 г. «латинской партии» свт. демонстрировал приверженность именно католической традиции, не взирая ни на какие запреты⁷⁰, так как будто решений собора и не существовало в природе, игнорируя многочисленные проблемы с цензурой. После его смерти и в ходе канонизации его сочинения, «... к которым, даже не исключая «главной книги» всей жизни писателя, прикоснулась безжалостная рука синодальной цензуры»⁷¹, были в результате жесткой редакторской правки очищены именно от этих фрагментов, вызывавших разногласия.

⁶⁶ Д.В. Шмонин, Вторая схоластика (XVI–начало XVII в.): культурный контекст, метафизические основания, место в истории мысли / Автореф. на соискание степени доктора филос. наук, <http://www.dissercat.com/content/vtoraya-skholastika-xvi-nachalo-xvii-v-kulturnyi-kontekst-metafizicheskie-osnovaniya-mesto-v> [доступ: 14.10.2018].

⁶⁷ Р.Н. Бэлла, Социология религии, [в:] Американская социология. Перспективы, проблемы, методы. [Сб. статей] Сокр. пер. с англ. В.В. Воронина и Е.В. Зиньковского. Ред. и вступит. статья д-ра филос. наук Г.В. Осипова, М. 1972, с. 274.

⁶⁸ Л.А. Янковска, указ. соч., с. 21.

⁶⁹ К.В. Харлампович, указ. соч., особенно Глава III.

⁷⁰ См.: Л.А. Янковска, указ. соч., с. 24.

⁷¹ Л.А. Янковска, указ. соч., с. 11–12.

Но по свидетельству Сазоновой, «до приезда Лихудов русская церковь держалась и отстаивала латинское мнение о времени пресуществления Святых Даров в таинстве евхаристии»⁷². По нашему мнению, борьба вокруг этой проблемы носила преимущественно политический, а не богословский характер.

Оценивая творчество Свт., нужно в первую очередь смотреть на суть его взглядов, а не на второстепенные моменты. Как пишет Marian B. Kruszyłowicz, имея ввиду в том числе и Димитрия Ростовского: «... именно они сохранили и укрепили здоровые и в тоже время своеобразные моральные традиции православия в период влияния католической схоластики, особенно во время инфильтрации протестантского учения»⁷³.

Третий момент. Он касается прежде всего административно-организационных вопросов. Митрополит Петр Могила воспринимался как ставленник польского короля, призванный с целью осуществления «нового унийного проекта», взамен Брестского. «Кроме того, при Петре Могиле Киевская митрополия движется в (давно отмечаемом исследователями) прокатолическом русле. Целью такого движения был новый унийный проект, реализации которого помешали смерть митрополита и взрыв казацкого движения»⁷⁴. Как пишет Яковенко: «Его реформы явным образом перекликаются с теми, которые в конце XVI в. привели к оздоровлению католического церковного мира»⁷⁵. В чем они заключались? В первую очередь это принятие нового «Катехизиса» (1645), что произошло практически одновременно с Западной Европой, где «катехизисы стали разрабатывать только в XVII в. и сразу почти во всех диоцезах»⁷⁶. Также очень важной была разработка нового «Требника» (1646). При Петре Могиле также усилился процесс, который Яковенко называет «национализация» православия, по типу польской чешской церкви⁷⁷. Его основные составляющие: прославление местных святых («Патерикон» Сильвестра Косова),

⁷² Л.И. Сазонова, Литературная культура России. Раннее Новое время, <http://scibook.net/literaturnyi-teoriya-istoriya/literaturnaya-kultura-rossii-rannee-novoe.html> [доступ: 14.10.2018].

⁷³ Цит. по: Л.А. Янковска, указ. соч., с. 4.

⁷⁴ С.Л. Алексеев, Православная конфессионализация в Великом княжестве Литовском во второй половине XVI в.: К постановке проблемы, [в:] Балтийский вопрос в конце XV–XVI в., отв. ред. А.И. Филюшкин, М. 2010, с. 451.

⁷⁵ Н. Яковенко, Очерк истории Украины в Средние века и раннее Новое время, авторизованный перевод с украинского В. Рыжковского, научн. ред. перевода А. Толочко, М. 2012, с. 376.

⁷⁶ Р. Мандру, Франция раннего нового времени, 1500–1640: Эссе по исторической психологии, пер. с фр. А. Лазарева, М. 2010, с. 244.

⁷⁷ Н. Яковенко, указ. соч., с. 377.

поклонение местам совершения чудес и т.д. Все это можно условно называть политикой «коренизации» православия, по аналогии с известными процессами в начале XX в. Было ли в этом что-то прокатолическое? Тем более, что вышеназванные книги использовались в российской богослужебной практике вплоть до 1690 года, то есть до осуждения так называемой хлебопоклоннической ереси, а частично и после.

На наш взгляд, реформаторская деятельность Петра Могилы повышала уровень культуры украинского населения, а, следовательно, способствовала возможности нового уровня восприятия христианского учения. Как правильно отмечает Ежи Клочовский: «Могила начал проводить кардинальную реформу церкви в духе (католических) епископов-реформаторов Западной Европы, заботясь при этом о сохранении самобытности церкви и верности доктрине»⁷⁸. Шпет называл это «научным охранением» православия⁷⁹.

Подытоживая, можно поддержать мнение известного русского философа, Г. Флоровского, который писал в своем знаменитом труде «Пути русского богословия», что православные иногда: «странным образом, латинизировались часто именно ради внешней национально-политической борьбы с Римом»⁸⁰.

Выводы

Таким образом, причины неразвития образования в России лежат глубже, на наш взгляд, чем это предполагалось ранее, а именно в его византийских истоках, точнее в политике «аскетической партии». В конечном счете, именно этот тренд, продолженный в никоновских реформах православия, и привел к тому, что попытки развития образования вызвали неприятие его вестернизированной формы и вылились в кризис национальной идентичности. Но не православной идентичности как таковой, а лишь конкретной исторической формы православной идентичности, так как приверженцы «нового русского образования» тоже были людьми православной веры. То есть по существу это вопрос методологический: остается ли идентичность вечной и неизменной на протяжении всей истории народа, как думал Данилевский, автор теории культурно-исторических типов, или она все же меняется.

⁷⁸ Е. Клочовский, указ. соч., с. 255.

⁷⁹ См.: Г.Г. Шпет, указ. соч., с. 229.

⁸⁰ Г. Флоровский, Пути русского богословия, Вильнюс 1991, с. 49.

Делая выводы, нужно сказать, что кризис касался, таким образом, не столько традиционной системы церковно-приходского образования, продолжавшей оставаться базовой для подготовки основной массы священников, сколько был кризисом национальной идентичности перед лицом внешней идеологической агрессии (Бэлла).

Библиография

- Алексеев С.Л., Православная конфессионализация в Великом княжестве Литовском во второй половине XVI в.: К постановке проблемы, [в:] Балтийский вопрос в конце XV–XVI в., отв. ред. А.И. Филюшкин, М. 2010.
- Безлепкин Н.И., Философия языка в России: К истории русской лингвистики, СПб. 2002.
- Бэлла Р.Н., Социология религии, [в:] Американская социология. Перспективы, проблемы, методы. [Сб. статей] Сокр. пер. с англ. В.В. Воронина и Е.В. Зиньковского. Ред. и вступит. статья д-ра филос. наук Г.В. Осипова, М. 1972.
- Вомперский В.П., Риторика в России XVII – XVIII вв., М. 1988.
- Данилевский Н.Я., Россия и Европа / Сост., послесловие и комментарии С.А. Вайгачева, М. 1991.
- Делюмо Ж., Цивилизация Возрождения / Жан Делюмо; пер. с фр. И. Эльфонд, Екатеринбург, М. 2008.
- Дмитриев М.В., Между Римом и Царьградом: генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг., М. 2003.
- Живов В.М., Особенности рецепции византийской культуры в Древней Руси, [в:] Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь), М. 2000.
- Живов В.М., История языка русской письменности: В 2 т. Т. 1, М. 2017.
- Запольская Н.Н., «Общий» славянский литературный язык: типология лингвистической рефлексии, М. 2003.
- Карташев А.В., Очерки по истории русской церкви. Т. II. Репринтное воспроизведение YMCA-PRESS. Париж. 1959, М. 1991.
- Киселева М.С., Интеллектуальный выбор России второй половины XVII–начала XVIII века: от древнерусской книжности к европейской учености, М. 2011.
- Клочовский Е., Страны Центрально-Восточной Европы в XIV–XVII вв., [в:] История Центрально-Восточной Европы, пер. с фр.: М.Ю. Некрасов (гл. III, IV), А.Ю. Карачинский (гл. V), И.А. Эгипти (вступление, гл. I–II, VI–XIX), СПб. 2009.
- Кондаков И.В., «Русский человек» в переходную эпоху: самосознание смуты, [в:] Человек между Царством и Империей. Материалы международной

- конференции «Человек между Царством и Империей: культурно исторические реалии, идейные столкновения, рождение перспектив». Москва 14–15 ноября 2002 г., М. 2003.
- Крылов А.О., «Учитель искусен», а не «идол злат, но бездушен»: каким свт. Димитрий Ростовский желал видеть приходское духовенство, [в:] История и культура Ростовской земли. 2013. [в:] Материалы научной конференции «История и культура Ростовской земли. 2013», проведенной в Государственном музее-заповеднике «Ростовский кремль» 8–10 ноября 2013 г.; под ред. С.В. Сазонова, Ростов. 2014.
- Ле Гофф Ж., Цивилизация средневекового Запада: пер с фр., общ. ред. Ю.Л. Бессмертного; послесл. А.Я. Гуревича, М. 1992.
- Ле Гофф Ж., Университеты и государственная власть в Средние века и эпоху Возрождения, [в:] Ж. Ле Гофф, Другое Средневековье: время, труд и культура Запада / Пер. с франц. С.В. Чистяковой и Н.В. Шевченко под ред. В.А. Бабинцева, Екатеринбург. 2000.
- Липатов А.В., Литературный облик польского барокко и проблемы изучения древнерусской литературы, [в:] Славянское барокко. Историко-культурные проблемы эпохи / Ред. кол.: А.И. Рогов, А.В. Липатов, Л.А. Софронова, М. 1979.
- Лотман Ю.М., Внутри мыслящих миров: Человек–текст–семиосфера–история. [Предисл. В.В. Иванова], М. 1999.
- Мандру Р., Франция раннего нового времени, 1500–1640: Эссе по исторической психологии, пер. с фр. А. Лазарева, М. 2010.
- Мочалова В.В., *Мир наизнанку. Народно-городская литература Польши XVI-XVII вв.* / Отв. ред. Б.Ф. Стахеев, М. 1985.
- Нечаев В., Святой Дмитрий, митрополит Ростовский, М. 1849.
- Панченко А.М., Русская культура в канун петровских реформ / Отв. ред. Д.С. Лихачев, Л. 1984.
- Рубцова М.Л., Жизнь и прославление свт. *Димитрия*, [в:] Святитель Димитрий, митрополит Ростовский: исследования и материалы / под общ. ред. игумена Серафима (Симонова), Ростов. 2008.
- Сазонова Л.И., Литературная культура России. Раннее Новое время, <http://scibook.net/literaturyi-teoriya-istoriya/literaturnaya-kultura-rossii-ranee-novoe.html>.
- Сукина Л.Б., Книжная культура русского средневекового города как исследовательская проблема, [в:] Книжная культура Ярославского края – 2016: сборник статей и материалов / Ярославская областная универсальная научная библиотека имени Н.А. Некрасова; под ред. Н.В. Абросимовой, Ярославль. 2017.
- Трубецкой Н.С., Вавилонская башня и смешение языков, [в:] Н.С. Трубецкой, История. Культура. Язык. / Сост. В.М. Живова; Вступ. ст. Н.И. Толстого и Л.Н. Гумилева, М. 1995.

- Франклин С., Шепард Дж., Начало Руси: 750–1200 / Пер. с англ. Д.М. Була-нина, Н.М. Лужицкой, СПб. 2000.
- Флоровский Г., Пути русского богословия, Вильнюс, 1991.
- Харлампович К.В., Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Том. I, Казань. 1914.
- Хейзинга Й., Осень Средневековья [Текст]: *Herrstij der middeleeuven*: исслед. форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах / Йохан Хейзинга; сост. и пер. [с нидерл.] Д.В. Сильвестрова, [4-е изд.], М. 2004.
- Шамардина Н.В., Федор Сенькович – художник переходной эпохи. Монография, Калининград. 2008.
- Шляпкин И.А., Св. Димитрий Ростовский и его время (1651–1709г.), СПб. 1891.
- Шмонин Д.В., Вторая схоластика (XVI – начало XVII в.): культурный контекст, метафизические основания, место в истории мысли / Автореф. на соискание степени доктора филос. наук, <http://www.disscat.com/content/vtoraya-skholastika-xvi-nachalo-xvii-v-kulturnyi-kontekst-metafizicheskie-osnovaniya-mesto-v>.
- Шпет Г.Г., Очерк развития русской философии, [в:] А.И. Введенский, А.Ф. Лосев, Э.Л. Радлов, Г.Г. Шпет, Очерки истории русской философии / Сост., вступ. ст., примеч. Б.В. Емельянова, К.Н. Любутина, Свердловск. 1991.
- Шустова Ю.Э., Документы Львовского Успенского Ставропигийного братства (1586–1788): Источниковедческое исследование, М. 2009.
- Яковенко Н., Очерк истории Украины в Средние века и раннее Новое время, авторизованный перевод с украинского В. Рыжковского, научн. ред. перевода А. Толочко, М. 2012.
- Янковская Л.А., Литературно-богословское наследие святителя Димитрия Ростовского: восприятие иезуитской науки XVI–XVII вв. / Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук, М. 1994.
- Fletcher G., Horsey J., *Russia at the close of the sixteenth century* / Edited by Edward Augustus Bond, New York: Hakluyt, 1856.

St. Dimitry of Rostov and the «crisis» of the parish school in the end XVII century

Abstract

This article is about problems of national Russian and partly Ukrainian education system in end XVI – begin XVIII centuries and about how people try to solve this problems. Partly touches such role persons like Dimitry of Rostov

and Petr Mogila. Including some interesting details about some education-religious and cultural aspects of this time. In addition, it is about some self-identification problems and some orthodox-catholic traditions vacillation, and how this problems are influenced to this nations history at all.

Keywords: Dimitry of Rostov, Petr Mogila, Education system, National Education, Orthodox Brotherhoods, Self-identification, National identity, Scholastic, Latin party, parish school

Св. Димитрий Ростовский и «кризис» приходской школы в конце XVII века

Резюме

Статья посвящена проблемам в русской и отчасти в украинской образовательных системах в конце XVI – начале XVIII вв. и тому, какие решения использовались для выхода из этого положения, включая интересные подробности о культуральной и образовательно-религиозной ситуации того времени. Частично затрагивается роль в этом процессе таких личностей как Димитрий Ростовский и Петр Могила. Так же в статье идет речь о проблемах самоидентификации и некоторых «метаниях» между православной и католической традициями и о том, как это повлияло на дальнейшую историю этих народов.

Ключевые слова: Димитрий Ростовский, Петр Могила, образовательная система, национальное образование, православные братства, самоидентификация, национальная идентичность, схоластика, «латинская партия», приходская школа