

Міністерство освіти і науки України
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника
Факультет історії, політології та міжнародних відносин
Кафедра історії Центральної та Східної Європи і спеціальних галузей
історичної науки

ДИПЛОМНА РОБОТА

на тему:

**Діяльність «Товариства Ісуса» у Центральній і Східній Європі
(XVI-XVIII ст.)**

Студентки 4 курсу, група ІА(з)-41
Спеціальності 032 «Історія та археологія»

Радик Соломія Петрівна

Керівник:

Дебенко Василь Зіновійович

кандидат історичних наук, доцент

Національна шкала: _____

Університетська шкала: _____

Оцінка ECTS: _____

Члени комісії: _____

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ I. ПРИЧИНИ ТА ПЕРЕДУМОВИ СТВОРЕННЯ «ТОВАРИСТВА ІСУСА»	5
1.1 Реформація та Контрреформація. Передумови створення «Ордену Єзуїтів»	5
1.2 Історія створення ордену	17
1.3 Цілі та служіння «Товариства Ісуса»	20
РОЗДІЛ II. НАУКОВО-ПРОСВІТНИЦЬКА ДІЯЛЬНІСТЬ «ТОВАРИСТВА ІСУСА»	28
2.1 Вплив навчальної діяльності на розвиток «Ордену єзуїтів»	28
2.2 «Imago primī saeculī»	34
2.3 Єзуїти в університетах Центральної Європи	40
РОЗДІЛ III. МІСІОНЕРСЬКА ДІЯЛЬНІСТЬ «ТОВАРИСТВА ІСУСА»	48
3.1 Діяльність єзуїтів в Священній Римській імперії	48
3.2 Діяльність єзуїтів у Речі Посполитій	60
3.3 Діяльність єзуїтів в Чехії	66
ВИСНОВОК	71
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ.....	73

ВСТУП

Актуальність. Вивчення діяльності «Товариства Ісуса» у Центральній і Східній Європі зумовлена багатьма факторами, що стосуються як історичного значення цієї організації, так і її впливу на сучасні суспільства. У XVI–XVIII століттях єзуїти зіграли ключову роль у контрреформації, формуванні системи освіти, розвитку культури, науки та поширенні християнської моралі на значних територіях Європи.

Центральна та Східна Європа, як регіони з політичною та релігійною багатоманітністю, стали ареною активної діяльності ордену. Тут єзуїти не лише підтримували католицьку віру, але й здійснювали широкомасштабні освітні проекти, створювали навчальні заклади, запроваджували нові підходи до викладання та сприяли культурному обміну між західною та східною частинами континенту. Дослідження їхньої діяльності дозволяє не лише зрозуміти історичні процеси в регіоні, але й оцінити вплив цих процесів на формування національної ідентичності та культурних традицій.

У сучасному світі, коли освіта, релігія та культура стають важливими інструментами у вирішенні глобальних викликів, досвід діяльності єзуїтів може стати джерелом натхнення для інтеграції традицій та інновацій. Саме тому дослідження їхньої діяльності в зазначений період залишається актуальним.

Метою цього дослідження є аналіз діяльності «Товариства Ісуса» у Центральній і Східній Європі у XVI–XVIII століттях, з акцентом на освітню, культурну, релігійну та політичну роль ордену. **Основні завдання поставлені для реалізації мети:**

1. Дослідити передумови умови виникнення та поширення «Товариства Ісуса» в Центральній і Східній Європі.
2. Проаналізувати освітню діяльність єзуїтів, їхній внесок у розвиток науки та педагогіки.
3. Вивчити вплив єзуїтських місій на релігійне життя.

Територіальні межі дослідження охоплюють регіон Центральної та Східної Європи, зокрема такі країни та території: Речі посполитої, Німецької та Австрійської імперій, Угорщини, Чехії та Трансільванії.

Хронологічні рамки дослідження охоплюють період із середини XVI до кінця XVIII століття.

Аналіз історіографії. Значну увагу приділено працям зарубіжним авторів, таких як Грендлер Поль, Петро Далі, Джон О'Меллі, та ін.. Також важливими є роботи польських (Ковач Е., Станіслав О., Жуковська Я., Ян Пошаковський), українських (Лозовський, Яковенко) дослідників.

Методологічна основа дослідження ґрунтується на комплексному міждисциплінарному підході, який дозволяє поєднати історичний, культурологічний, релігієзнавчий та соціологічний аналіз. У дослідженні використано такі методи: історичний метод, порівняльно-історичний метод, культурологічний підхід, соціологічний аналіз, герменевтика.

Також особливе значення приділено аналізу праць класичних істориків, сучасних досліджень та залученню архівних матеріалів, які ще не були детально вивчені.

Об'єкт — «Орден Єзуїтів».

Предметом дослідження є конкретні аспекти діяльності «Товариства Ісуса» (ордену єзуїтів) у Центральній і Східній Європі у XVI–XVIII століттях. Особливу увагу зосереджено на:

1. Освітній діяльності ордену, включаючи створення колегіумів, університетів та нових педагогічних методик;
2. релігійній місії єзуїтів у боротьбі з поширенням протестантизму та зміцненні позицій католицизму.

РОЗДІЛ І. ПРИЧИНИ ТА ПЕРЕДУМОВИ СТВОРЕННЯ «ТОВАРИСТВА ІСУСА»

1.1 Реформація та Контрреформація. Передумови створення «Ордену Єзуїтів»

Термін «Відродження» було введено в науковий обіг у XVI столітті італійським художником і істориком мистецтва Джорджо Вазарі. У своєму знаменитому творі «Життя найвидатніших живописців, скульпторів і архітекторів» він заклав основи розуміння цієї епохи, надавши їй значення, що виходить за межі простого відновлення культурних цінностей. Цей термін має двояке значення і було поширене як серед попередників, так і сучасників Джорджо Вазарі. По-перше, «Відродження» розглядається як повернення до ідеалів і цінностей античності. Це проявляється у прагненні митців і філософів цього періоду відновити гуманістичні традиції, що сформувалися в Давній Греції та Римі, і в переосмисленні класичних текстів. По-друге, термін «Відродження» асоціюється з Христовим Воскресінням, яке символізує відродження до нового життя після страждань і смерті. Це духовний аспект епохи, який підкреслює надію на відновлення та просвітлення людства, що знаходиться у пошуках нових цінностей і віри.

Отож європейську середньовічну історію поділяють на три періоди: «Реформація» 1555 року, «Контрреформація» 1555-1648 років і «солютизм» 1648-1789 років. Цей поділ став майже ідеальним через просту і переконливу діалектичну закономірність: прогресивний рух – це «Реформація», як відповідь – «Контрреформація». Такий погляд на історію є напрочуд переконливим, але абсолютно невірним. В нещодавніх дослідженнях вказують, що відношення між «Реформацією» і «Контрреформацією» було не просто відношенням дії і реакції, а набагато більшою мірою відношенням трохи зміщених паралельних процесів.

«Контрреформація» і «Реформація» вже не є життєздатними ані як діалектичні протиріччя, ані як послідовні періоди історії, оскільки вони не є взаємовиключними в жодному сенсі. Зокрема, так званий «період Контрреформації» припадає на період, що характеризується «другою

Реформацією», поширенням кальвінізму та активізацією католицької діяльності. А оскільки кальвінізм виявився набагато сильнішим за лютеранство, протестантська «реформація» досягла своєї кульмінації саме в той момент, коли традиційна історіографія ставила на перше місце «Контрреформацію» Крім того, остаточне формування лютеранства також відбувалося в ті роки; в цей час була прийнята *Konkordienformel* (формула згоди), що датується 1580 роком.

Якщо «Реформація» і «Контрреформація» не є взаємовиключними у своєму часовому аспекті, то це ще більше стосується їхнього матеріального аспекту. Відкриття того, що вони тісно пов'язані своїм походженням і передісторією, набагато давніше, ніж модний сьогодні екуменізм. Колись католики раділи, коли протестантський історик Вільгельм Мауренбрехер у 1880 році опублікував своє відкриття про іспанську католицьку реформу до «Реформації» [51]. Тим часом навіть протестантські історики [70] прийняли формулу Герберта Джедіна «Католицька реформація і контрреформація» 1946 року [43], наголошуючи на тому, що відродження старої Церкви було чимось більшим, ніж просто реакцією на протестантизм. І якщо колись це твердження мало певний апологетичний відтінок, мовляв, істинна Католицька Церква не потребує єретиків, щоб ініціювати власну реформу, то згодом таке ставлення було нівельоване зведенням як протестантського, так і католицького реформаторських рухів до їхнього спільного середньовічного тла та витоків. Так, кальвініст П'єр Шону вважав «Реформацію» і «Контрреформацію» лише другою і третьою в цілій низці рухів за церковну реформу [16]. Таким чином, євангельський рух, започаткований Мартіном Лютером у 1517 році, можна вважати остаточним результатом більш ніж 200-річних спроб регенерації богослов'я і побожності.

Звичайно, динаміка цих рухів була пов'язана з умовами життя суспільства. Список досить довгий: демографічний тиск у «повному світі» без сучасних технологічних виходів, а пізніше, у XIV столітті, економічна криза і чума; далі – зростаюче значення міст і того, що вони уособлювали, тобто грошову економіку і освічених мирян, іншими словами, зростаючий поділ праці, що призводить до

ускладнення людського існування через зростання кількості людей, які живуть у тісному сусідстві; потім – серйозні кризи політичної та церковної систем, зокрема, Велика схизма та провал кількох соборів, які не змогли реформувати Церкву; нарешті, нові тенденції в інтелектуальному житті, що переплітаються з вищезгаданими соціальними змінами. Все це знову і знову між XIII і XVI століттями призводило до спроб реформувати Церкву і світ.

Таким чином, «Реформація» і «Контрреформація», які колись вважалися непримиренними протилежностями, сьогодні розглядаються як тісно пов'язані між собою спільним походженням. Але це не означає, що їх слід ототожнювати, адже все ж таки ранній «євангельський рух», започаткований Лютером, залишається чимось особливим, оскільки він виявився новаторською силою модернізаційної тенденції.

31 жовтня 1517 року католицький священник Мартін Лютер опублікував «95 тез» щодо реформування церковної доктрини. В них він розкритикував повноваження та зловживання папи римського, торгівлю індульгенціями та догмат про чистилище. Мартін Лютер, як і його послідовники-реформатори, посилався на євангельські істини та спирався на досвід першоапостольської церкви. Вільнодумство М. Лютера швидко стало предметом критики у Римі і папа Лев X видав спеціальну буллу «*Exsurge Domine*», в якій йшлося про відлучення священника від церкви. Відповіддю Лютера було публічне спалення папської булли.

Це був лише початок довгого протистояння реформаторів із офіційним Римом. Одним з найвідоміших його епізодів можна назвати Вормський сейм 1521 року, де Мартін Лютер в присутності князів та церковних ієрархів мав захистити основи своєї віри. Саме тоді він виголосив знамениті слова, в яких криється суть нашої цивілізації: *«Переконайте мене в протилежному на основі Святого Письма і здорового глузду, тоді зречусь. На цьому стою і не можу інакше! Нехай Бог допоможе мені»*. Так, саме Боже Слово і раціональність стали запорукою розвитку європейської цивілізації, яка протягом наступних століть.

Він був не перший, чиї погляди відрізнялися від офіційного вчення католицької церкви. Джон Вікліф, Ян Гус внесли свій внесок у свій час, однак повнота часу, коли збіглися всі причини і передумови для великих реформ в церкві, припала аж на XVI століття. В ті часи були сформовані основні постулати Реформації, представлені в п'яти «тільки» (*Quinque sola*): *Sola scriptura* (тільки Писанням), *Sola gratia* (тільки благодаттю), *Sola fide* (тільки вірою), *Solus Christus* (тільки Христос) та *Soli Deo gloria* (тільки Богу слава) [41].

Однак, як тільки в 1520-х роках після Селянської війни до влади прийшли князі, «євангельський рух» Мартіна Лютера став «Реформацією», тобто процесом релігійних змін, організованим консервативною владою в їхніх правових термінах. Тому *Confessio Augustana* 1530 року дуже рішуче тримається подалі від «лівих», від того радикалізму, який приніс євангелічний рух, і дуже свідомо знову наближається до партії Старої Церкви. І той, хто, зневірившись у лютеранському консерватизмі, сподівається знайти принцип прогресу в більш радикальному кальвінізмі, також приречений на розчарування. Оскільки в більшості випадків кальвінізм був запроваджений в імперії владою князів, його структура набула форми, дуже схожої на структуру лютеранства. (Munch P., 1978) З іншого боку, ототожнення кальвінізму з політичними опозиційними рухами було результатом історичної кон'юнктури, а не його базового богословського характеру, як це стверджувалося. Вчення Джона Кальвіна про політику та його політичне листування не залишають у цьому жодних сумнівів.

Вивчення історії політичних ідей, таких як суверенітет народу і право на опір владі, поза всяким сумнівом демонструє, що їхній розвиток набагато більше залежав від тогочасної політичної констеляції, ніж від нібито властивостей будь-якої теології. Політичний опір вперше легітимізували консервативні лютерани, коли їхня твердиня Магдебург опинилася в небезпеці після «Тимчасового порядку» 1548 року. Звідти доктрина перекочувала до Женеви, де була адаптована до потреб західноєвропейського кальвінізму в той самий момент, коли німецькі лютерани взагалі відмовилися від цього поняття.

На відміну від кальвіністів, німецькі лютерани користувалися політичним захистом Аугсбурзького релігійного миру і більше не мали потреби чинити опір імператору. Але своєї першої кульмінації теорія опору досягла у кальвіністських «Монархомаках», які були написані після різанини Варфоломійвської ночі, коли французька монархія загрожувала самому існуванню їхньої спільноти. Однак, як тільки новий король став їхнім захисником і забезпечив їм гарантований мінімум толерантності, кальвіністи були навернені до абсолютизму. Натомість католики стали монархомаками, бо зростаюча влада монархії, здавалося, загрожувала їхній релігії та традиційному авторитету Папи Римського. Захищаючи свою віру і папу, вони розробили теорії опору і суверенітету народу, які, особливо у випадку деяких іспанських єзуїтів, пішли далі, ніж будь-коли писали кальвіністи. Але як тільки було встановлено союз між престолом і вівтарем, католицькі письменники також стали прихильниками абсолютизму. Таким чином, єзуїтські автори шістнадцятого століття можуть бути принижені консервативною історіографією як батьки революції, або піднесені як прабатьки демократії істориками ліберального спрямування, тоді як інші члени того ж ордену можуть слугувати доказом зловісного союзу між реакційними силами гноблення. Позиції сучасної історіографії залежать від відповідної політичної констеляції так само, як це робили теоретики шістнадцятого сторіччя.

Орден єзуїтів, який досі вважається однією з провідних інституцій католицької регенерації, дає нам особливо гарні приклади модерних тенденцій всередині нібито реакційної «Контрреформації». Порівняно з традиційними чернечими та жебрацькими орденами, «Товариство Ісуса» справляє майже революційне враження; небезпідставно консервативні сили Старої Церкви, такі як пізніший папа Павло III, стали його опонентами. І не випадково спроби заснувати відповідний жіночий орден зазнали невдачі. Новаторство єзуїтів, поєднане зі своєрідним «жіночим визволенням» у церковному розумінні, було абсолютно неприйнятним для римських ієрархів. У випадку з єзуїтами сам факт заснування нового ордену можна було вважати скандальним, адже століттями ніхто не виходив за рамки реформування існуючих орденів. Елітарний спосіб

набору членів ордену та ретельно спланована підготовка, яку вони мали пройти, також не мали прецедентів. «Духовні справи», які відігравали центральну роль у цій підготовці, сьогодні можуть виглядати зовсім не сучасними за своїм змістом. Тим не менше, вони все ще мають захоплюючу сучасність у трьох відношеннях. Книга організовує засвоєння фундаментальних цінностей групи з дивовижною психологічною раціональністю. При цьому вона спрямована на виховання конкретного індивіда у всебічний спосіб, що не має прецеденту в західній історії. Нарешті, ця особливо інтенсивна інтерналізація індивідом групових цінностей уможлиблює релігійне життя без традиційних інструментів монастирської комунітарної дисципліни, таких як канцелярія та огорожа, а отже, стає передумовою для необмеженої діяльності єзуїтів у світі. Тому зовсім не дивно, що орден виявився особливо ефективним у сфері освіти; ймовірно, єзуїтський шкільний магістр був найуспішнішим агентом «Контрреформації» [28].

Єзуїти також вели економіку своїх коледжів у вражаюче сучасний спосіб [81], що кидає виклик уявленню про католицьку економічну вищість, «доведену» раз і назавжди відомим есеєм Макса Вебера «Протестантська етика і дух капіталізму» [12]. Безумовно, протестантське відкрите визнання помірної ставки відсотка було чеснішим, ніж приховані католицькі казуїстичні рішення цієї проблеми, але воно виявилось також менш еластичним з економічної точки зору. Насправді, викривлене визнання певних форм кредиту та відсотків католицькими теологами було більш сприятливим для сучасної економічної практики, ніж кальвіністський ригоризм. Таким чином, фінансова система папства тривалий час залишалася кращою за фінансову систему більшості європейських монархій. Насправді, не «дух контрреформації» спричинив економічний занепад католицької Південної Європи, як стверджує Герберт Люті, перевертаючи тезу Вебера. Це був радше несприятливий розвиток самої економіки порівняно з Північною Європою: Південь не зміг встигнути за мінливими моделями попиту і страждав від вищих витрат виробництва [78]. Таке пояснення є методологічною реакцією, але історична наука вкотре віддає

перевагу поясненню економічного розвитку насамперед економічними причинами, а не негайному звертанню до сил інтелектуальної історії.

Те саме можна сказати і про соціальну історію. Колись здавалося очевидним, що сучасна допомога бідним є досягненням «Реформації». Хіба придушення жебрацтва та перебирання допомоги світською владою не відповідало саме протестантській теології, де благочестиві справи милосердя перестали бути шляхом до неба, а праця за власним покликанням стала частиною людської гідності кожної людини? Без сумніву, протестантське богослов'я було ідеально пристосоване для легітимізації нової політики. Але Середньовіччя було далеке від того, щоб вважати бідність лише похвальним станом християнського існування; з XIII століття вона стала прокляттям і загрозою для суспільства [64]. Коли після «чорної смерті» зростаючий розрив у цінах між містом і селом змусив сільську бідноту перебиратися до міст, а подальше зростання населення зробило ситуацію ще більш критичною, влада мусила реагувати, і робила це у напрочуд схожі способи, незалежно від релігійної приналежності.

Таким чином, емпіричне дослідження приводить нас до неминучого висновку, що ярлики «Реформація» і «Контрреформація» просто не відповідають ні хронологічно, ні матеріально, образам «прогресивної дії» і «протидії реакції», які колись здавалися такими самоочевидними. Очевидно, було б доречніше відокремити порівняно короткочасний стихійний «євангелізаційний рух» з 1517 по 1525 рік від цих двох майже паралельно організованих процесів «Реформації» і «Контрреформації», які обидва розпочалися на початку 1520-х років і тривали два століття. Згідно з нашими джерелами, обидва процеси можна визначити як досить консервативні, з провідною роллю влади та переважанням правових механізмів. У цьому відношенні кальвіністи, католики, лютерани і, до певної міри, навіть англікани діяли напрочуд схожими способами. Це й не дивно: перед усіма стояла одна і та ж проблема. Під тиском взаємної конкуренції релігійні групи не мали іншого вибору, окрім як утвердити себе як «церкви», тобто стабільні організації з чітко

визначеним складом членів. Ці нові «церкви» мали бути більш жорсткими, ніж стара дореформаційна церква, де членство було самоочевидним і не потребувало ретельного збереження. Особливі віросповідання слугували для того, щоб відрізнити ці окремі релігійні спільноти одна від одної. І оскільки німецьке слово *Konfessionen* охоплює як віросповідання, так і відповідні спільноти, я вирішив назвати формування нових церков *Konfessionalisierung* (конфесіоналізація). На мою думку, воно почалося з першими лютеранськими візитаціями та деякими пробними заходами з боку Старої Церкви в 1520-х роках і закінчилося наприкінці XVII століття, коли Франція силою відновила релігійну єдність (1685), Англія закріпила протестантський характер своєї монархії (1688-1707), а принц-архієпископ Зальцбурзький вигнав протестантів зі своєї країни (1731). Очевидно, що «Церква» і «Держава» повсюдно співпрацювали, щоб вирізати автономні частини з тіла єдиної християнської спільноти (*Kristenbeit*), встановлюючи певну групову відповідність релігійної доктрини і практики серед їхніх членів. Однак інструменти, які використовувалися, а також інституції та персонал, що ними оперували, заслуговують на більш детальний розгляд, щоб ще раз продемонструвати, наскільки вони відповідали один одному в усіх громадах, незважаючи на богословські відмінності [80].

Як уже згадувалося, основна процедура полягала у встановленні відповідної чистої доктрини та її зручному формулюванні у сповіданні віри, яке можна було б використати для вимірювання ортодоксії кожного. Лютерани зробили перший крок у цьому напрямку своїм «Аугсбурзьким віросповіданням» 1530 року. Але вирішальними роками стали кінець 1550-х і початок 1560-х, коли до різних кальвіністських сповідань додалося католицьке *Professio Fidei Tridentina* (сповідання Тридентського собору). Потім, у 1580 році, більшість німецьких лютеран погодилися на *Formula Concordiae* (формулу згоди).

Додатковим заходом до встановлення чистої доктрини було усунення можливих джерел плутанини, які могли б збити вірних зі шляху істинного. Більше не повинно було бути можливим, щоб священик з наївності або

необхідності служив двом панам, вранці служив Месу, а вдень проповідував протестантам, як це іноді траплялося в Німеччині. А мирянська чаша, яка ще кілька років тому вважалася способом возз'єднання Церков шляхом поступок протестантам, тепер потрапила під підозру в криптопротестантизмі і була скасована, як тільки це стало можливим [20].

Потім нові правила повинні були поширюватися і, якщо необхідно, застосовуватися. Пропаганда могла стати першим інструментом для цього. Винахід друкарства уможливив початковий успіх Лютера; виважене використання друкарського верстата тепер стало необхідним для індоктринації, як для боротьби з ворогом. Теологія за цих умов деградувала від високих спекуляцій до безперервних битв і майже за визначенням стала суперечливою [77]. Бесіди між богословами різних служінь перестали бути серйозними спробами возз'єднання, а перетворилися на ритуалізовані обміни аргументами для демонстрації сили непримиренно антагоністичних позицій. На нижчому рівні доктринерство простих віруючих перетворилося на витончену техніку із застосуванням широкого спектру інструментів. Катехізиси, проповіді (включно з друкованими збірниками) та церковна музика використовувалися повсюдно. Католики мали певну перевагу в тому, що їхня літургія апелювала до почуттів і включала популярні видовища, такі як хресні ходи, паломництва, поклоніння святим та їхнім мощам.

Цензура була негативним доповненням пропаганди, яка не допускала конкурентів. Римський та Іспанський індекси заборонених книг стали відомими, але цензура була звичайною практикою і в кальвіністській та лютеранській церквах, оскільки кожна церква вважала своїм обов'язком захистити своїх членів від небезпечного забруднення [67].

Тому особливо важливо було забезпечити православність осіб на стратегічних посадах, таких як люди, відповідальні за навчання або проповідь, або здатні втрутитися у вирішальні години людського життя. Богословів, священників, міністрів, вчителів, лікарів, акушерок, а іноді навіть світських чиновників загалом перевіряли на католицизм і змушували присягати

відповідному віросповіданню. Після цього вони могли навчати молоде покоління засвоювати нову доктрину і правила поведінки.

Кожна церква намагалася завоювати майбутнє, розширюючи і впорядковуючи свою освітню систему, щоб забезпечити «правильну» орієнтацію своїх дітей. З'являлися нові шкільні постанови, які наголошували на релігійній освіті та вправах, а також на контролі за релігійною та моральною поведінкою [73]. За необхідності створювалися нові релігійні навчальні заклади, щоб запобігти навчанню майбутньої еліти за кордоном, де вона могла б зазнати небезпечних впливів.

Нові групи мали стати якомога одноріднішими. Меншини, які не могли об'єднатися, або емігрували, або були вигнані, як це сталося з зальцбурзькими протестантами ще на початку XVIII ст. Католицькій більшості, що залишилася, було дозволено здебільшого не контактувати з сусідами іншої релігії, щоб запобігти можливому зараженню, або навіть тимчасово втекти від суворой дисципліни своєї власної групи. Католики не мали можливості їсти м'ясо по п'ятницях у протестантських ресторанах, а пуритани – пити в католицьких пивницях [31]. Нарешті, дисципліна активно застосовувалася до членів групи за допомогою інструменту візитації, коли церковне начальство або, частіше за все, змішані комісії з духовних і світських чиновників приїжджали, щоб у найдрібніших деталях дослідити релігійне і моральне життя парафії. У кальвіністських громадах, які не визнавали вищої інституції, функціональним еквівалентом слугувала місцева пресвітерія або консисторія [68], яка була створена саме з цією метою. Соціальний контроль з боку старших членів власної громади, ймовірно, є більш ефективним ніж контроль з боку зовнішньої влади, навіть якщо ця влада мала власну поліцію або, як у випадку з Католицькою Церквою, таку грізну організацію, як іспанська чи римська інквізиція.

Однак групова згуртованість не може бути досягнута лише репресіями, регулярна участь в особливому груповому ритуалі є ще більш важливою. Тому церкви встановили контроль над цією участю, ретельно реєструючи хрещення,

шлюби, причастя та поховання. Більше того, вони підкреслювали, а іноді навіть переоцінювали ті обряди, які були особливо корисними для того, щоб відрізнити їх від конкурентів, навіть якщо їхнє богослов'я не вимагало таких практик. Так, адорація таїнства вівтаря та почитання святих і реліквій стали виключно характерними рисами католицизму, тоді як використання мирянської чаші відтепер автоматично означало протестантську практику в клініках. А якщо протестантська громада вдавалася до іконоборства, усувала рештки елементів католицької меси та відмовлялася від екзорцизму під час хрещення, то всі мали розуміти, що вона переходить від лютеранства до кальвінізму [69].

Навіть вистави, які майже не мали релігійного значення, вважалися конфесійною власністю, а тому ставали неприйнятними для інших, незважаючи на очевидні переваги. Коли Папа Григорій XIII у 1582 році домігся назрілої реформи календаря, більшість протестантів відмовилися прийняти нові правила. Лютеранські стани Імперії прийняли його лише 1699 року; а в такому змішаному місті, як Аугсбург, новий календар призвів до великого конфлікту, що ледь не призвів до громадянської війни [33].

Не дивно, що в такій ситуації навіть мова не уникнула конфесійного регулювання. Звичайно, церкви намагалися забезпечити собі адекватну назву. Стара церква якимось чином зуміла зарезервувати за собою поважне позначення «католицька», тоді як нові церкви стали називатися іменами своїх провідних реформаторів. Лютерани неохоче прийняли цей ярлик; кальвіністи, однак, не люблять його аж до сьогоднішнього дня. Але церкви пішли далі: навіть перші імена, дані при хрещенні, стали «конфесіоналізованими». Щоправда, залишилася загальна маса імен новозавітного походження, але в кальвіністській Женеві деякі імена святих та інші, характерні для староцерковного благочестя, були заборонені і замінені тією інфляцією старозавітних імен, яка незабаром стала характерною рисою кальвінізму. З іншого боку, з 1566 року католики були юридично зобов'язані обирати ім'я святого. Але в цій галузі ще багато досліджень, і ми фактично мало знаємо про те, як «конфесіоналізація» змінила моделі повсякденного життя, такі як мова.

Звичайно, всі ці соціально-релігійні зміни не могли відбутися за короткий час. Але горезвісна інерція всієї усталеної суспільної структури – не єдина причина повільності «конфесіоналізації». Церквам просто не вистачало адекватних інституцій, укомплектованих кваліфікованими для цього кадрами. Стара Церква, з одного боку, і нові церкви, з іншого, мали в цьому відношенні взаємодоповнюючі переваги і недоліки. На початку, коли їй довелося реагувати на «євангельський рух», Стара Церква опинилася у своєрідному глухому куті через абсолютно неадекватний персонал на більшості своїх посад, включно з папством. Хоча не обов'язково нерелігійні, ці представники духовенства були набагато більше стурбовані своїм соціальним статусом і політичним успіхом, ніж ортодоксальною вірою і непорочним життям. Але коли цей глухий кут було подолано, зокрема, коли папство було «завойоване» реформаторським рухом, Стара Церква отримала перевагу у вигляді розвиненої інституційної структури. Незважаючи на свою традиційну громіздкість, цей інституційний апарат все ще був здатний до реорганізації, як тільки Тридентський собор і низка реформаторськи налаштованих пап почали створювати нові інституції або відроджувати давні. Таким чином, розгалужена мережа папських нунціїв була використана не лише для впровадження політики «Контрреформації», але й для ініціювання «католицької реформи» в місцевих церквах. Єпископи тепер повинні були відвідувати папу і кожні три-п'ять років звітувати про стан справ у своїх церквах. Вони були зобов'язані проводити провінційні собори та єпархіальні синоди для оприлюднення нового реформаторського законодавства, а також координувати і спрямовувати реформаторську діяльність у своїх єпархіях. Крім того, релігійні ордени все ще залишалися найсильнішою силою, яку мала в своєму розпорядженні стара церква. Створювалися нові ордени, які перебирали на себе нові завдання, головним чином у сфері пропаганди та освіти. Крім єзуїтів, варто згадати капуцинів, урсулінок та інститут Марії Уорд. Окрім своєї звичайної діяльності, капуцини та єзуїти розробили новий інструмент релігійної пропаганди – стратегічно сплановані місіонерські кампанії в регіонах сумнівної релігійності [66].

Отже, Реформація та Контрреформація, розгорнулися в Центральній і Північній Європі як релігійно-соціальний рух, що прагне реформувати християнську церкву, запровадивши нові духовні й соціальні цінності. Цей період підготував ґрунт для Просвітництва XVII–XVIII століть, що ґрунтувалося на раціоналізмі, критичному мисленні та науковому методі, що формує основу сучасної науки та соціальної філософії.

1.2 Історія створення ордену

«Товариство Ісуса», чоловічий релігійний орден у Католицькій Церкві, офіційно виникло 27 вересня 1540 року буллою Папи Павла III «*Regimini militantis ecclesiae*». Булла затвердила «план життя» (*formula vivendi*), складений десятима молодими священиками, переважно іберійцями, які познайомилися кілька років тому як студенти Паризького університету. Ігнатій Лойола, баскський аристократ і неофіційний лідер групи, надихав інших через книгу «Духовні вправи», яку він завершив ще будучи мирянином. До групи входили Франциск Ксаверій (1506-1565), який згодом стане великим місіонером в Індії та Японії, і Дієго Лаїнес, який буде важливим богословом на Тридентському соборі і стане наступником Ігнатія Лойоли на посаді генерального настоятеля ордену. Група вирішила вирушити до Палестини, щоб працювати над наверненням мусульман, але коли їм не вдалося забезпечити проїзд, вони вирішили залишитися разом і заснувати новий орден. Через кілька років після заснування члени ордену стали називатися єзуїтами, і ця назва залишилася за ними з тих пір. Латинське слово «єзуїт» з'явилося в текстах п'ятнадцятого століття і спочатку означало «добрий християнин», послідовника Ісуса, але пізніше стало означати також релігійного лицеміра.

Єзуїти скористалися ситуацією, поступово прийняли цей термін як скорочення для офіційної назви організації і розуміли його, звичайно, в позитивному сенсі. Ігнатій Лойола особливо наполягав на включенні Ісуса в офіційну назву, хоча це викликало постійну критику всередині церкви за те, що звучало зарозуміло, ніби всі християни не є членами «Товариства Ісуса».

Єзуїти були лише одним з багатьох нових релігійних чоловічих і жіночих орденів, заснованих у ранньомодерний період, але через свою чисельність, вплив своїх шкіл та інших служінь, місіонерську діяльність і проникнення майже в усі аспекти культури вони є найвідомішими і найбільш суперечливими. Донедавна історіографія ордену поділялася на два доволі відмінні табори, що відображалося у двозначності самого слова «єзуїт»: перша зображувала єзуїтів як зразкових послідовників Ісуса, святих і мудреців, друга – як релігійних лицемірів, яких іноді називали єзуїтами; майже всі європейські мови мають еквівалент «єзуїтський», що означає хитрий і підступний.

Ця остання історіографія значною мірою походить з протестантської полеміки, а також від численних ворогів єзуїтів у самому католицизмі, які, зрештою, домоглися всесвітньої ліквідації ордену Папою Климентом XIV у 1773 році. Основним католицьким шрифтом для цієї темної інтерпретації була «*Monita secreta*», анонімно опублікована в Кракові в 1614 році. До кінця століття вона витримала двадцять два видання сімома мовами, і, хоча її часто викривали як грубу підробку, її продовжували передруковувати і цитувати навіть у двадцятому столітті. Будучи нібито збіркою таємних інструкцій глави ордену, вона міцно закріпила міф про єзуїтів як про д'яволів у сутані, чією основною метою було контролювати світ через систематичне збирання компрометуючих таємниць про друзів, ворогів і один про одного.

Серйозні історики, звісно, ніколи не купувалися на жодну з цих крайнощів, і в останні кілька років, особливо у Франції та Північній Америці, вони звернулися до єзуїтів у рекордній кількості, щоб дослідити з меншою упередженістю майже кожен аспект багатогранної діяльності єзуїтів. Вони показали, наприклад, що орден був заснований не для того, щоб протистояти Реформації і навіть не для того, щоб «реформувати католицьку церкву», а мав набагато ширшу, насамперед пастирську сферу діяльності. Також визначили, що знаменита «Четверта обітниця» єзуїтів не була клятвою контрреформаційної вірності папі, а обітницею мобільності, що виражала їхнє бажання бути місіонерами, наслідуючи євангелізатора Павла. Показавши, наскільки сильно

змінився орден навіть протягом перших кількох десятиліть свого життя, вони підважили поширене припущення, що все було зрозуміло засновникам від самого початку. що все було зрозуміло засновникам від самого початку, і особливо продемонстрували, наскільки глибоко змінило сферу діяльності єзуїтів їхнє рішення взяти на себе управління школами. Вони порушили європоцентричний фокус більшості праць про єзуїтів, провівши кілька захоплюючих досліджень різних моделей зустрічей єзуїтів з «Іншими» в Латинській Америці, Новій Франції, на Філіппінах, в Індії, Японії та Китаї [7].

Орден швидко зростав. На момент смерті Ігнатія Лойоли в 1556 році він налічував близько 1 000 членів, вже поділених на дванадцять адміністративних одиниць, які називалися провінціями. Розподіл членів між провінціями був, однак, дуже нерівномірним. У перші роки найбільшою і найбільш процвітаючою провінцією була португальська, частково завдяки підтримці короля Іоанна III, але незабаром Іспанія, а потім і країни Центральної Європи. Найбільша концентрація членів ордену була в Римі, де протягом кількох десятиліть проживало від десяти до п'ятнадцяти відсотків усіх єзуїтів.

1565 року орден налічував близько 3500 осіб, а 1615 року – 13 000, і він продовжував зростати. У середині XVIII століття у Франції налічувалося близько 3 000 єзуїтів, які, окрім інших своїх інституцій, мали вісімдесят дев'ять «коледжів» (середніх шкіл) і тридцять дві семінарії. В Італії приблизно в той самий час вони керували, окрім престижного Римського коледжу, 132 іншими коледжами і двадцятьма двома семінаріями. Їхні заклади, як правило, розташовувалися в центрі великих міст, але, як свідчать самі цифри, набагато більше було в містечках, набагато більше було розташовано в містечках досить скромних розмірів, де їхні будівлі часто були одними з найбільш імпозантних в околицях.

Як можна пояснити зростання єзуїтів, особливо в перші роки їхньої діяльності, коли порівняно з іншими орденами, заснованими приблизно в той самий час, вони зростали незрівнянно швидше? У цьому їм допомогло багато

факторів, серед яких не останню роль відіграли були великі дари лідерства, якими володів Лойола, і той факт, що він прожив досить довго, щоб давати вказівки і забезпечувати узгодженість дій протягом перших півтора десятиліття. Він також мав особливий талант обирати собі в помічники людей чиї здібності доповнювали його власні. Видатними в цьому відношенні були його секретар Джуан Альфонсо де Поланко та його повноважний представник на місцях Джеронімо Надаля.

Отже, завдяки великому дару лідерства та сумлінній праці як Ігнатія Лойоли так і інших членів, наприклад: Джуан Альфонсо де Поланко, Джеронімо Надаля «Орден Єзуїтів» надзвичайно швидко зростав та розвивався.

1.3 Цілі та служіння «Товариства Ісуса»

Булла в переглянутій і дещо розширеній формі *Exposcit debitum*, затверджена Папою Юлієм III 21 липня 1550 року, донині залишається ліцензією, яка офіційно дозволяє єзуїтам діяти в рамках Католицької Церкви. Це статут Товариства, який ніколи не втрачав чинності. Як статут, він визначає, серед іншого, цілі, для яких був заснований орден, і засоби, які він буде використовувати для їх досягнення. Єзуїти вільні вносити будь-які зміни до своєї Конституції та «способу дій», які вони вважають за потрібне, якщо ці зміни не суперечать жодному з основних положень булли. Якщо запропонована зміна суперечить буллі, єзуїти повинні, вже зараз, звернутися до Святого Престолу за чітким дозволом на внесення такої зміни. Офіційно відома як «Формула Інституту» [4], булла не може бути більш священною. Вона є еквівалентом «Правил» в інших релігійних орденах.

Булла точно відтворює мету, яку десять засновників поставили перед собою в «П'яти главах». Новий орден мав бути «Товариством, заснованим головним чином для цієї мети: особливо старатися про прогрес душ у християнському житті і вченні та про поширення віри». Мета здається загальною і банальною, але вона заслуговує на деяке пояснення. «Християнське

життя і доктрина», тут мається на увазі християнська доктрина в сенсі основних істин, якими слід жити і практикувати. У шістнадцятому столітті християнська доктрина була синонімом катехизму. «Християнське вчення» у Формулі, таким чином, не є натяком на поглиблену освіту з філософії та богослов'я, яку сподвижники отримали в Парижі; воно не передбачає пізнішого формального культивування єзуїтами цих дисциплін у різних формах; тим більше, це не маніфест ортодоксії в контексті Реформації. Це радше контекст, пов'язаний з практикою. Він вказує на безпосередньо пастирську турботу, передачу основних вчень як засобу духовного прогресу. Тому він тісно пов'язаний з «християнським життям», оскільки катехизація, незалежно від того, чи здійснювалася вона шляхом проповіді, лекції чи якимось іншим способом, була задумана як вступ до християнського життя, до звичайних обов'язків, що покладаються на кожного віруючого, навіть найскромнішого. Це означало навчання молитвам, особливо молитві «Отче наш». Це означало навчання Декалогу, особливо як підготовка до таїнства сповіді. Це означало навчання Апостольського символу віри, зазвичай у формі розповідей про життя Ісуса. Це означало, майже завжди, навчання семи духовних і тілесних діл милосердя як вираження того, що означає жити як християнин. «Християнське життя і вчення» означало саме те, що Джон Ван Енген так вдало вклав у термін *Christianitas* – основні вірування і практики, які поділяють християни всіх соціальних класів.

Другою метою було «поширення віри». Сьогодні ми навряд чи можемо говорити про християнство, не використовуючи слово «місія», але в XVI столітті місія тільки починала використовуватися в сучасному розумінні євангелізації людей, які ще не були християнами. «Поширення віри» (або «подорож до невірних») все ще було технічним терміном, товариші використовували його тут, щоб висловити фундаментальний місіонерський характер ордену, який вони засновували. В результаті обговорення в 1539 році вони уточнили далі у Формулі, що хочуть бути пов'язаними особливою обітницею слухняності Папі «для місій». З часом у їхньому лексиконі

«місії» стали на деякий час майже суто єзуїтським словом. Воно часто повторюється, наприклад, у частині VII Конституції, яка називається «Розподіл членів у винограднику Господньому» [57]. Крім вказівки на євангелізацію за кордоном, це слово вказує на мандрівний стиль служіння, який передбачали для себе товариші. Дійсно, розділ VII частини, присвячений місіям, отриманим від папи на виконання особливої обітниці, передбачає, що ці місії, як правило, будуть нетривалими, близько трьох місяців. Члени ордену спочатку бачили себе в основному в дорозі, з великою кількістю приїздів і від'їздів.

Замість простого «поширення віри», у версії 1550 року Формула була змінена на «захист і поширення віри». Як часто зазначалося, додавання слова «захист» враховувало зростаюче усвідомлення єзуїтами ролі, яку вони все частіше відчували себе покликаними взяти на себе в протистоянні з протестантизмом. Хоча «Товариство Ісуса» не було засноване для того, щоб заперечувати Реформацію, як це часто стверджують, воно незабаром почало займатися цією справою, і в деяких частинах Європи, особливо в Німеччині та Англії, його стали ідентифікувати майже виключно як антипротестантську силу. В інших частинах світу, таких як Латинська Америка та Азія, Реформація відносно мало вплинула на самосвідомість та практику єзуїтів. На відміну від інших модифікацій *Exposcit debitum*, зроблених в оригінальній буллі і в «П'яти розділах», ця не була розвитком або уточненням чогось вже існуючого, а була чимось новим – що вказує на очевидний факт, що Товариство було постійним підприємством, яке не набуло своєї повної ідентичності в 1540 р.

«Захист віри», який в шістнадцятому столітті часто зводився до захисту папського примату, відноситься до вступної заяви «П'яти розділів», яка безпосередньо передує розділу, про який ми говорили: *«Хто бажає служити воїном Божим під хресним знаменом у нашому Товаристві, яке ми бажаємо позначити ім'ям Ісуса, і служити ім'ям Ісуса, і служити тільки Господу і його наміснику на землі, повинен, після урочистої обітниці вічної цнотливості, пам'ятати про наступне. Він є членом [...]»*. Булла 1540 року майже дослівно повторює цю згадку про Папу, але булла 1550 року модифікує її згадкою про

саму церкву: «[...] *служити тільки Господу і церкві, його дружині, під римським понтифіку, наміснику Христа на землі [...]*».

«Воїн Божий» передбачає стереотип єзуїта як войовничого, стереотип, на який вказує навіть назва були – «*Militantis ecclesiae*» («Войовничі церковники»). Багато єзуїтів згодом привласнили військові образи для опису себе і способу життя «Товариства Ісуса». Але в основоположних документах такі образи набагато менш поширені, ніж, наприклад, у ранніх працях Еразма, великого ворога войовничого християнства. Це була традиційна релігійна мова. Як нагадав нам Антоніо де Альдама у своєму авторитетному коментарі до Формули, «служити воїном Божим» – це середньовічний вираз, що означає релігійне життя. У пролозі до свого Правила святий Бенедикт звертається до послушника, який «збирається вступити в бій за Христа, істинного Царя». Далі де Альдама припускає, що у словах «під знаменом хреста» ми чуємо відгомін роздумів про два стандарти в Духовних вправах.

То якими засобами перші єзуїти мали намір досягти своєї мети – вдосконалення душ у християнському житті, вченні та поширенні віри? У «П'яти розділах» вони лаконічно перерахували служіння Слова, духовні вправи, діла милосердя і, «особливо», викладання катехизму «дітям і неписьменним». Булла *Regimini* повторює цей список, але з додаванням прагнення до «духовної розради вірних Христа через вислуховування сповідей» – сакраментальний вимір, відсутній в первісному проекті. Першість, яку перші єзуїти надавали «служінню Слова», а також а також його кореляту – вислуховуванню сповідей, вказує на те, наскільки акуратно в цьому відношенні вони вписуються в цьому відношенні вони вписувалися в модель служіння, встановлену великими милостивими орденами Середньовіччя, особливо орденами середньовіччя, особливо домініканцями і францисканцями.

Список починає відхилятися від цієї моделі зі згадкою про «Вправи» – форми служіння, створеної Ігнатієм Лойолою, яка не мала прецеденту в інших орденах. Це служіння запрошувало людей до внутрішньої подорожі і надавало

різні дорожні карти для її здійснення, в тому числі, в найдосконалішій формі відхід на місяць від життєвих відволікань. Хоча практика усамітнення від звичайних обставин для роздумів і медитації давніша за саме християнство, «Духовні Вправи» [65] були першою книгою, яка організувала і кодифікувала процедури у практичний, організований і водночас гнучкий спосіб. По суті, вона створила нове служіння в християнстві – духовні «реколекції», а популяризація цього служіння сприяла самовизначенню єзуїтів і формуванню їхнього стилю.

Під «ділами милосердя» єзуїти розуміли сім духовних і сім тілесних діл милосердя, які значною мірою були розроблені на основі відомого сценарію Страшного Суду в Євангелії від Матвія 25. Однією з духовних справ було «навчання невігласів». Першим «ділом милосердя», яке єзуїти визначили для себе, було саме «навчання дітей і неписьменних у християнстві», викладання катехизму, тобто християнської доктрини, що відсилає нас до формулювання мети - «прогрес душ у християнському житті і вченні». Таким чином, в цих кількох рядках Формули є циклічність і значна згуртованість. Початкове заснування товариства на простій катехизації допомагає пояснити, як пізніше, при всіх єзуїтах, які рухалися у високих колах, багато інших продовжували займатися з бідними людьми в більш скромних пастирських підприємствах. У версії 1550 року було додано ще два уточнення щодо благодійних справ, в якій єзуїти особливо відзначилися в перше десятиліття його існування: примирення ворогуючих («миротворчість») і служіння ув'язненим у в'язницях та хворим у лікарнях. Розділ Формули, який ми розглядали, чітко встановлює пастирський і місіонерський характер ордену [52].

Якщо ми маємо рацію, покладаючи на «Товариство Ісуса» культурну та громадянську місію, це означає, що ми повинні переосмислити найбільш чутливий і промовистий аспект єзуїтської дійсності – їхню духовність. На своєму найглибшому рівні єзуїтська духовність походить від «Духовних Вправ». Як духовна класика, Вправи є пластичним текстом, відкритим для різних інтерпретацій, включаючи високоморалізаторські інтерпретації

дев'ятнадцятого і початку двадцятого століть. Однак немає жодних сумнівів, що заключна медитація про Божу любов сприяє позитивному сприйняттю всієї сотвореної реальності. Це довша версія заклику святого Ігнатія до єзуїтів у «Конституціях» «знаходити Бога у всьому». Далі Ігнатій Лойола закликає їх не боятися у своєму служінні використовувати як «природні» засоби, так і «надприродні». Отже, єзуїтська духовність, як часто зазначалося, має виразно активістський, навіть земний характер. Ми вважаємо, що саме ця риса забезпечувала потенціал, який контакт з гуманістичною традицією активізував у культурному та громадянському напрямку. Ця традиція була передана святому Ігнатію в перші роки через Поланко і Джеронімо Надаля, але потім вона увійшла в саму тканину єзуїтської свідомості шляхом простого повторення з року в рік викладання класичних текстів про громадянські чесноти в установах, спрямованих на добробут міста і його мешканців.

Згідно з офіційними документами, 1539-1550 рр.

I. П'ять розділів, 1539 рік

«Той, хто бажає служити воїном Божим під хресним знаменом у нашому Товаристві, яке ми хочемо назвати іменем Ісуса, і служити тільки Господу і його наміснику на землі, повинен, після урочистої обітниць вічної цнотливості, пам'ятати про наступне. Він є членом Товариства, заснованого головним чином з цією метою: особливо прагнути до прогресу душ у християнському житті та вченні, а також до поширення віри:

- через служіння слова,
- духовними вправами,
- ділами милосердя,
- виховання дітей і неписьменних у християнстві».

II. Формула Інституту, 1540 р., *Regimini militantis ecclesiae*

«Хто бажає служити воїном Божим під хресним знаменом у нашому Товаристві, яке ми хочемо назвати іменем Ісуса, і служити тільки Господу і Римському

Понтифіку, його наміснику на землі, повинен, після урочистої обітниці вічної цнотливості, пам'ятати про наступне. Він є членом Товариства, заснованого головним чином з цією метою: особливо прагнути до поступу душ у християнському житті та вченні, а також для поширення віри:

- через публічну проповідь і служіння Божого Слова,
- духовними вправами,
- ділами милосердя,
- навчанням дітей і неписьменних у християнській вірі,
- духовною потіхою Христових вірних через вислуховування сповідей».

III. Формула Інституту, 1550 р., *Exposcit debitum*

«Хто бажає служити воїном Божим під хресним знаменом у нашому Товаристві, яке ми хочемо назвати іменем Ісуса, і служити тільки Господу і Церкві, той бере собі дружину або чоловіка під проводом римського понтифіка, намісника Христа на землі, і після урочистої обітниці вічної цнотливості, убогості та послуху, повинен пам'ятати про наступне. Він є членом Товариства, заснованого головним чином з цією метою: щоб особливо боротися для захисту і поширення віри та для поступу душ у християнському житті та вченні:

- публічними проповідями, лекціями та будь-якими іншими служіннями слова Божого,
- духовними вправами,
- навчанням дітей і неписьменних у християнстві,
- духовною потіхою Христових вірних через вислуховування сповідей
- уділенням інших таїнств.

Крім того, це Товариство повинно виявити себе не менш корисним:

- у примиренні відчужених,
- у побожній допомозі та служінні тим, хто перебуває у в'язницях та лікарнях,

- у виконанні будь-яких інших діл милосердя, відповідно до того, що вважатиметься доцільним для слави Божої і загального добра».

Отже, святий Ігнатій в своїх текстах чітко описав мету та цілі ордену. Вони полягали в місіях для людей, таких як: місіонерські місії та навчальні місії, а також через проповідування та допомозі і служінні бідним та знедоленим.

РОЗДІЛ II. НАУКОВО-ПРОСВІТНИЦЬКА ДІЯЛЬНІСТЬ «ТОВАРИСТВА ІСУСА»

2.1 Вплив навчальної діяльності на розвиток «Ордену єзуїтів»

Наприкінці Середньовіччя стали помітними негативні риси традиційної освіти в Європі. Початок наукової революції та географічних відкриттів дозволив зробити людству великий крок вперед у дослідженні і усвідомленні світу навколо. Отже зміст освіти не відповідав запитам часу, був відсутній зв'язок з реальним життям, і доступ до знань був обмежений. Програми були вищими, а вчителі часто не мали професійної підготовки. Дисципліна в навчальних закладах була жорсткою, а методи викладання застарілими. У цей період католицька церква займала монопольні позиції в освітній сфері.

Мислителі та педагоги Відродження запропонували нову концепцію виховання, засновану на гуманістичних ідеях. Вони підкреслювали цінність земного життя та потребу всебічного і гармонійного розвитку особистості. У ренесансній виховній тріаді акцент робився на розумовому, фізичному і моральному вдосконаленні при цій освіті.

Мартін Лютер, наприклад, активно закликав міських мешканців не економити кошти на відкриття нових навчальних закладів. У своєму зверненні до бургомістрів і радників німецьких міст у 1524 році він виклав комплексну програму реформування освіти, обґрунтувавши її з гуманістичних позицій. Він підкреслював, що здобуття знань – це «богоугодна справа», а нехтування ними – великий гріх. М. Лютер вважав, що виховання безпосередньо впливає на «добробут, честь і життя всього міста», а його процвітання залежить від наявності «великої кількості учених, розумних, поважних і вихованих городян». Таким чином, освіта стала одним із ключових чинників у формуванні нового суспільства, здатного до змін.

Ортодоксальна церква, намагаючись зберегти свої позиції в освітній сфері, активно залучала єзуїтів, бо засновники ордену були не просто побожними та розумними християнами свого часу, але були людьми, які

отримали формальну освіту в одному з найпрестижніших академічних закладів того часу, який зробив внесок у численні та фундаментальні, навіть якщо інколи непомітно, шляхи до відмінності ордену з перших днів [61].

Спочатку Ігнатій Лойола не передбачав, що члени «Товариства Ісуса» будуть займатися вихованням світської молоді: єзуїтська освіта спочатку розвивалася завдяки усвідомленню того, що члени його нового «Ордену Єзуїтів» потребували найвищого рівня освіти. Але швидко зрозумів що можна відновлювати вплив католицької церкви через освіту та виховання молоді [34].

Дослідження Коваленка Ю. показує що орден створював нові освітні моделі з не тільки релігійним, а й інтелектуальним вихованням. Їхня діяльність забезпечила якісну освіту і допомогла зміцнити католицьку церкву формуючи освідчену та відповідальну еліту, що стало чинником у боротьбі з протестантизмом. Єзуїтська система виховання сприяла підвищенню загальної освіти в європейських суспільствах, протистояла протестантизму і закріплювала позиції Католицької церкви. Єзуїтські школи підготували багатьох відомих діячів у різних сферах, від науки до мистецтва, зокрема Корнель, Декарт, Мольєр, Галілей, Бекон, Дідро та Вольтер, здобули освіту в цих закладах.

Отже, в чому полягала відмінність і особливість єзуїтів? По-перше, з 1550 року, після переформулювання оригінальної *Formula Instituti* або резюме цілей «Товариства Ісуса», вперше представленого на затвердження Папі Павлу III у 1540 році, освіта стала важливим служінням єзуїтів. Незабаром після цього вони розробили цілісну систему з універсальними правилами, втіленими в *Ratio Studiorum*, єзуїтському освітньому кодексі, який більш детально розглядається нижче. Зміст *Ratio* не був абсолютно новим: він спирався на добірку найбільш «сучасних» елементів педагогіки, розроблених такими педагогами, як «Брати Спільного Життя», і впроваджених на практиці Йоганном Штурмом (1507-1589), протестантським гуманістичним освітнім реформатором. Від самого початку єзуїти робили акцент на послідовному практичному застосуванні теорії

– тенденція, яка породила значну допоміжну літературу освітніх трактатів єзуїтів по всьому світу протягом наступних століть. Паралельно з цим єзуїти активно взялися за створення навчальних закладів і взяли на себе відповідальність за їхнє тривале продовження: спираючись на досвід колегіальної системи, що діяла в Паризькому університеті XVI століття, вони перейняли і адаптували цю модель при створенні власних коледжів. Більшість цих закладів були орієнтовані на молодих чоловіків, які планували кар'єру у світському світі, а не на тих, хто готувався до священства, хоча деякі заклади під керівництвом єзуїтів мали й останню мету. У всіх своїх навчальних закладах єзуїти запровадили програму плекання духовного життя всіх своїх вихованців, як духовних, так і мирян. Як стверджувалося в інших джерелах, у сфері освіти «жодна група в Церкві чи в суспільстві загалом ніколи не здійснювала підприємства такого великого масштабу», в якому б ці фактори поєднувалися [58].

Перша єзуїтська школа для мирян відкрилася в Гандії в Іспанії в 1546 році. Від самого початку інтерес єзуїтів до освіти полягав у розвитку середніх шкіл та університетів. На додаток до розвитку власної мережі шкіл, єзуїтам дуже скоро після заснування «Товариства Ісуса» було доручено управління та адміністрування низки важливих коледжів духовної освіти, як правило, для світського духовенства. Для ілюстрації, вони включали в себе в Римі: Римський колегіум (*Collegium Romanum*) заснований у 1551 році, нині Папський Григоріанський університет; Німецько-угорський колегіум (*Collegium Germanicum-Hungaricum*, 1551); Грецький колегіум (*Collegium Graecum*, 1577), який перейшов під контроль єзуїтів у 1591 році і готував молодих людей до служіння священниками в деяких частинах Османської імперії; Поважний Колегіум Англорум де Урбе (1579), що надавав освіту католицькому світському духовенству Англії та Уельсу; Колегіум Іллірікум у Лорето, що надавав освіту світському духовенству Балкан; і, в Іспанії, англійські коледжі Святого Альбана у Вальядоліді (1589), Святого Григорія в Севільї (1592) і Святого Георгія в Мадриді (1611), всі три з яких знову ж таки служили Англії та Уельсу.

Ключові пріоритети у вихованні та формації єзуїтів стали пріоритетами єзуїтської освіти загалом. У ранньомодерній Європі студенти-миряни віком до 18 років в єзуїтських школах отримували гуманітарну підготовку, вивчаючи граматику, гуманітарні науки та риторику [54]. Старші студенти, як клірики, так і миряни, вивчали філософію (включаючи природничі науки) та богослов'я, тоді як ідеальний єзуїтський університет також пропонував освіту в галузі цивільного права та медицини. Обидві ці дисципліни викладали професори-миряни, оскільки вважалося, що ці дисципліни виходять за межі безпосередньої освітньої місії самих єзуїтів [14]. Колегії, що пропонували перший цикл навчання (гуманітарні або «середні» школи), були також відомі як *collegii-minores*, інші – *collegii-maiores* [40].

Ранні єзуїти спиралися на «Духовні вправи» св. Ігнатія Лойоли [35] та четверту частину Конституції Товариства, які в загальних рисах стосуються освіти, кодифікуючи єзуїтську освітню теорію і практику. *Ratio Studiorum*, або універсальний план навчання та його організації, вперше був опублікований у 1586 р., а потім у 1591 р. у пробній версії, а остаточна версія з'явилася у 1599 році [18]. Останній документ фактично допоміг створити міжнародну мережу шкіл, коледжів та університетів, як для єзуїтів, так і для молодих мирян, що мали спільні освітні цілі та міжнародну спільну навчальну програму, яка дозволяла певну гнучкість в адаптації до часу і місця. Хоча ця система була розроблена для підтримки освіти молодих чоловіків, багато рис єзуїтської освітньої філософії та практики були прийняті спочатку Марією Вард (1585-1645) та членами її «Інституту Пресвятої Діви Марії», а пізніше Мадлен Софі Барат (1779-1865), засновницею «Товариства Пресвятого Серця» – обох жіночих монаших орденів, які займалися освітою молодих жінок [25].

В єзуїтських коледжах робили акцент у навчанні на ораторському мистецтві, дебатах, драматургії та літературознавстві, що відіграло визначальну роль у подальшій кар'єрі багатьох європейських літераторів: Кальдерон, Корнель, Гольдоні, Мольєр, Расін, Тассо і Вольтер, а пізніше Артур Конан Дойль і Джеймс Джойс, а також кінорежисерів: Луїс Бунюель, Альфред

Гічкок і Луї Малле – всі вони отримали єзуїтську освіту. Так само єзуїти заохочували вченість у математиці та природничих науках, особливо у вищій освіті, що допомогло розвинути видатний таланти Босковича, Клавіуса, Декарта, Камеля, Кірхера, Месмера, Торрічеллі та Вольты, серед багатьох інших. Ранні наукові успіхи такого типу допомогли єзуїтам здобути грізну репутацію «шкільних вчителів Європи» у сімнадцятому столітті. До середини вісімнадцятого століття *Ratio Studiorum*, не реформований з 1599 року, вже не підтримував єзуїтську освіту в авангарді, яким вона користувалася раніше. Тим не менше, загальне придушення єзуїтів папством у 1773 році, після безпрецедентного політичного тиску з боку низки європейських монархів, які заздрили єзуїтській владі та впливу, мало глибокий вплив на освітню сферу загалом: багато національних держав були змушені вжити термінових заходів, щоб спробувати заповнити освітній вакуум, створений закриттям у 1773 році понад 700 коледжів та університетів, в яких навчалося близько 250 000 студентів по всьому світу, що було найбільшою освітньою мережею, яка існувала на той час [53].

Єзуїти усвідомлювали, що виховна роль вчителя є ключовою в освітньому процесі, тому вони впровадили систематичну підготовку педагогів, що стала важливим аспектом їхньої освітньої діяльності. Для виконання місії навчання, майбутні педагоги навчалися за спеціальними програмами, які включали: теоретичні знання, практичні навички отримані з курсів теології, філософії, риторики, методики викладання. Підготовка вчителів за єзуїтською системою акцентувала увагу на індивідуальному підході до кожного учня, розвиваючи їхні здібності та заохочуючи критичне мислення. Завдяки чому, орден формував висококваліфікованих педагогів, які здатні були не лише передавати знання, а й виховувати молодь у дусі католицьких цінностей і соціальної відповідальності.

У 1563 р. за дорученням генерала ордену до Польщі з оглядовою місією вирушив доктор теології, чех Балтазар Гостоунський, а вже у 1565 і 1566 рр. на його подання було відкрито дві перші єзуїтські школи – у Браневі на західних і в мазовецькому Пултуську на східних околицях краю. Третьою стала заснована

1570 р. школа у Вільні. Сам Гостоунський з перервами мешкав у Польщі та Литві до 1572 р., викладаючи грецьку мову й полемічну теологію; окрім нього, першими професорами новостворених шкіл були вихідці з Німеччини, Бельгії, Шотландії, Італії, Чехії та ін.

Від цього часу кількість єзуїтських колегіумів аж до другої половини XVII ст. неухильно збільшувалася; наприклад, за станом на 1648 р. їх було на теренах Корони Польської і Великого князівства Литовського 32, а число професорів, які тут навчали, сягало 407 осіб. Третина згаданих навчальних закладів – тринадцять – діяли в Україні. Згідно з положенням, відкриття нової школи могло відбутися лише в тому випадку, якщо фундаційний акт забезпечував засобами прожитку щонайменше двадцять осіб навчального та обслуговуючого персоналу. Вперше на українській території така ситуація склалася завдяки дарчим записам дідинок м. Ярослава Софії з Одровонжів Косткової (1571) та її дочки, дружини князя Олександра Острозького Анни (її сини, онуки Костянтина Острозького, починали навчання саме тут). Реально школа почала функціонувати з 1575 р.; наприкінці XVI ст., маючи вже понад 600 слухачів, була перетворена на одну з небагатьох у Речі Посполитій колегію академічного рівня з викладанням філософії та теології; славилася величезною бібліотекою. Два наступні колегіуми на українських теренах почали діяти майже одночасно у Львові і Луцьку. Львівський було створено, в основному, завдяки фундаційному актові вдови останнього з князів Олельковичів-Слуцьких, яка, виконуючи волю покійного, записала єзуїтам два села і певну суму на влаштування школи, відкритої 1606 р. Серед викладачів колегій були відомі у свій час педагоги: Т. Секежинський (1720–77), Л. Гошовський (1732—1802), Григорій Пірамович, Я. П. Лойко, С. А. Сераковський (1743—1824). Проповідником у Львові та Красноставі був Каспер Несецький (1682—1744; саме у Красноставській колегії він працював над своєю «Короною Польською», яка була видана у Львові 1728–43) [3].

Отже, «Товариство Ісуса» були одними з перших хто реформовував освіту. Єзуїти створювали мережу навчальних закладів, які навчали інтелектуально і релігійно освідчену молодь відповідно до гуманістичних ідей.

2.2 «Imago primi saeculi»

Як викладачі гуманістичних предметів, єзуїти мусили стати фахівцями в них і, справді, писати про них книги – зрештою, вони жили в шістнадцятому столітті, після винаходу рухомого шрифту та поширення друкованих книг. Таким чином єзуїти стали поетами, істориками, біографами, музикантами, художниками, теоретиками танцю та театральними діячами. Мистецтво, суперечки та єзуїти – це велике дослідження однієї з найважливіших і інтригуючих книг, які коли-небудь видавали єзуїти, «*Imago primi saeculi*» [60]. Це чудовий том із 952 сторінок поезії, прози та 127 вишуканих гравюр на міді, опублікований престижним видавництвом Plantin-Moretus Press в Антверпені латинською мовою, а пізніше того ж року з'явилася голландська адаптація.

Авторство «Імаго» приписують єзіїтам та їхнім учням з бельгійської провінції Товариства Фландрії. Свідчення показують, що проєкт координував Йоганнес Болланд, відомий укладач католицької агіографії (*Acta Sanctorum*), який, згідно з De Baecker-Sommervogel [23], мав первісну ідею, що книга повинна бути меланжем поезії, емблем та історії, якій передувало дослідження про походження і розвиток класичного Jubileum. Провінціал Нижніх Земель Ян де Толленаере (1582-1643) просував книгу, стверджуючи, що всі оратори-поети фламандської провінції співпрацювали в цьому проєкті. Імена Сидронія де Госсе (1596-1630) та Якоба ван де Валле (1599-1690), видатних і плідних єзуїтських поетів і латиністів, розділили між собою авторство підписок на емблему. Згідно з Делі та Дімлером [22], «Імаго» з'явився у два найпродуктивніші десятиліття виробництва книг, між 1621 та 1640 роками, коли було видано 330 єзуїтських емблематичних книг. Структура книги, що містить 127 емблем, поділена на шість розділів, як це представлено у фронтиспісі, який був розроблений Філіпом Фрутьє і вигравіруваний Корнелісом Галле, старшим.

Структуру твору схематизують шість емблем, які обрамляють жіночу фігуру з триграмою IHS на грудях, що вимовляє слова: «Не для нас, Господи, не для нас, а для імені твого» (*Non nobis Domine, non nobis sed Nomini tuo*). Фігура є алегоричним зображенням суспільства, з пером і книгою в правій руці та хрестом у полум'ї в лівій. Над фігурою ширяють три ангели, які тримають корони, що символізують мучеництво, цнотливість і знання. Нагрудні знаки, які тримають путті по боках голови фігури, один з двома «L» і один з «C», символізують сторіччя Товариства і дві «L» в імені святого Лойоли, відповідно. Під правою фотографією фігури спить батько Час, тримаючи в руках пісочний годинник і косу. Під лівою ногою – відкинуті символи церковної ієрархії: єпископська митра та кардинальська галеро. Чотири обітничі єзуїтів представлені внизу чотирма крилатими джинами: один з них тримає компас, що означає послух (*terraque marique*), другий – дзеркало, що означає цнотливість (*sinelabe*), наступний зліва – сокола (*ad nutum*), що означає папський послух, і останній джин – з порожніми руками, що топче предмети під ногами (*sine aere*), що символізує обітницю бідності. Емблеми, що обрамляють фігуру, увінчані римськими цифрами, які позначають назву кожного розділу. Перший розділ «*Societas nascens*», присвячений народженню Товариства, ілюстрований 31 емблемою, в якій заснування Товариства порівнюється з народженням Христа; другий розділ «*Societas crescens*», проілюстрований 14 емблемами, простежує розвиток ордену до 1640 року. Третій розділ, «*Societas agens*», символізує діяння Товариства, порівнюючи їх з євангельськими трудами Христа, і ілюструється 8 емблемами. Четвертий розділ, «*Societas patiens*», символізує труди і страждання Товариства та ілюструється 17-ма емблемами. П'ятий розділ «*Societas Honorata*» розповідає про нагороди, отримані Товариством і проілюстрований 14 емблемами. Нарешті, шостий розділ присвячений історії фламандсько-бельгійської провінції Товариства, для якої наведено також 14 емблем. У книзі групам емблем передують урочисті оди, за якими слідують розлогі розповіді, панегірики, енкомії, епітафії, елегії, ораторії тощо, які займають більшу частину 956 сторінок книги. Завершується «Імаго»

монументальним епіграфом, що прославляє Товариство під покровом Марії та Ісуса, Свв. Ігнатія та Франциска Ксавелія (канонізовані в 1622 році) та Церковний бойовик, після якого подано іменний покажчик. Привілей на публікацію, датований 1640 роком, був виданий Філіпом IV Іспанським та Яном де Толенаре, єзуїтським провінціалом Фламандського ордену.

Багато емблем «Імаго», як зауважив Гвідо Арбіццоні [5], є емблематизованими імпрезами, тобто імпрезами, які використовувалися відомим носієм, і були перетворені на емблеми з додатковим пояснювальним девізом та підписом. В інших випадках, як зазначає Дімлер [26], зображення походять із загальноприйнятої емблематичної традиції і були введені в ужиток, наділяючись новим значенням. Наприклад, одна з емблем «*Societas Agens*», «*In utrumque paratus*», емблема Онофрію Панвінію, проілюстрована в «*Le imprese illustre*» (1584) Джироламо Русчеллі (а також в «*De symbolis heroicis*» П'єтра Санкта, 1534) з тим самим девізом і зображенням в «Імаго» він стає емблемою під назвою: «*Societas et agere and pati fortia*» (Товариство здійснює і витримує великі справи, «Імаго», с. 453). На емблемі зображено вола на зораному полі, оточеного жертвним вівтарем і плугом із запозиченим девізом імпреси «*In utrumque paratus*» (Готовий до того або іншого). У цьому випадку субскрипція натякає на жертвоприношення та євангелізаційну діяльність ордену, а також на оранку виноградника Господнього.

У «Прологоменах» з'являється емблема пальми з девізом «*in senecta uberi*» (у старості вона буде рясно плодоносити, Imago:50). Зображення пальми також отримує нову назву: «*Societas anno saeculari copiosos fructus promittit*» (Суспільство обіцяє багаті плоди у свій столітній ювілей). Цей символ родючості та незламної стійкості стає символом Товариства; як дерево, яке посадив Ігнатій, а Ісус виростив у плід: «*Haec arbor, Loiola tua est*» (Imago:50) [24].

Пальма також включена в попередню емблему книги. Субтитри натякають на насіння плідної місіонерської діяльності ордену, а пальмове листя

символізує святкування перемоги його починань. У цьому випадку традиційний девіз пальмової імпрези «*onerata resurget*» (якщо зігнути, то вона повернеться прямо) мається на увазі в цій попередній емблемі під «*Sinopsis totius opera*». Композиція присвячена сторіччю Товариства. На ній зображено кузню, де Божественна Любов надає форму каблучці на ковадлі. Коштовністю на каблучці є променистий IHS, імпреза Товариства. Напис «*Aeternum Formet in Orbem*» («Нехай Він сформує його у вічний перстень») пояснюється підписом, який сповіщає, що Древній, який творить моду часу, збирається подарувати Товариству перстень вічного зв'язку союзу. Нібито ця емблема з нагоди сотої річниці Товариства віщує наступне сприятливе століття (*saeculo*) стійкої, непохитної і плідної діяльності, про що свідчить пальма, яка стоїть позаду неї [17].

31 емблема першого розділу «*Societas nascens*» («Народження Товариства») здебільшого присвячена нагородам бідності, цнотливості, смиренності та послуху, небезпекам честолобства, відмові від почестей та єзуїтських обітниць, включаючи емблему четвертої обітниць «*Rescipit Astrorum Regem*» («Він дивиться на царя зірок», *Imago*: 153), присвячену папській слухняності. Тематика емблем цього розділу доповнює текст, в якому йдеться про походження та заснування Товариства, включаючи дивовижне твердження, що Товариство було передбачене в пророцтвах Ісаї. Це твердження, а також інші риторичні гіперболи в «Імаго» стали об'єктом гострої критики.

На перший погляд, в емблемах є більше, ніж здається на перший погляд. Отець Дімлер у розлогій статті дослідив інтертекстуальність емблем у світлі категорій *imago figurata* Якоба Мазена [27], де багато анаграм та гри слів можна знайти в латинських підрядниках. Підходящим прикладом є емблема з п'ятого розділу «*Societas Honorata*», емблема, що стосується Петра Фабра «*Ignatius P. Fabrum adhibet ad conversionem Xaverii*» (святий Ігнатій використовує Петра Фабра, щоб навернути Франциска Ксаверія). На малюнку зображено коваля, який б'є по ковадлу розпеченим залізом з ковадла; девіз: «*Solus non sufficit ignis*» («Одного вогню недостатньо»). На цій емблемі вербування Франциска Ксаверія

Петром Фавром та сам Ігнатій Лойола є об'єктом геніальної гри слів: «*faber*» – латинське слово, що означає «коваль», та «*ignis*» – слово, що означає «вогонь», яке є першим складом імені Ігнатій. (Майстер не міг розплавити залізо лише за допомогою вогню, це було не просто одним зусиллям) «*Non solo ferum molliitigne faber/Non labor unus erat*». Коваль (*faber*) – це також латинський варіант імені Фавр, який був відомий як «молот єретиків».

Вогонь, полум'я та його аналоги мають давню історію в алегоричних та живописних образах для Товариства. Символіка тут нагадує «*Ite inflamate omnia*» Ігнатія (Ідіть, підпаліть їх). У цьому випадку, щоб запалити душу Ксаверія «*spiritus ignes*», потрібна була праця, сила, постійність і мистецтво. Девіз цієї емблеми також є алюзією на інші леми, що використовуються в книзі.

По всьому Імаго є й інші специфічні емблеми на честь інших єзуїтських святих і блаженних. Святий Ігнатій та єзуїтський девіз (IHS) є предметом кількох емблем, а також Алоїзій Гонзага, Станіслав Костка, Франциск Ксаверій, Франциск Борджія, Карло Спінола та єзуїтські мученики.

Імаго зазвичай описують як книгу-емблему – фактично як кульмінацію жанру. Герби були одним із найважливіших, популярних і характерних жанрів барокової літературно-мистецької культури, як світської, так і релігійної. Тим не менш, вони ще не пробилися в основну науку [21,74]. З одного боку, емблема – це інтелектуальна головоломка і, отже, форма гри. Емблема складається з трьох елементів: малюнка, сентенції, або девізу та вірша. Розвага полягає у виявленні зв'язку між цими трьома елементами – у розкритті підказок, розгадуванні головоломки та баченні багатьох розгалужень рішення.

Релігійні емблеми, як-от символи в «Імаго», передавали духовні чи етичні істини й закріплювали їх у пам'яті за допомогою малюнків, сентенцій і віршів. Саме з цієї причини ви можете побачити, наскільки вони будуть співзвучні традиціям «Товариства Ісуса» [75].

Серед католиків єзуїти зайняли таке лідерство у створенні книг-емблем, що цей жанр майже ототожнився з ними. Вони опублікували більше книжок із

гербами латиною та всіма основними європейськими мовами, ніж будь-яка інша група. Протягом першої половини сімнадцятого століття вони випустили близько 1700, з яких 500 були першими виданнями. Німецький єзуїт Єремія Дрексель, наприклад, написав дванадцять збірників гербів. Між 1618 і 1642 роками 170 000 із них було продано трьома видавцями лише в Мюнхені, місті, яке на той час мало лише 22 000 жителів [56].

Ми щойно почали відкривати, що емблеми відігравали важливу роль в єзуїтській педагогіці і були однією з відмінних ознак програми для студентів, які шукали *Studia Humanitatis*. Про єзуїтів презирливо говорили, що вони навчали учнів, змушуючи їх дивитися книжки з картинками. Це зауваження влучне, оскільки вказує на важливість для єзуїтської педагогіки створення емблем учнями, але вона видає незнання складного процесу навчання, який передбачає кодування та декодування емблем.

Таким чином, «Імаго» може виступати як символ, втілення та відкриття виразної гуманістичної риси культури «Товариства Ісуса». Але, окрім суто літературних знань і навичок, гуманістична програма також допускала певну кількість математики та філософії, особливо натурфілософії, зачатка сучасної науки. Але єзуїти продовжили читати повний курс філософії, де ці останні предмети вивчалися професійно. Так єзуїти стали астрономами, фізиками, архітекторами та інженерами-гідротехніками.

Ці навички дозволили деяким єзуїтам стати досвідченими картографами. Це вміння дивовижно проявилось на початку вісімнадцятого століття, коли французькі єзуїти в Китаї нанесли на карту всю його імперію імператора Кансі (правління 1661–1722 рр.), що стало найбільшим картографічним досягненням, здійсненим з точністю. вимірювання в історії світу до того моменту. Звертаю вашу увагу на іншу недавню книгу, де детально описано цей проект і надруковано карти в повному кольорі.

Отже, книга-емблема «Імаго» стала не лише вершиною книгописання, силволом «Товариства Ісуса». А також є навчальною книгою, за допомогою якої багато вчених ордену вчилися та вдосконалювали свої знання.

2.3 Єзуїти в університетах Центральної Європи

Першою віхою в місії навчання була викладацька робота в існуючих університетах. До цивільно-єзуїтських колегіальних університетів у Центральній Європі належали Кельн, Гейдельберг з 1629 року, Інгольштадт, Інсбрук, Майнц, Прага, Трір, Вюрцбург і Відень [71, с.395-403].

Прикладом може слугувати Кельн, колегіальний університет, заснований у 1388 році. До середини шістнадцятого століття кількість студентів була дуже низькою, і залишилося лише три мистецькі коледжі, одним з яких керувало місто. Тоді в 1556 році місто передало свій коледж, *Tricoronatum* (Коледж Трьох Корон), синові мера, який приєднався до єзуїтів, а потім до «Товариства Ісуса». Підтримуваний здібними викладачами-єзуїтами, коледж процвітав. Починаючи з 1570-х років, у коледжі *Tricoronatum* навчалося стільки студентів, скільки у двох інших коледжах разом узятих, серед яких були видатні майбутні науковці та важливі громадяни Кельна. З іншого боку, єзуїти не домінували в богослов'ї. Вони отримали лише дві з двадцяти чотирьох професорських посад, а решту заповнили монахи середньовічних орденів та представники світського духовенства.

Інші німецькі університети вчинили так само, оскільки за роки релігійних чвар вони зазнали катастрофічного скорочення кількості студентів, втечі викладачів та втрати престижу. Принц-архієпископ Тріра вирішив, що Трірський університет, заснований у 1473 році, майже занепав. Тому він запросив до університету єзуїтів і надав фінансову підтримку. Єзуїтський колегіум та його школа стали одним з двох колегіумів, що входили до складу університету, а єзуїти почали викладати в університеті в лютому 1561 року. Ректор університету, духовна особа, не був радий появі єзуїтів, але нічого не міг вдіяти. Єзуїти викладали гуманітарні науки і домінували у філософії та

богослов'ї. Майнцький університет (заснований у 1477 році) також був спустошений війною, низьким набором студентів і відсутністю наукових досягнень. Тому місцевий архієпископ запросив єзуїтів прийти і відродити його. Він надав єзуїтам кошти на відкриття школи у 1561 році та надав їм дві резиденції, що належали факультету мистецтв. Єзуїти домінували у викладанні філософії та богослов'я.

Завоювання головної посади в університеті може зайняти десятиліття боротьби. Як описано вище, герцог Баварії прийняв трьох богословів-єзуїтів до невеликого Інгольштадтського університету в 1549 році. Але єзуїти не заснували коледж, і троє єзуїтів поїхали в 1552 році. «Товариство Ісуса» повернулося, щоб заснувати коледж у 1556 році. Після запеклої боротьби до 1588 року єзуїти отримали дві професії богослов'я і повний контроль над викладанням філософії [29].

Єзуїти спочатку були привезені до Відня з метою протистояння протестантизму, але з часом стали ключовою частиною Віденського університету. Фердинанд I Габсбург (1503-64, король Чехії та Угорщини 1526-64, імператор Священної Римської імперії 1558-64) помітив, що деякі професори та студенти були протестантами. Тому він запросив єзуїтів приїхати до Відня, і Ігнатій Лойола з ентузіазмом підтримав цей крок. Члени ордену прибули в 1551 році, заснували коледж за фінансової підтримки Фердинанда I і почали викладати. Фердинанд I створив комісію з реформування університету, до складу якої увійшов і Канізій, щоб написати нову конституцію для університету. Оприлюднена в 1554 році, вона зменшила повноваження корпоративних підрозділів університету і дещо реорганізувала університет. Вона розширила вплив імператора, але не дала йому абсолютної влади над університетом. У наступні півстоліття єзуїтська школа викладала філософію і богослов'я поряд з університетом, але не в ньому. Університет рішуче заперечував проти цього, але не міг виключити з університету студентів, які відвідували єзуїтські заняття. Університет додав правила, які зробили його більш католицьким, тоді як повага до вільного викладання єзуїтів зростала.

Тому в 1623 році імператор Священної Римської імперії Фердинанд II Габсбург (1578-1637, р.н. 1619-37) включив єзуїтів до складу університету, віддавши їм всі кафедри філософії і більшість кафедр богослов'я. Але єзуїти ніколи не керували університетом. Жоден єзуїт не міг стати ректором університету, і єзуїти не мали влади над юридичним і медичним факультетами.

Історія єзуїтів і Карлового університету в Празі була схожою. Заснований у 1348 році, він був гуситським і протестантським. Потім єзуїти за потужної підтримки Габсбурзької монархії заснували в 1556 році колегію і школу Святого Климента в Празі. Після тривалих конфліктів між Карловим університетом та єзуїтською школою Фердинанд II об'єднав юридичний та медичний факультети Карлового університету з викладанням філософії та богослов'я в єзуїтську школу Святого Климента у 1622 році, щоб створити Університет Карла-Фердинанда. Це вдалося не одразу, оскільки єзуїтів двічі виганяли з Праги під час Тридцятилітньої війни. Імператор Священної Римської імперії Фердинанд III (1608-57, р.1637-57) відновив унію в 1654 році, і цього разу вона була успішною. Ректорство в університеті ротувалося між факультетами.

Іноді єзуїти приєднувалися до університету після католицького військового завоювання. Гейдельберзький університет, заснований у 1386 році, став кальвіністським у 1559 році, лютеранським у 1576 році, повернувся до кальвінізму у 1583 році, але закриття, коли католицькі війська захопили місто під час Тридцятилітньої війни. Він знову відкрився як католицький університет у 1629 році, коли в ньому з'явилися єзуїти. Незважаючи на подальші закриття і спроби повернути університет до протестантизму, він залишався таким аж до придушення [30].

Наступною віхою були повністю єзуїтські університети. За схвалення та підтримки цивільної влади єзуїти заснували нові університети, в яких Товариство керувало всім університетом. Це були невеликі колегіальні університети, в яких єзуїтська школа, що викладала гуманітарні науки, філософію та богослов'я, могла бути цілим університетом. Або ж до неї могли входити два-три професори права та медицини. Тим не менше, заклад мав

університетську хартію від імператора, папи чи обох, яка надавала йому титул, права та привілеї університету, включно з правом присуджувати наукові ступені, в тому числі й докторський.

Найголовніше, що «Товариство Ісуса» керувало всім університетом. Тобто єзуїти мали повну владу, включаючи право призначати професорів і ректора, який присуджував наукові ступені. Єзуїтський університет важко було відрізнити від звичайної єзуїтської школи, за винятком права надавати наукові ступені, в тому числі в галузі права та медицини, на основі університетського статуту, виданого папою або імператором. Тому, ймовірно, спостерігачі сприймали єзуїтський університет як більш престижний, ніж звичайну єзуїтську школу. І не виключено, що наявність диплому більше допомагала в отриманні громадянської посади, ніж навчання в єзуїтській школі, але без диплома.

Університет Діллінгена був єзуїтським університетом. У 1549 році кардинал Отто Трюхсесс фон Вальдбург (1514-73), принц-єпископ Аугсбурга, заснував школу-пансіон для навчання єпархіального духовенства. У 1553 році він отримав від Папи Юлія III та імператора Карла V університетські хартії, що надавали йому права та привілеї, якими користувалися університети Парижа та Болоньї, включно з правом присуджувати наукові ступені. Це була стандартна велична мова університетських статутів, але в дійсності Діллінген все ще залишався школою-інтернатом для єпархіального духовенства. Прагнучи покращити ситуацію, кардинал Трюхсесс, на якого Петро Канізій справив велике враження, запросив єзуїтів приїхати до Діллінгена, щоб викладати в університеті та керувати ним. Після тривалих переговорів, особливо щодо фінансів, єзуїти приїхали і взяли університет під свій контроль у 1564 році. Під керівництвом єзуїтів у 1580-х роках кількість студентів у Діллінгенському університеті зросла до п'ятисот-шестисот осіб [12]. У цей час в університеті не викладали юриспруденцію чи медицину.

Невеликий Діллінгенський університет важливий тим, що він ігнорував єзуїтські конституції та Ігнатія Лойоли. У 1625 році він створив кафедру канонічного права і призначив на неї єзуїта Пауля Леймана (1574-1635).²¹⁰ Це

суперечило єзуїтській конституції, яка забороняла єзуїтам викладати канонічне право. Але ця заборона не була популярною. Починаючи з 1560-х років, деякі єзуїти і батьки учнів хотіли, щоб єзуїти викладали канонічне право, але генерали Меркуріан і Аквавівіа сказали «ні». Тому кілька єзуїтських шкіл-інтернатів, які вважали, що їхні учні потребують викладання канонічного права, вжили спеціальних заходів. Наприклад, починаючи з 1586 року Німецько-Угорський колегіум у Римі організував запрошення світського священика з докторським ступенем з права для читання лекцій з канонічного права чотири рази на тиждень по одній годині.

Професура канонічного права в Діллінгенському університеті була результатом спільних зусиль Генріха фон Кнерінгена (1570-1646, бл. 1599-1646), принца-єпископа Аугсбурзького, який правив Діллінгеном, та місцевих єзуїтів. Кнерінген, який навчався у єзуїтів в Діллінгені та в Німецько-Угорському коледжі в Римі, був активним прихильником університету. Він отримав папський дозвіл на професорську посаду, а єзуїти Діллінгена переконали неохочого генерального настоятеля Муціо Вітеллескі (1563-1645, на посаді 1615-45) затвердити її. Лайманн, який опублікував багато праць з морального богослов'я і канонічного права, був найвпливовішим єзуїтським теологом-моралістом свого часу. Він консультував церковну і державну владу з правових питань, пов'язаних з Тридцятилітньою війною, завжди займаючи войовничу католицьку позицію. Він викладав до 1632 року, коли університет тимчасово закrywся через військові дії протестантів. У 1629 році університет призначив мирянина, першого викладача Діллінгенського університету, викладати цивільне право. Потім у 1637 році університет призначив іншого єзуїта, Крістофа Шоррера (1603-78), на посаду професора канонічного права, яку він обіймав до 1643 року [38]. Шоррер, який отримав ступінь бакалавра в Діллінгені, також опублікував праці з морального богослов'я і канонічного права і став асистентом для Німеччини і генеральним вікарієм Товариства. За ним пішли інші єзуїти, які викладали канонічне право в Діллінгенському

університеті. В університеті продовжували викладати цивільне право. Але там ніколи не викладали медицину.

Інші єзуїтські університети та кілька шкіл наслідували приклад Діллінгена. До 1690-х років дванадцять єзуїтських університетів і шкіл у Північній Європі та дві в Італії викладали канонічне право. На Чотирнадцятій Генеральній Конгрегації (16 листопада 1696 р.-16 січня 1697 р.) делегати схвалили викладання канонічного права і закликали провінційних настоятелів заснувати кафедри канонічного права у головних школах своїх провінцій. Конгрегація запропонувала дві причини: багато шкіл вже викладали канонічне право, і канонічне право підтримує позитивне богослов'я. Тим не менш, Чотирнадцята Генеральна Конгрегація була обережною, щоб повторити заборону Конституцій: Єзуїти не повинні викладати ті частини канонічного права, які корисні в судовому процесі. Шістнадцята Генеральна Конгрегація (19 листопада 1730 р. - 13 лютого 1731 р.) зняла цю заборону, дозволивши єзуїтам викладати всі частини канонічного права. Таким чином, більше єзуїтських університетів і шкіл викладали його [39]. Канонічне право було єдиним дисциплінарним порушенням університетської частини Конституції. Наскільки можна судити, жоден єзуїт не викладав цивільне право чи медицину в єзуїтській школі в Європі до репресій.

Ще одним прикладом єзуїтського університету є Понт-а-Муссон в незалежному герцогстві Лотарингія. Кардинал Карл де Лотарингія (1524-74) попросив єзуїтів заснувати там університет, а його брат, герцог Лотарингії, пообіцяв сильну фінансову підтримку. Генеральний настоятель Борха погодився, і Папа Григорій XIII видав університетську хартію в грудні 1572 року. Потім була дворічна затримка, викликана смертю Борхи, виборами нового генерального настоятеля і пошуком єзуїтських кадрів для університету. Єзуїти прибули до Понт-а-Муссона і відкрили університет кількома заняттями в жовтні 1574 року [32].

Університет зростав. Єзуїти постійно додавали кафедри філософії, схоластичного богослов'я, справ совісті та Святого Письма. У 1577 році

розпочалися заняття з права, а згодом і з медицини, які викладали не єзуїти. У 1590-х роках кількість єзуїтів – викладачів і схоластів – досягла майже сотні. У 1605 році кількість студентів зросла до 1600 в єзуїтській школі та чотирьохсот студентів права і медицини. Згідно з папською буллою, ректор єзуїтської школи керував університетом і обіймав посаду канцлера, а декани юридичного та медичного факультетів служили при ньому. Легісти були незадоволені і хотіли, щоб юридичний факультет мав власного ректора, тобто став незалежним від єзуїтів. Але папство відмовилося змінювати статут. Університет у Понт-а-Муссоні продовжував існувати під час Тридцятилітньої війни і років французької окупації (1641-48, 1670-97 і в різні періоди між 1701 і 1714 роками), але після придушення повстання закритися [32].

Інші єзуїтські університети, засновані наприкінці XVI і XVII століть, включали Бамберг, Грац, Мольсхайм в Ельзасі, який переїхав до Страсбурга в 1681 році, Оснабрюк і Падерборн в німецькомовних землях. Турнон був французьким єзуїтським університетом до 1626 року. Єзуїтський університет в Оломоуці (або Ольмюці) на території сучасної Чеської Республіки розпочав свою діяльність у 1573 році як філософсько-теологічний університет; право було додано у 1679 році, хоча єзуїти вважали його непотрібним. Єзуїтський університет Бреслау (або Вроцлава) в Нижній Сілезії (нині частина Польщі) був заснований у 1702 році і викладав лише філософію і теологію [15]. Університети Кальярі і Сассарі на Сардинії, яка до 1718 року перебувала під владою Арагонського королівства, а після – П'ємонтсько-Савойського герцогства, були процвітаючими єзуїтськими університетами, так само як і Евора в Португалії.

У 1579 році єзуїти заснували Вільнюський єзуїтський університет у Речі Посполитій (формально Корони Королівства Польського і Великого князівства Литовського), отримавши грамоти від польського короля і Папи Римського Григорія XIII. Віленський університет був важливим для єзуїтів, оскільки Краківський університет (постійне заснування в 1400 році) не дозволяв краківським єзуїтам навчати зовнішніх студентів. Вільнюський університет

додав канонічне і цивільне право в 1645 році, але ніколи не викладав медицину до заборони [37].

Можна зробити висновок, що «Орден Єзуїтів» відповідально ставився до своєї місії просвітництва. Про це говорить їхнє ґрунтовне та послідовне відношення до розвитку власного іноваційного підходу до освіти, створення методик навчання. І вінцем їхньої праці було заснування і робота багатьох навчальних закладів – шкіл, колегіумів, університетів у Європі.

РОЗДІЛ III. МІСІОНЕРСЬКА ДІЯЛЬНІСТЬ «ТОВАРИСТВА ІСУСА»

3.1 Діяльність єзуїтів в Священній Римській імперії

Діяльність «Товариства Ісуса» на габсбурзькому Сході, якщо поглянути на неї з невеликої відстані, дає більш чітке уявлення про діяльність і цілі, ніж документи, які ми розглядаємо з близька. Переконливі фактори династичних амбіцій і влади, етнічна напруженість в Австрійській провінції, а також безперервні виклики відстані, брак ресурсів і місцева ворожість допомогли зв'язати воєдино протягом більш ніж двох століть цілісний самогенерований єзуїтський наратив, в якому цілі Тридентської Церкви переслідуються з відданістю і неабиякою часткою успіху. Але менші фрагменти цієї мозаїки проливають більше світла на реальний досвід окремих єзуїтів і на тих, з ким вони взаємодіяли, ніж більш амбітні наративи, зібрані в *Litterae annuae* або в працях Матіаса Таннера. Єзуїти габсбурзького Сходу здебільшого залишаються ідентифікованими як особистості, але бюрократичні імперативи «Товариства Ісуса» знову і знову змушували їхні індивідуальні історії зливатися в узагальнений наратив, який відображав не лише колективний досвід єзуїтів східної австрійської провінції, але й ширшу самогенеровану історію «Ордену Єзуїтів», яке бачило свою роль як таку, що охоплює весь світ, а свої цілі – не меншими, ніж порятунок цілих народів.

Екстатичні трансї Андреаса, ірраціональне і, здавалося б, неможливе вторгнення символічно значущого і водночас неймовірного у повсякденне життя, як переживали єзуїти і описували. Знімок, один із багатьох інших, турецького солдата, який стріляє в статую Паулюса Кінського у Веж-Премі, але куля рикошетом вбиває його, підсумовує цей аспект єзуїтської реальності. Так само і повідомлення про самозаймання протестантського проповідника в Братиславі, який зневажав єзуїтів. Єзуїти не цуралися називати ці події прикладами Божественної помсти (*ultio*), яка незмінно підтримувала «Товариство Ісуса» і вражала його ворогів. Але найяскравіше посилення на *ultio* походить від «*tragicus casus*» Якова Юрси, який втік з Трнавського колегіуму з 5 000 флоринів у товаристві «*meretricula*» (маленької повії), дійшов аж до

Моравії, де був убитий «*famulus*». Хоча перо хроніста *Litterae annue* «здригнулося», зафіксувавши цей скандал, він також зазначив, що Божественне *ultio* в цьому випадку не покинуло навіть цього занепаłego єзуїта, оскільки вбивця помер через два дні після цього.

Єзуїтські записи з легкістю змішують якісне і кількісне. Систематичне і раціональне розширення програми «Товариства Ісуса» було видимим завдяки майже нав'язливому звітуванню про цифри. Але ця статистика супроводжувалася радісними повідомленнями про надраціональні порушення звичного порядку речей, свідками яких вони були або про які повідомляли; і кожен випадок вказував шлях для місії «Ордену Єзуїтів». Без чіткого усвідомлення цих порушень освітня, а значною мірою і місіонерська діяльність єзуїтів, можливо, залишилася б недоторканою, але дієвість і натхненність їхньої діяльності зменшилася б. Чудесні та неймовірні події, звичайно, не були унікальними для Австрійської провінції, але були частиною історії «Товариства Ісуса» від самого початку, часом підносячись до поетичних висот у вшануванні пам'яті святих-мучеників та в легендах про святого Ігнатія, в одній з яких він народився в яслах.

У такому середовищі, як габсбурзький Схід, де довготривале або легко задокументоване досягнення цілей могло виявитися невловимим, а вимірюване досягнення – неоднозначним, переказ таких порушень природного порядку став невід'ємною частиною культури суспільства. Історія про те, як Йоганн Гьоголі (1686-1761), якого інакше називали «угорським Цицероном», продемонстрував німб, увійшла в історію провінції.

Екстатичні трансї Андреаса Сіграя (1681-1749), в яких він передбачав майбутнє, є ще одним прикладом того, як надприродні явища поповнювали колективну пам'ять про єзуїтську діяльність. Взяті по частинах, ці свідомо зібрані розповіді єзуїтських спільнот, якщо тільки вони не стикалися з такими жахливими крайнощами, про які ми бачили в Левочі, постійно говорять про винятковий, неодноразовий прогрес та успіх, як і сучасні звіти єзуїтських місій

по всьому світу. Оскільки реальність загалом набагато більш неоднозначних результатів, мабуть, вислизала від уваги лише найбільш засліплених єзуїтів, літописці «Товариства Ісуса» та їхні колеги-єзуїти були змушені шукати в чудесах докази Божої прихильності, дарованої ордену, навіть перед обличчям невдач у практичній програмі єзуїтів.

Для єзуїтів габсбурзької периферії чудесне набуло особливого значення як через готовність з якою багато місцевих мешканців прийняли його реальність, так і через брак інших характерних елементів єзуїтських наративів, таких як: навернення могутнього можновладця, що могло б додати більшого сенсу діяльності «Товариства Ісуса». «Забобони», як тільки вони були виявлені, мали бути викорінені. Але оскільки вони завжди були присутні серед номінально християнського населення, серед якого працювали єзуїти, отці неминуче реагували на їхню присутність і, ймовірно, несвідомо піддавалися їхньому впливу, рефлексуючи над власним досвідом. Водночас багато єзуїтів вирости в середовищі, де вірування, які «Товариство Ісуса» вважало «забобонами», були нормою, і вони відчували особливу потребу дистанціюватися від народних звичаїв, які вони прагнули викорінити або змінити. У випадку Стефана Мако, наприклад, ситуація ускладнювалася ізоляцією через незнання мови, що посилювало відчуття віддаленості чоловіка від місцевих практик, і, в свою чергу, зменшило шанси місіонера на взаємодію з місцевими жителями. Таким чином, чим довше такі місіонери залишалися на своїй місії, тим більш відчуженими від своїх сусідів вони були схильні ставати.

Після 1680-х років в Угорщині та Трансільванії більше не мучили єзуїтів, а багато з них навіть не зазнавали систематичних переслідувань та ув'язнень. Значна кількість ув'язнених Тьокьолі, остання група єзуїтів, яка постраждала таким чином, пережила це випробування і продовжила свою кар'єру. З точки зору можливостей і потенціалу «Товариства Ісуса», Сатмарський договір 1711 року, який поклав край внутрішнім чварам, став переломним моментом [49]. Подальша боротьба єзуїтів навряд чи передбачала драматичні зусилля Лукаса Колліха серед загиблих і вмираючих на полі бою або обтяжливих подорожі

караваном Йоганна Грюбера. Проте єзуїти XVIII століття, які працювали у віддалених куточках Угорщини, все ще могли прагнути того, чого досягнув отець Андреас Погані (–1739), згідно з його некрологом: «*singularis animi demissio, inconcussus rebus in adversis animus...*» («особлива скромність його духу, непереможна перед обличчям багатьох негараздів...»).

Історія життя Йоганна Берзевіца (1692-1750) демонструє ще один знайомий тип доброчесної, самозреченої поведінки – принаймні, так його вчинки мали бути прочитані – все ще досяжний у вісімнадцятому столітті: «*Miles primum, tum nobili sponsae junctus, quam tamen cum prima nuptiarum die dimisset, a Primate vinculo solutus, a 1714 Societatem petit...*» (Солдат на початку своєї кар'єри, він був заручений зі шляхетною жінкою, але в перший день весільних урочистостей прогнав її, попросив Примаса розірвати шлюбні узи, а з 1714 року домагався прийняття до «Товариства Ісуса»...). Очевидно, що навіть у цьому кліматі знижених емоційних ставок, чудо було не тільки можливим, але й необхідним для Провінції, де смерть могла загрожувати не в героїчний, а в похмурий і депресивний спосіб.

Якщо навички та сильні сторони успішного проповідника сільської місії не завжди були такими ж, як у ритора, поета чи драматурга, організація «Товариства Ісуса» була достатньо гнучкою, щоб дозволити деяким чоловікам зосередитися на одному виді діяльності більше, ніж на іншому, хоча відомо чимало випадків, коли єзуїти не відповідали своєму призначенню. Як ми бачили, мобільність навіть тих єзуїтів, які були кваліфікованими латиністами і богословами, особливо в перші десятиліття розширення академічної мережі «Ордену Єзуїтів», часто була надзвичайною. Такі особливості єзуїтської системи, однак, краще підходили для провінцій XVII століття, ніж для XVIII. Це було пов'язано з тим, що зі зростанням населення і заселенням сільських районів гостро постала потреба в більш стабільній парафіяльній організації, яка тільки посилилася завдяки успіхам «Товариства Ісуса» в наверненні та реконверсії.

Деякі громади «Ордену Єзуїтів», як, наприклад, заснована в Клузі, не лише домінували в місті, але й володіли десятками кріпаків і великими земельними ділянками. Врешті-решт, сили, зовнішні по відношенню до Угорщини і навіть до Австрійської провінції, трансформували єзуїтський світ і поставили роль «єзуїта, що перемагає негаразди» в зовсім інше становище, ніж це було в XVII столітті.

Досліджуючи цей перехід у ролі окремих єзуїтів, які працювали по всій Угорщині та Трансільванії, ми можемо побачити перехід від «зразкового» єзуїта кінця XVII століття, такого як Самбар, який подорожував всюди і зазнавав широко розрекламованих поневірянь, до пізнього барокового Тимона, який також страждав фізично, але найбільший внесок якого полягав у науковій, хоча й побожній, праці. У 1773 році прірва між раціоналістичними пошуками деяких єзуїтських письменників і більш традиційними поглядами на причинність і космологію, яких, безсумнівно, дотримувалися багато їхніх колег, могла бути менш значною, ніж їхнє почуття спільної справи, яке виховувалося протягом двох століть.

Таким чином, Угорщина кінця XVIII століття була позбавлена переконливих образів єзуїтів, як позитивних, так і негативних, що відображено навіть у менш поширених і більш показових звітах «Товариства Ісуса». До 1773 року зникли засоби і стимули для створення будь-яких нових записів про єзуїтські тріумфи і трагедії. Придушення і пізніше повернення «Ордену Єзуїтів» також покінчило з проблемою, яка завжди полягала в тому, що пізніше буде названо ігнатіанською концепцією «дисциплінованого тіла як інструменту, який потрібно розвивати, навіть зміцнювати, щоб бути придатним для соціального служіння».

Проте діяльність та амбіції менш талановитих єзуїтів, мабуть, більше свідчать про культуру, що існувала на периферії впродовж десятиліть перед придушенням. Щирі релігійні переконання, схоже, продовжували мотивувати багатьох, а суспільне значення шкіл і земельних володінь «Товариства Ісуса»

приваблювало б учнів і створювало б робочі місця для вчителів, навіть якби богословські основи просвітницької місії занепадали. Для майбутніх *coadjutores temporales* привабливість стабільної, впорядкованої спільноти віри, в якій ролі були чітко визначені, а основні потреби задоволені, залишалася сильною аж до того дня, коли було опубліковано папське коротке послання, що сповіщало про придушення. Можливості, які відкривалися в суспільстві для обдарованих ремісників і митців, були особливо привабливими. Такі люди, як Йосип Коделі, який спочатку був кухарем і теслею в Ужгороді, а згодом подорожував по всьому Дунайському басейну, займаючись скульптурою і живописом, знайшли винятковий вихід для своїх талантів як *coadjutores temporales*. Не слід ігнорувати триваючі економічні труднощі північно-східної Угорщини як фактор, що приваблює чоловіків до стабільності та відносного комфорту «Товариства». Проте тривала відсутність ромських чи русинських братів вказує або на тонкі інституційні бар'єри всередині «Товариства Ісуса», або, що більш ймовірно, на неспроможність єзуїтської форми життя спільноти запропонувати бажану альтернативу для знедоленого населення селу чи сільському існуванню. Єзуїтські спільноти, якщо вірити розповідям колишніх єзуїтів, породили міцні зв'язки лояльності, які не розвіялися з придушенням ордену. Чого ці спільноти не зробили, так це не залишили після себе засобів для підтримки релігійних почуттів бароко, завдяки яким вони з'явилися, або культурного середовища, в якому могли б виражатися такі переконання. Такі історики, як Марчалі, стверджували, що вісімнадцяте століття принесло глибший зв'язок між угорцями і що стара ворожнеча між протестантами і католиками була дещо поглинута якщо не глибокою толерантністю, то принаймні більшим розумінням спільних рис. Знаючи, що мало статися в 1780-х роках і пізніше, неважко зробити такий висновок. Але на цей процес також вплинуло те, що єзуїтська культура в багатьох частинах Угорщини і Трансільванії пустила неглибоке коріння, незважаючи на те, що минуло вже два століття відтоді, як вона була вперше посаджена (Pascu, Ștefan, 1990). Доки залишалися чітко визначені вороги, проти яких єзуїти могли відкрито боротися, динамічна культура

резиденції та колегіуму була закликом, який надихав таких людей, як отець грегориус Газдаг (1638-1698), якого «*non modò Catholici, sed vel maximè durae cervicis haeretici Luther- ani, et Calvini, Rutheni quoque et Saraceni quorum non paucos sanc- tae Matri Romanae Ecclesiae aggregavit, suspexerint*» (не лише католиків, але й найзапекліших лютеранських і кальвіністських єретиків, русинів і навіть сарацинів, яких він зібрав у Святу Матір-Церкву, шанував), або його колега Стефан Сентпалій (1631-1680), який роками працював у «Турції» (ймовірно, окупованій Оттоманом південній Угорщині), демонструючи «героїчні чесноти». Єзуїти в Дьондьоші сімнадцятого століття могли з гордістю записати, як вони пережили погрози озброєних ножами кальвіністів, сповнених пристрасті і гніву, які хотіли живцем здерти з них шкіру за ув'язнення і заслання їхніх власних пасторів, і як вони перевдягалися, щоб зірвати плани Георга І Ракоці. Вони могли спати під дверима або нести своє послання до печер, де переховувалися католицькі біженці. Кожне з цих випробувань, незалежно від того, як воно відбувалося, було гідним доповненням до розповіді про пережиті негаразди. Зникнення загрози чуми, хоча, безумовно, було благословенням для всіх, хто жив у Центральній Європі, також усунуло ще одного грізного ворога, проти якого єзуїти могли пожертвувати собою. У той же час особливий виклик визначення ролі Церкви для відступників або нащадків католиків значно відрізнявся від того, з яким єзуїти зіткнулися в Німеччині століттям раніше, оскільки на сході розрив із середньовічною Церквою був набагато серйознішим і безпомилковішим. Таким чином, «Товариство Ісуса» мало забезпечити те, чого не могла дати колективна пам'ять.

Жоден аспект присутності єзуїтів в Угорщині не є більш показовим для соціального та емоційного клімату католицького бароко на його вершині, як не єзуїтська присутність в Угорщині, а саме – содалії та конгрегації, засновані «Товариством Ісуса». Вивчення діяльності цих організацій на тлі нової раціоналістичної культури, що зароджувалася у другому десятилітті правління Марії-Терезії, свідчить про повільні, але неухильні зміни не лише в естетичних смаках, але й у пріоритетах еліти, від якої залежало товариство. У Сароспатаку

«*Congregatio Agoniae*» використовувало пишні публічні виставки на дні святих та інші релігійні свята, щоб визначити католицьку ідентичність у громаді, яка знову стала рішуче, навіть гнівно кальвіністською. Демонстрація тих аспектів католицької набожності, які найпомітніше відрізнялися від богослужбових практик кальвіністів, слугувала кільком цілям: це був спосіб публічного вираження нових владних відносин у місті, а також засіб донесення ідей щодо тілесності та релігійного досвіду, які були невід'ємними частинами світогляду, з яким стикалися під час «Духовних Вправ». Наголос на стражданнях і молитві за померлих (практика, відкинута Кальвіном), хоч би яким об'єктивним він не був для реформатської спільноти, мав певний резонанс у світі, спустошеному війною та чумою. На противагу цьому, навіть незначна політична стабільність і процвітання можуть спрямувати думки в інший бік. Бароковому суспільству була притаманна здатність використовувати чуттєво прекрасне і раціонально привабливе у своїх місіонерських зусиллях, але його інвестиції в унікальні елементи високо емоційного і багато в чому персоналізованого досвіду трансцендентного залишалися великими навіть тоді, коли апетит його цільової аудиторії (в даному випадку князівського роду Ракоці та деяких інших видатних родин) до цього досвіду, здавалося, зменшувався. Його екстремальні форми вираження та наполягання на витіюватій мові мали на меті посилити емоційну напругу та привернути увагу до високих ієрархій та дистанцій між окремими людьми.

Таким чином «Товариство Ісуса» могло викликати достатній ажіотаж серед своїх членів, щоб спонукати їх до актів хоробрості та терпіння страждань. І хоча це набагато важче оцінити на основі єзуїтських джерел, цей ажіотаж іноді поширювався і на членів мирянських організацій. На очевидну зміну смаків, а на глибшому рівні – психологічних потреб широких верств населення вказує пасивність, з якою зустріли різке скорочення паломництв та інших публічних форм побожності, запроваджених Віднем у 1770-80-х роках – на відміну від гніву, викликаного програмою германізації Йосифа II та його відмовою коронуватися святою короною. Можливо, зміна клімату була пов'язана зі зміною

тактики єзуїтів. Неоплакане припинення паломництв і процесій відбулося в Угорщині, яка вже понад століття не бачила насильницького навернення колишніх протестантів. Зменшення видимої популярності цих заходів було зумовлене не лише відсутністю примусу.

Коли полум'я пізньої Контрреформації згасло, згасли і пасіонарність, яка надихала найзатятіших лютеран і кальвіністів, або, принаймні, десятиліття систематичної дискримінації, яка, здавалося, виснажила їх. Треба також враховувати, що за повторюваною риторикою єзуїтських записів XVIII століття ховалося згасання ентузіазму до колишньої мандрівної барокової побожності принаймні серед деяких членів «Товариства Ісуса». Конфлікти між єзуїтами-традиціоналістами і тими, хто був більш зацікавлений у реформі навчальних програм, створюють певне тло для цього зсуву, хоча не можна вважати, що кожен новатор навчальних програм або точний науковець був на протилежному боці від тих, хто все ще підтримував старі форми побожності – Максиміліан Хелль, наприклад, був в обох таборах. Іншим можливим фактором цього зсуву було зменшення кількості тих, кого можна було б назвати єзуїтами «низького гатунку», тобто місіонерів без великих літературних чи навіть проповідницьких навичок, які, тим не менш, старанно виконували нагальні завдання поховання, хрещення та вінчань.

Якщо єзуїтська культура на Габсбурзькому Сході була сповнена випробувань, то, як пам'ятають і плекають у ранньому «Ордені Єзуїтів», це випробування набуло своєї найкориснішої форми в чітких, хоч і нечастих моментах, коли єзуїт ставав перед вибором: зректися своєї єзуїтської ідентичності або померти. Але прийняття важкого, якщо не завжди небезпечного життя було настільки ж важливим для пізнішої місії габсбурзьких єзуїтів, як і готовність обрати смерть в інші часи. Хоча «Товариство Ісуса», як правило, знаходило місце для різноманітних талантів, можливості служіння вздовж східного кордону Австрійської провінції були найбільш багатообіцяючими для людей міцної статури або принаймні (як у випадку з Тимоном) зі здатністю переносити фізичні страждання, не втрачаючи при цьому

працездатності. Єзуїти, що працювали на убогій периферії «Європи», не перебували у великій ізоляції від рідної культури, як Роберто де Нобілі чи єзуїтські місії до Великого Могола, і не очолювали спільноти тубільців, вся соціальна організація яких виражала ідеали Товариства, як парагвайські єзуїти. Але невеликі громади єзуїтів, розкидані по горах і торгових містах цього віддаленого, але рідко екзотичного прикордоння, все ще стикалися з внутрішньою боротьбою, подібною до тієї, яку вели їхні співбрати в інших місцях. У той же час відсутність більшого супротивника або позитивної, чіткої і досяжної мети робила ризик «витріщання на пуп» дуже реальним. І, незважаючи на скромний успіх уніатської церкви в Трансільванії, набагато менша кількість православних у Верхній Угорщині не дозволила розпочати там подібне амбітне починання [63].

У XVIII столітті здобутки вчених і науковців Австрійської провінції накопичувалися, але не могли зрівнятися з плодами інших інтелектуальних течій у Франції чи Англії. Питання залишалося відкритим: Що могло зробити товариство, яке, за словами його засновника, повинно бути завжди «з піднятою ногою», готове до руху і дії, коли воно працювало серед ізольованого і дуже нужденного населення, коли така дія вже не здавалася можливою? Зі зрозумілих причин заклопотані завданнями підтримки інституцій, які вони будували протягом 150 років, мало хто з єзуїтів, здається, піднімав це питання. Марно шукати грандіозний колективний проект габсбурзьких єзуїтів XVIII століття, який би перегукувався з амбіціями «*Unus non sufficit orbis*» сторіччям раніше.

Безсумнівно, величезна кількість шкільних драм, поставлених, наприклад, по всій Австрійській провінції, не відповідає дійсній ролі цих п'єс у житті єзуїтських спільнот. Джеймс Ван Горн Мелтон влучно описує ці драми як «квінтесенцію театральності та нелітературності». Це були вистави, які не прагнули до чогось більшого, ніж демонстрація індивідуальної майстерності та стабільності навчальної програми, були дуже похідними у побудові сюжету, традиційними, навіть ортодоксальними у використанні мови, і, зрештою, стали анахронізмом саме в той момент, коли «Товариство Ісуса» потребувало нових

союзників, щоб вижити в умовах зростаючої опозиції, з якою воно зіткнулося, якщо не в маленьких містечках чи в сільській місцевості, то при дворі великої католицької держави. При цьому вони часто були візуально вражаючими, виконані з високим рівнем технічної майстерності та інтегровані в універсальну літературну культуру Товариства. Як такі, ці п'єси є влучною метафорою діяльності «Товариства Ісуса» в останні десятиліття його існування на периферії. Ці єзуїтські творіння залишалися пов'язаними з поняттями чесноти, що лежали в основі діяльності товариства, взаємопов'язаними і транснаціональними за формою і моральним баченням, зберігаючи при цьому часті відсилання до угорської історії. Проте, незважаючи на елементи індивідуальної творчості, вони не змогли еволюціонувати чи адаптуватися до змін у культурі. Тим часом «Орден Єзуїтів» наближався до моменту свого придушення – події, тіні якої були кинуті заздалегідь, але яка, здається, викликала дуже мало усвідомлення своєї іманентності серед єзуїтів північної та східної Угорщини. Тут слід порівняти розрив між досвідом єзуїтів у міських центрах Відня і, можливо, Буди з тим, як спільноти у більш віддалених місцях переживали кризовий період. Мало того, що багато десятиліть праці, позначені принаймні помірним успіхом, породили опір змінам, так ще й роки стабільності з 1711 року створили ілюзію постійності, посттридентського поля діяльності, якому не видно кінця-краю.

Але якщо найгірше, що можна сказати про пізнішу діяльність єзуїтів Габсбурзької Угорщини, це те, що вони не змогли знайти супротивника, гідного їхніх перших і найбільш високих амбіцій, і що їхня енергія часто поглиналася труднощами повсякденного життя, то ми також повинні взяти до уваги ці слова з «Щорічника резиденції Альба-Юлія», написані менш ніж за три роки до Супрефектури: *«Ne caeteros spirituales fructus commemorem, quos vel sigillum vel modestia patrum arcanos esse voluit»*. (Я не повинен коментувати інші духовні плоди, які печатка [мовчання] або скромність отців намагалися приховати). Зменшені очікування могли б змусити єзуїтів вважати важливим завданням стосунки з мирянами, які вони мали під печаткою сповіді, але, виконуючи таку

апостольську роботу, «Товариство Ісуса» насправді робило одну з тих речей, які воно робило найкраще, і яка насправді відповідала бажанням побожних католиків, що входили до єзуїтських храмів. Чи на зміну бароковій пихатості нарешті прийшла «скромність», яка приймала труднощі та негаразди, не вдаючись до публічного виставляння себе напоказ?

Останні роки існування єзуїтських спільнот на габсбурзькому Сході не слід розуміти так спрощено, як провал, а умови, за якими їх оцінювали члени спільнот, настільки далекі від наших уявлень про успіх, що лише з певними зусиллями ми можемо уявити собі внутрішній розрахунок, який застосовували самі єзуїти для оцінки своєї місії. Такий розрахунок включав не лише індивідуальну байдужість, але й сукупні наслідки життя, проведеного не в традиційній сім'ї ранньомодерного періоду, не в спільноті, де дружбу і прихильність можна було б продемонструвати звичними способами, і де вірність розуміли так, як це було в селі, рекрутському полку чи на фермерському господарстві.

Таким чином, хоча зв'язки між єзуїтами і ширшими спільнотами, з якими вони взаємодіяли, залишаються важливими, життя цих людей відрізнялося від життя мирян глибоко і неминуче. Поряд з єзуїтами, зафіксованими в антологіях науки, літератури та подорожей, існували священики та брати з більш обмеженим – або, принаймні, відмінним – баченням, які складали тіло Товариства і чий досвід у сукупності мав вирішальний вплив на кінцевий внесок єзуїтського підприємства в історію цих регіонів. Методи ведення документації, які використовувало «Товариство Ісуса», приховують досвід багатьох з цих людей від нашого зору, проте їхня присутність все ще відчутна в колективних літературних і матеріальних продуктах австрійської провінції, що збереглися до наших днів. І хоча ці розрізнені і часом неоднозначні записи ніколи не затьмарюють історії найвидатніших єзуїтів того часу, їх значення дуже велике. Це значення полягає як у величезному обсязі та кількості людських контактів, на які вплинули ці здебільшого забуті єзуїти, так і в тому, що їхнє життя створювало контрапункт, а іноді й напругу з вищими прагненнями

єзуїтської літературної еліти, чиї імена досі з'являються на сторінках підручників історії.

Отже, протягом понад двох століть апостольської праці на часто віддалених прикордонних територіях Священної римської Імперії, єзуїти зіткнулися з багатьма видами труднощів, але невпинні вимоги найважчої і найменш задокументованої роботи священників і братів створюють тло для найамбітніших починань «Товариства Ісуса». Взаємодія між цими різними аспектами єзуїтського життя, часто вкладеними в кар'єру однієї людини, є суттю єзуїтської діяльності та її внеском в історію Центрально-Східної Європи.

3.2 Діяльність єзуїтів у Речі Посполитій

У XVI столітті поширення Реформації внесло додаткові елементи релігійного розмаїття. У цей період з'явилося кілька різних деномінацій, які часто конкурували між собою: кальвіністи, лютерани, чеські брати та антитринітарії (також відомі як польські брати, социніани або аріани). Серед них перші мали найбільшу кількість послідовників серед шляхти. Крім того, релігійне розмаїття на цих землях визначалося східним кордоном латинського християнства з православ'ям та ісламом. У відповідь на ці релігійні умови зміцнення позицій Римської Церкви в Польщі стане передумовою для подальшої експансії католицизму на схід. Більше того, внаслідок успіху вчення Лютера у Священній Римській імперії та Скандинавії, а також, незважаючи на входження до складу Речі Посполитої, в очах папства Річ Посполита стала bastionом католицької віри перед обличчям «єресі», що поширювалася з Північної Європи. У цьому контексті поява єзуїтів у Польщі розглядалася як частина роботи з універсальної євангелізації, передбаченої Католицькою Церквою.

Невдовзі після заснування «Товариства Ісуса» як місцева, так і міжнародна ситуація змусила римських сановників серйозно замислитися над можливістю скерування його членів до Польсько-Литовської держави. Незважаючи на негативну думку Альфонсо Сальмерона (1515-1585), який

відвідав Польщу разом з папським нунцієм Луїджі Ліппомано в 1555 році, перший колегіум був заснований лише вісім років по тому в Бранево, невеликому містечку Вармії, з ініціативи місцевого єпископа Станіслава Гозія, одного з провідних діячів польської католицької Реформації. Бранево – разом з чотирма іншими будинками, які незабаром з'явилися (Пултуськ, Вільно, Познань і Ярослав) – утворили польську віце-провінцію, формально підпорядковану австрійському отцю-провінціалу. У 1574 році, всього через десять років після відкриття першого колегіуму, була створена польська провінція. Викладання було ключем до успіху єзуїтів і найкращим способом забезпечити прихильність місцевої еліти. Кількість єзуїтів і будинків швидко зростала: у 1590 році була створена Литовська віце-провінція, яка в 1608 році перетворилася на автономну провінцію. Однією з найважливіших ранніх подій цього періоду було створення єзуїтського університету у Вільно в 1579 році, що забезпечило «Товариству Ісуса» провідну роль у культурному житті Великого князівства Литовського. Незважаючи на те, що Краківський університет успішно протистояв академічним планам єзуїтів у Королівстві Польському, експансія єзуїтів тривала в обох частинах Речі Посполитої до середини XVII століття. Особливо помітним був процес інкультурації, коли єзуїти пристосовували свої культурні пропозиції до потреб найвищого суспільного стану Польщі – шляхти [72].

На присутність єзуїтів у Польщі ще більше вплинули війни. Історичні події, особливо в другій половині XVII століття, суттєво змінили функціонування «Товариства Ісуса» в Речі Посполитій. У цей період деякі колегіуми були зруйновані і закриті, а інші припинили свою діяльність на багато років. По-перше, через те, що війни призвели до загибелі багатьох богопосвячених осіб за короткий проміжок часу, обов'язки яких довелося перебрати на себе тим отцям і братам, що залишилися в живих. Внаслідок Третьої Північної війни (1700-1721) особливо постраждала литовська провінція «Товариства Ісуса». Хоча незабаром після війни були зроблені спроби відкрити інституції, людей для роботи не вистачало, тому як і в XVI столітті були

встановлені тісні контакти з єзуїтами з інших провінцій: чеськими, австрійськими, італійськими та французькими, що означало зміну національного складу [50].

У літературі на цю тему підкреслюється освіченість Посахоковського та його знайомство з культурним середовищем Литви, учасником якого він став завдяки своїм контактам з Радзивіллами. Адже завдяки доступу до світової літератури, в тому числі й новітньої, єзуїт мав змогу стежити за тенденціями та течіями всього культурного світу. Близько десятка років, проведених при дворі Радзивіллів, безумовно, благотворно вплинули на попередню творчість Посаховського, особливо в контексті його діяльності з видання календарів.

Однак чоловік не перестав бути єзуїтом протягом цього часу, і це, зокрема, сформувало його як особистість і автора. Тим більше, що практично всі його праці, як історичні, так і типово богословські, стосуються релігійної тематики. Посахоковський, не лише як єзуїт, але й як письменник і автор початку XVIII ст., з огляду на характер епохи і подій у Республіці (Північна війна, спустошення країни, децентралізація апарату влади, анархія і триумф Контрреформації), прагнув взятися за релігійні питання [82].

Необхідність виконувати численні та різноманітні завдання характеризувала єзуїтів у моменти, які були вирішальними для подальшого розвитку ордену: так було і тоді, коли «Товариство Ісуса» розпочинало свою апостольську діяльність на теренах Речі Посполитої, так і в результаті воєнних дій у XVII ст. Додаткові обов'язки були радше труднощами і вимагали додаткової роботи над собою, але вони також створювали кращі перспективи не тільки з точки зору віри.

Роки життя і навчання Посаковського збіглися з часом, коли формувалися певні тенденції, що полягали насамперед у зміні історичного мислення та розвитку нової історіографії. Історична критика тепер стала не лише способом встановлення перебігу подій, але й також включала їх критичну оцінку [36, с. 62-65]. Такий спосіб представлення історії природно поєднується з характерною рисою вченого – релігійний вимір, тобто зверхнє ставлення до питань віри. З

цієї причини єзуїта також вважають богословом-полемістом. Такий тип письменницької та апостольської діяльності був характерний для «Товариства Ісуса» в Речі Посполитій у шістнадцятому та на початку сімнадцятого століть [42], коли проводилися диспути проти протестантських дисидентів. Як полеміст, Посаховський виступав проти раціонального ставлення до віри, характерного для передусім французьких раціоналістів і натуралістів. З цією метою прийняв принцип своїх «контроверсійоністських» попередників: систематичне спростування поглядів за допомогою аргументації, заснованої на Святому Письмі та доктринальних текстах [46].

Ймовірно, він керувався тут методом Роберта Белларміна, чий «Римський катехізис» переклав і опублікував незадовго до смерті [47]. Крім того, слід пам'ятати, що Посаховський працював професором догматики у Віленській у Віленській академії. *Nota bene* янсенізм, або невірність, як його розуміли на початку XVIII століття, мав багато спільних рис з кальвіністською теорією приречення, зокрема, обмежуючи роль таїнств і наголошуючи на освяченні таїнств і наголошуючи на освячуючій благодаті. Посаховський міркував по суті, обережно підбираючи обґрунтування своїх поглядів, що не лише відрізняло його від тогочасних авторів, але й органічно вписувалося в стару традицію ордену та приклади Адріана Юнга, Якуба Вуєка, Станіслава Радзімінського та інших апологетів з першого покоління єзуїтів у Республіці.

Оскільки богослов'я XVIII століття ще не визнавало поділу між догматичним і апологетичним богослов'ям, як з точки зору викладання, так і з точки зору теорії літератури, важко знайти відповідне місце для творчості Посаховського. Його вважають предтечею польської апологетики, оскільки він першим почав впорядковано захищати католицизм і Католицьку Церкву.

Найкращим прикладом того, наскільки ефективно Посаховський підбирав аргументацію та історичний матеріал для пояснення віри, є колекція його календарів. Загальновідомо, що ці видання задовольняли смаки і просвіщали не лише єзуїтів, але передусім посідали чільне місце в книгозбірнях шляхти. Вони

не лише становили загальний інтерес, але й певною мірою впливали на тогочасну культуру [48].

Також варто згадати, що протягом XVII-XVIII століть Річ Посполита була центром місіонерських місій у Європі та Азії. Важливу роль в історії місіонерства відігравало місто Львів як один з провідних осередків діяльності Товариства Ісуса. Перші єзуїти прибули до Львова у 1584 році на запрошення архієпископа Яна Соліковського. Ідея заснування школи для студентів у Львові виникла у 1584 р., однак школа була заснована лише 1608 року. У 1661 році король республіки Ян II Казимир Ваза надав їй привілей стати вищим навчальним закладом (університетом). Сьогодні цей рік вважається роком заснування Львівського національного університету імені Івана Франка [2, с.340].

Михайло Боїм є найвідомішим львівським єзуїтським місіонером, а також всесвітньо відомим дослідником Китаю. Одним з головних його досягнень вважають уточнення положення Китаю, Кореї та сусідніх регіонів. М. Боїм першим довів, що Китай, про писав ще у XIV ст. Марко Поло і Китай, до якої з XVII ст. плавали португальці, – це одна країна. На своїх картах він уперше позначив Велику китайську стіну, пустелю Гобі, півострів Корея (а не острів, як помилково вважали раніше). Чимало матеріалів, зібраних і опрацьованих М. Боїмом увійшло у відому «Ілюстровану енциклопедію Китайської Імперії» (Китай *Illustrata*), яку в 1667 році р. опублікував німецький науковець-енциклопедист Атанасій Кірхер (1602–1680) [44, с.220-225]. М. Боїм підготував також перший рукописний європейський атлас Китаю, що налічував 18 великих кольорових мап. Також Боїм видав книги «Флора Китаю» (*Flora Sinensis*) [10, с.74], «Цілющі рослини Китаю» (*Specimen medicinae Sinicae*) [9, с.217] та «Медичний ключ до китайського вчення про пульс» (*Clavis medica ad Chinarium doctrinam de pulsibus*) (Boym M. , 1686), які збагатили європейську медицину та фармакологію досвідом традиційної китайської медицини. Праці М. Боїма є важливими джерелами з історії та географії, медицини та ботаніки, етнографії

та лінгвістики Південно-Східної Азії та Африки, їх перекладали багатьма мовами.

Водночас єзуїти займалися місіонерством у мусульманських державах та залежних від них православних колоній. Головними регіонами були: Персія, Османська Імперія, Молдова та Кримське ханство. У православних колоніях єзуїти мали більшу політичну безпеку та краще ставлення місцевих правителів, що дозволяло проводити проповідницьку діяльність та навертати в католицьку віру, однак це було заборонено під страхом смертної кари серед мусульман. Тому, у країнах поширення ісламу, місіонери опікувалися християнами-католиками які були в неволі та старалися викупити їх. Крім того, за дорученням королів Речі Посполитої, важливою частиною місіонерських місій була дипломатична діяльність та збір інформації про маловідомі регіони. Одна з найуспішніших місій була у Персії. Протягом кінця XVII - початку XVIII ст. єзуїти малий міс в таких містах: столиця держави Ісфахан, Гандія (Гянджа) і Шамаха та Єреван. У 1686 р. (за іншими даними – 1687 рік р.) у Персії з'явилася місія єзуїтів у м. Шамаха. Єзуїтські місіонери Шамахи виступали як офіційні капелани польських послів при дворі шаха. Вони також активно співпрацювали з вірменами внаслідок чого було закладено місійну станцію у Гандії. Були плани відкрито тут навчальний заклад – семінарію, зробити місто головним місцем перебування польського послання до шаха.

Місіонерська діяльність єзуїтів Речі Посполитої була важливою для християнського населення Персії та Османської імперії. Християни, які проживали в мусульманських державах перебували у важкому становищі, особливо полонені в Туреччині, яка перебувала у стані постійної війни з європейськими християнськими державами. Православні патріархи мали обмежені засоби для захисту своїх одновірців і самі були залежні від влади султана. Тому місії Товариства Ісуса були в центрі суспільного життя. Вони відкривали церкви, школи і лікарні, надавали притулок паломникам і мандрівникам чим значно покращували життя християн [1].

З написано нами вище, можна зробити висновок, що «Товариство Ісуса» відіграло важливу роль у релігійному, освітньому та політичному житті Речі Посполитої протягом XVI–XVIII століть. Вони активно брали участь у Контрреформації, засновували навчальні заклади та мали значний вплив на суспільство. Однак вже у XVIII ст. їхнє становище почало погіршуватися. Однією з проблем бів єзуїтський освітній підхід все частіше піддавався критиці через консервативність навчальної програми, яка базувалася на схоластичній системі та мало враховувала нові наукові відкриття; обмеженість у розвитку природничих наук: хоча деякі єзуїти займалися астрономією та математикою, їхні школи залишалися переважно гуманітарними та конкуренцію з іншими освітніми установами, які пропонували більш сучасну освіту, що зменшувало вплив «Товариства Ісуса».

Можна зробити висновок, що незважаючи на активну діяльність «Товариства Ісуса» у Речі Посполитій і численні проповідницькі місії за її межі орден все ж втрачав політичний вплив. В основному через загальний занепад країни, а також: боротьбу між консервативними та реформаторськими силами і протистояння ідеям просвітництва, які поширювалися Європою в XVIII столітті та активна участь у процесі унії православних із Католицькою церквою викликала неабияке невдоволення серед населення Речі Посполитої. Це сприяло погіршенню становища єзуїтів у країні та призвело до ліквідації ордену у 1773 році.

3.3 Діяльність єзуїтів в Чехії

Важливою частиною дослідження діяльності «Товариства Ісуса» у Чехії є утворення окремої провінції в 1623 році, оскільки в період 1556-1623 рр. чеські та угорські єзуїти належали до однієї провінції, що дозволяло б більшу мобільність між двома територіями.

На початку чеських інтернатів було набагато більше для угорських єзуїтів, ніж навпаки. В Угорщині ще не було створено мережу єзуїтських шкіл, які відігравали важливу роль чеських і моравських колегій у навчанні нових членів

товариства. Між 1556 і 1623 роками до ордену єзуїтів в Угорщині вступило 155 молодих людей, і 93 з них провели більший чи менший час у чеських або моравських осередках. Загалом можна сказати, що чеські землі в той час були насамперед освітнім центром, а найбільшою популярністю користувалися будинки з університетами (Оломоуц, Прага) та новіціатами (Брно). У менших поселеннях угорські та трансильванські єзуїти майже не були присутні. Видатні єзуїти XVI і початку XVII століть (наприклад, Іштван Шанто, Дьордь Калді, Матяш Гайнал, Гергей і Данило Вашареші, Петер Пазмань, Григорій та Йоганнес Румер, Георгій Форро, Захаріас Трінкель, Георгій Добронокі, Міхаель Тамашфі, Йоганнес Анталі та ін.) всі навчалися (принаймні принаймні певний час) на чеських землях.

З резиденцій найпопулярнішою була переважно Брно через свій новіціат. Другим за відвідуваністю був той, що в Оломоуц, Прага – лише треті. Колегія в Празі була важлива у підготовці угорських єзуїтів лише коли новіціат був там. Оскільки в 1573 році це було перенесено до Брно, колегію в Празі різко скоротилася кількість учасників з Угорщини. Крім того, важливо відзначити, що становище єзуїтів у чеських провінціях на той час було набагато безпечніше, ніж було в Угорщині. «Орден Єзуїтів» встиг ступити в Угорщину (і Трансильванію) після ряду невдалих спроб і навіть пізніше вони часто були змушені тікати. З іншого боку, в Чехії вони могли безперешкодно діяти аж до перевороту 1618 року, і могли повертаються до своїх резиденцій досить скоро після потрясіння, отримуючи всю допомогу щоб почати заново. До 1623 року домінування чеських провінцій у взаємодії чеських та угорських єзуїтів було помітним. Отже, з точки зору Угорщини Моравія була важливіша за інші території Чеської корони. Більшість єзуїтів, які навчалися в чеських провінціях, не поверталися негайно до Угорщини після завершення навчання, тому що шкільна система там не була настільки розвиненою, щоб забезпечити високу роботу освічених учителів у такій кількості. Після перевороту, однак, небагато обирали чеські землі для навчання і віддавали перевагу перебування в Угорщині, де «Орден Єзуїтів» тільки почав процвітати.

З єзуїтів, що живуть у чеській провінції, Грегоріус Румер був найвидатнішим. Г. Румер був відомим теологом свого часу, знавцем Біблії. Він був директором Оломоуцького університету між 1613 і 1618 роками, і провінційним настоятелем австрійської провінції між 1618 і 1623 рр. Грегоріус Румер перебував у Празі під час перевороту 1618, і сам став учасником подій. Він сформулював свою думку про переворот у листі до одного зі своїх товаришів-єзуїтів Вільгельма Ламормені. І писав, що не бачить можливості для мирного вирішення питань, але потрясіння може забезпечити можливість скасувати обряди, що забезпечують релігійну свободу. Цей лист розбурхав багато пристрастей і став центральним імпульсом у всіх основних протестантських вибаченнях. Його було перекладено різними мовами.

Після битви на Білій горі єзуїти могли повернутися до Чехії та розпочали реставрацію своїх будівель, щоб відновити свою освітню та місіонерську роботу якнайшвидше. Раніше вони подали заяву про розлучення з австрійськими провінціями для створення власної, оскільки з кінця XVII століття австрійська провінція стає надто великою та некерованою. До цього часу обставини в Угорщині також зробили можливим формування в окрему провінцію. У 1660 р. виникла ідея створення угорсько-моравської провінції, але зустріла такий сильний опір чеських єзуїтів, що це ідея зазнала поразки. Чеські єзуїти пізніше звернувся до генерала з проханням відмовитися від усіх подібних спроб у майбутньому, що і стало причиною створення двох окремих провінцій у 1623 році.

Грегоріус Румер став першим настоятелем провінції. На цій посаді він залишався до самої смерті в 1627 р., але навіть протягом такого короткого періоду на посаді губернського настоятеля він заснував три нових коледжі в Чехії (Ічин, Кутна Гора, Прага-Мала Страна); два в Моравії (Зноймо, Їглава); кілька резиденцій і місіонерських станцій; а також йому завдячують заснуванням ордену єзуїтів у Сілезії. Він реорганізував єзуїтські місії, які були зірвані через потрясіння і всі, окрім Сілезійської досягли успіху.

Визначальною подією кінця XVII ст. вигнання турків. Чеські єзуїти підтримували бої проти турків зі значними сумами грошей. У 1683 р. кожен коледж платив певну суму залежно від його розміру, а в 1685 р. Папа Римський наказав їм віддати на справу третину свого багатства накопичених за останні 30 років. Дивлячись на джерела, ми маємо підстави так припускати вони платили військову контрибуцію аж до розпуску «Ордена Єзуїтів». Окрім грошових коштів, вони також допомагали воюючим військам особисті послуги. Щороку близько 10 чеських польових місіонерів жили в Угорщині. Найвідомішими з них були Лукас Коліч і Рудольф Брзенський. Вони відповідали за душпастирські обов'язки чеських, моравських і сілезьких солдатів, але також займалися євангелізацією цивільного населення. Вплив їхньої діяльності досі відчутний у Карпатському басейні, що проявляється, наприклад, у вшануванні святого Івана Непомука.

Взаємне спілкування між чеськими і угорськими єзуїтами залишили слід у культурах обох країн. Агіографія – наукова галузь, де це найбільше виявляється. Не лише шанування святих, яке було традиційним в обох країн відродилося, але були також угорські святі та блаженні інтегровані в чеські національні агіографії (наприклад св. Єлизавета Угорська, Йоганн Анталі, Естер Босані), а також типові чеські праведники були привезені до Угорщини (наприклад, блаженний Здік, Борживой, блаженний Бржетислав).

Культ святих Кирила і Мефодія також з'явився в Угорщині в цей час. Наш перший запис про це – преамбула додана до словацької версії книги гімнів Бенедика Шолліці (*Cantus Catholici, Pysně Katolické latinské y slovenské: nové y starodavné*). Відтоді Кирило і Мефодій регулярно з'являються в угорських агіографіях. Їх культ був присутній серед як угорського, так і слов'янського (словацького, русинського) мовного населення. Культ Кирила і Мефодія зміцнився при переході до історії.

Історики в XVII-XVIII ст. були зосереджені на подіях у Карпатському басейні від найдавніших часів до їхнього часу. Це включало історію Моравської імперії. Єзуїти в Чехії та Угорщині (Самуель Тімон, Дьєрдь

Шкленар, Богуслав Бальбін, Дьєрдь Прай) усі вивчали цю сферу, бо всі дивилися на історію Моравської імперії як на свою власну. Вони багато в чому розходилися, але точно знали про дослідження один одного. Культ Кирила і Мефодія та міф про Моравську імперію збереглися і після розпуску ордену єзуїтів, і вони є невід'ємною частиною словацької національної ідентичності донині [45].

Отже, незважаючи на продуктивну роботу діяльність «Ордену Єзуїтів» у Чехії була тісно пов'язана з Угорщиною і залишалася такою до поділу провінцій, що стало причиною поступового занепаду «Товариства Ісуса» на цих територіях.

ВИСНОВОК

Дослідження діяльності «Товариства Ісуса» у Центральній і Східній Європі у XVI–XVIII століттях дозволило сформулювати низку важливих висновків, що охоплюють релігійний, освітній, культурний і політичний вплив цього ордену на регіон. «Товариство Ісуса» виникло у період глибокої релігійної кризи, викликаной Реформацією, і стало одним із найефективніших інструментів контрреформації. У Центральній і Східній Європі діяльність ордену була спрямована на зміцнення католицької церкви в умовах релігійного плюралізму, зокрема на територіях, де взаємодіяли католицизм, протестантизм і православ'я. Єзуїти успішно використовували гнучкі методи, адаптовані до локальних особливостей, що сприяло їхній інтеграції у суспільства регіону.

Одним із головних напрямів діяльності «Товариства Ісуса» стало створення освітніх закладів, які не лише підтримували католицьке виховання, але й стали центрами наукового та освітнього прогресу. Також єзуїти активно сприяли культурному розвитку регіону. Вони популяризували барокову естетику через архітектуру, живопис, літературу та театральне мистецтво; єзуїтські театри, які були створені в багатьох освітніх закладах, стали важливим елементом культурного життя місцевого населення. Також діяльність ордену була спрямована на взаємодію з різними соціальними групами, що забезпечило їхній довготривалий вплив. Єзуїти організовували допомогу бідним, підтримували релігійні братства та працювали над залученням місцевих еліт до католицької церкви.

До XVIII століття вплив єзуїтів почав зменшуватися через зростання антиклерикалізму, секуляризаційні реформи і політичні інтриги. Ліквідація ордену в 1773 році, ініційована папою Климентом XIV під тиском європейських монархів, стала завершенням цього періоду, хоча і не знищила повністю досягнень єзуїтів.

Отже, діяльність «Товариства Ісуса» у Центральній і Східній Європі у XVI–XVIII століттях мала багатогранний вплив на релігійне, освітнє, культурне

та політичне життя регіону. «Орден Єзуїтів» став важливим чинником контрреформації, каталізатором освітніх і культурних змін, а також посередником між західноєвропейськими та місцевими традиціями. Сучасне переосмислення їхньої діяльності дозволяє побачити не лише конфесійну складову, але й ширший соціально-культурний вимір, що став основою для подальшого розвитку Центральної та Східної Європи.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Лозинський Р. Місіонерські подорожі львівських єзуїтів у XVII–першій половині XVIII ст. та їхнє значення для географії. Вісник Львівського університету. 2023. №54. С. 91-105. URL: https://www.researchgate.net/publication/371902447_Misionerski_podorozi_lvivskih_ezuitiv_u_XVII-persij_polovini_XVIII_st_ta_ihne_znacenna_dla_geografii The missionary travels of the Lviv Jesuits in the 17th and first half of the 18th centuries and its
2. Шевченко Т. Єзуїтське шкільництво на українських землях останньої чверти XVI –середини XVII ст. Львів: Свічадо, 2005. 340 с. URL: <http://irbis-nbuv.gov.ua/ulib/item/UKR0002146>
3. Яковенко Н.М. Протестантські і католицькі школи. Замойська академія. URL: <http://litopys.org.ua/istkult2/ikult239.htm>
4. Aldama A. The Formula of the Institute: Notes for a Commentary, trans. Ignacio Echániz. Saint Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1990. 23 p. URL: https://jesuitportal.bc.edu/research/documents/1550_formula/
5. Arbizzoni G., D. Mansueto. Imprese as Emblems: the European Reputation of an «Italian» Genre. Glasgow Emblem Studies. 2007. P. 23-24. URL: <https://www.emblems.arts.gla.ac.uk/>
6. Bergin J. Church, Society and Religious Change in France, 1580–1730. New Haven: Yale University Press, 2009. 480 p. URL: https://www.academia.edu/2228606/Church_Society_and_Religious_Change_in_France_1580_1730
7. Borromee C. Avis donnez aux confesseurs [...] Imprimez par le commandement de Monseig, l'Archevêque de Paris. Pour les missionnaires de son diocese. Lyon: Claude Bachelu, 1672. 88 p. URL: <https://books.google.com.ua/books?id=dVCsqQ88fpcC&hl=uk&pg=PP1#v=onepage&q&f=false>
8. Boym M (Révérend Père). Clavis medica ad Chinarum doctrinam de pulsibus. Nuremberg, 1686. 150 p. URL:

<http://publications.lnu.edu.ua/bulletins/index.php/geography/article/download/11824/12193>

9. Boym M., Kleyer A. *Specimen Medicina Sinicæ sive Opuscula Medica ad mentem sinensium*. Frankfurt: Sumptibus Joannis Petri Zubrodt, 1682. 217 p. URL: https://books.google.com.ua/books/about/Specimen_medicinae_sinicae.html?id=HHZcAAAACAAJ&redir_esc=y

10. Boym, M. *Flora Sinensis fructus floresque hvmillime porrigens [...] Leopoldo Ignatio Hungariae regi [...] emissa in publicum a R.P. Michaelae Boym, Societatis Iesv sacerdote et a domo professa ejusdem Societatis Viennae majestati suae [...] oblata anno [...] M. DC. Wien: Matthaeus Rictius, 1656. 74 p. URL: <https://www.biodiversitylibrary.org/item/215295#page/8/mode/1up>*

11. Brodrick J. *The economic morals of the Jesuits; an answer to Dr. H. M. Robertson*. London: Oxford University Press, 1934. URL: https://archive.org/details/microfilmtestMN5083_09

12. Brodrick J. *The Progress of the Jesuits (1556–79)*. New York, London and Toronto: Longmans, Green and Co, 1947. URL: <https://archive.org/details/progressofjesuit0000brod>

13. Campa P.F. *The Imago Primi Saeculi Societatis Iesv (1640). Devotion, Politics and the Emblem*. IMAGO. Revista De Emblemática Y Cultura Visual. 2018. № 9. P 55-71. URL: <https://doi.org/10.7203/imago.9.10830>

14. Campa P.F., Claude P. *The «Ratio Studiorum»: The Official Plan for Jesuit Education*. The Sixteenth Century Journal. 2006. P. 237-250. URL: <https://doi.org/10.2307/20478046>

15. Carsten Rabe. (1999). *Alma Mater Leopoldina: Kolleg und Universität der Jesuiten in Breslau 1638– 1831*. Cologne: Böhlau, 1999. 455 p. URL: <https://www.hrk.de/hrk-at-a-glance/library/online-catalogue/export/alma-mater-leopoldina-kolleg-und-universitaet-der-jesuiten-in-breslau-1638-1811-von-carsten-rab/>

16. Chaunu P. *Le temps des Réformes. La crise de la chrétienté. L'éclatement (1250-1550)*. Paris: Fayard, 1975. 224 p. URL: https://www.persee.fr/doc/rhpr_0035-2403_1978_num_58_2_4435_t1_0222_0000_2

17. Chorpenning J. Francis de Sales and the Emblematic Tradition: The Palm Tree as an Allegory of St. Joseph's Virtues. Turnhout. 2007. P. 333-347. URL: <https://www.brepolonline.net/doi/10.1484/M.IFSTU-EB.4.2017022>
18. Claude P. The Ratio Studiorum. The Official Plan for Jesuit Education. St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 2005. 324 p. URL: <https://archive.org/details/ratiostudiorumof0000jesu>
19. Conley J. Adoration and Annihilation: The Convent Philosophy of Port-Royal. Paris: University of Notre Dame Press, 2009. 318 p. URL: <https://www.proquest.com/docview/821396526?sourcetype=Scholarly%20Journals>
20. Cristiani L. Gustave Constant. Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces. Étude sur les débuts de la Réforme catholique en Allemagne (1548-1621). Revue d'histoire de l'Église de France. 1927. № 61. P. 486-490. URL: https://www.persee.fr/doc/rhef_0300-9505_1927_num_13_61_2448_t1_0486_0000_2
21. Daly P. The Emblem in Early Modern Europe: Contributions to the Theory of the Emblem. Farnham: Ashgate, 2014. P. 264-266. URL: <https://www.jstor.org/stable/26617294>
22. Daly P., Dimler R. The Jesuit Emblem in European Context (T. 2). Philadelphia: Saint Joseph's University Press, 2016. 480 p. URL: <https://www.jstor.org/stable/26560695>
23. De Backer A., Sommervogel, C. Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. O. Schepens, 1890. P. 1928. URL: <https://books.google.com.ua/books?id=BVMMAQAAMAAJ&hl=uk&pg=PP1#v=onepage&q&f=false>
24. De Lasala Fernando-J. Review of L' «Imago primi saeculi» (1640) e il significato dell'immagine allegorica nella Compagnia di Gesù. Genesi e fortuna del libro, in *Miscellanea Historiae Pontificiae*, 66, by L. S. Insolera]. *Archivum Historiae Pontificiae*. 2004. № 42. P. 249-252. URL: <http://www.jstor.org/stable/23564719>
25. DeJulio R., Duminuco V. Women's Ways of Knowing and Learning: The Response of Mary Ward and Madeleine Sophie Barat to the Ratio Studiorum. y The

- Jesuit Ratio Studiorum: 400th Anniversary perspectives. New York: Fordham University Press, 2000. 126 p. URL: <https://ecommons.luc.edu/ignatianpedagogy/181>
26. Dimler G.R. (1981). The Imago Primi Saeculi: the Secular Tradition and the Seventeenth Century. The Jesuit Emblem Book. 1981. № 56(4). P. 433-438. URL: <https://doi.org/10.5840/thought198156433>
 27. Dimler G.R., Vanvaeck Manning and M. Jakob Masen's Critique of the Imago Primi Saeculi. The Jesuits and the Emblem Tradition. Thought: Fordham University Quarterly. 1999. P. 279-295. URL: https://www.pdcnet.org/thought/content/thought_1981_0056_0004_0433_0448
 28. Donohue S. J. Jesuit Education An Essay on the Foundations of Its Idea. New York: New York Fordham University Press, 1963. 248 p. URL: <https://archive.org/details/jesuiteducatione0000john/page/n5/mode/2up>
 29. Duhr B. Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge. Freiburg im Breisgau: Herder, 1907-1927. № 2. URL: <https://jsdc.bc.edu/titles/geschichte-der-jesuiten-in-den-landern-deutscher-zunge/>
 30. Duhr B. Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge. Freiburg im Breisgau: Herder, 1907-1928. № 4. URL: <https://jsdc.bc.edu/titles/geschichte-der-jesuiten-in-den-landern-deutscher-zunge/>
 31. Felix S. (1876). Das kirchliche Polizeiregiment in Baiern unter Maximilian I, 1595-1651. München: M. Rieger'schen Universitäts-Buchhandlung, 1876. 75 p. URL: <http://catalog.hathitrust.org/Record/001937241>
 32. Fouqueray H. Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528–1762). Paris: Bureaux des Études, 1910-1925. № 5. 674 p. URL: <https://archive.org/details/histoiredelacomp03fouq>
 33. Franz G. (1881). Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Munchen: Verlag der k. academie, 1881. 832 p. URL: https://archive.org/download/abhandlungenderk14kn/abhandlungenderk14kn_bw.pdf
 34. Ganss G. E. (1962). The Origin of Jesuit Colleges for Externs and the Controversies about their Poverty, 1539–1608. Woodstock Letters. 1962. № 91. P. 123-167. URL: <https://ecommons.luc.edu/ignatianpedagogy/150>

35. George E.G. The Spiritual Exercises of Saint Ignatius: a translation and commentary. Chicago: Loyola University Press, 1992. 308 p. URL: <https://cisesercizispirituali.net/wp-content/uploads/2024/06/The-Spiritual-Exercises-of-Saint-Ignatius-EN.pdf>
36. Grabski A.F. Zarys historiografii polskiej. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2006. 277 p. URL: <https://search.worldcat.org/title/69569424>
37. Grendler P. Jesuit Schools and Universities in Europe 1548–1773. Brill Research Perspectives in Jesuit Studies. 2019. P. 35-43. URL: <https://library.oapen.org/bitstream/handle/20.500.12657/53794/9789004391123.pdf?sequence=1>
38. Grendler P. The First Jesuits and the First Jesuit Universities. Jesuit Higher Education: A Journal. 2022. № 11. P. 38-50 URL: <https://epublications.regis.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1415&context=jhe>
39. Grendler P.F. The Jesuits and Italian Universities 1548–1773. Washington: Catholic University of America Press. 2017. P. 70-71. URL: <https://epublications.regis.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1277&context=jhe>
40. <http://www.onlineassessment.nu/>
41. <https://c4u.org.ua/media/calendar/1284>
42. Janikowski, E. . (1978). Ks. Jan Poszakowski – polski apologeta XVIII w. Życie i twórczość. Studia Theologiaca Varsaviensia. 1978. № 16(2). P. 91-109. URL: https://bazhum-muzhp-pl.webpkgcache.com/doc/-/s/bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia_Theologica_Varsaviensia/Studia_Theologica_Varsaviensia-r1978-t16-n2/Studia_Theologica_Varsaviensia-r1978-t16-n2-s91-109/Studia_Theologica_Varsaviensia-r1978-t16-n2-s91-109
43. Jedin H. Katholische Reformation oder Gegenreformation?: ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil. Josef Stocker, 1946. 66 p. URL: <https://ixtheo.de/Record/1798030918>
44. Kircher A. Athanasii Kircheri e Soc. Jesu China monumentis: qua sacris qua profanis, nec non variis naturae & artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata. Amsterdam: Apud Joannem Janssonium a Waesberge, & Elizeum

Weyerstraet, 1667. URL: <https://digitalcollections.nypl.org/items/510d47dd-b0c9-a3d9-e040-e00a18064a99>

45. Kovács E. Jesuits of Hungary and the Czech Province (Czechia, Moravia, and Silesia) up to 1773. Hungarian National Library, 2009. 14 p. URL: https://www.academia.edu/8962300/Jesuits_of_Hungary_and_the_Czech_Province_Czechia_Moravia_and_Silesia_up_to_1773?nav_from=d5fd34c3-4b9b-4c95-af46-3e6f78b1d5ba

46. Kriegseisen W. Ewangelicy polscy i litewscy w epoce saskiej (1696–1763). Sytuacja prawna, organizacyjna i stosunki międzywyznaniowe. Warszawa: Semper, 1996. 186 p. URL: https://books.google.com.ua/books/about/Ewangelicy_polscy_i_litewscy_w_epoce_sas.html?id=cmooAAAAMAAJ&redir_esc=y

47. Kuźmina D. Katechizmy katolickie w języku polskim od XVI do XVIII wieku. Lublin: Wydawn. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2005. URL: http://193.0.122.118/wp-content/uploads/SBP/NDP_061.pdf

48. Łukaszewska-Haberkowa J. Tradycja i kultura Towarzystwa Jezusowego w Rzeczypospolitej Obojga Narodów jako wzorce i przykłady w De viris illustribus Jana Poszakovskiego SJ. res historica. 2022. № 53. P. 104-108. URL: <https://journals.umcs.pl/rh/article/view/11494/9825>

49. Marczali H. Hungary in the Eighteenth Century. Cambridge: Cambridge University Press, 1910. 456 p. URL: <https://archive.org/details/hungaryineightee00marc/page/n1/mode/2up>

50. Mariani A. Review Essay Jesuits in the Early-Modern Polish-Lithuanian State: Recent Trends and Research Directions. Archivum Historicum Societatis Iesu. 2017. № 171. P. 145-208. URL: https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/57847894/AHSI_2017_II-libre.pdf?1543135727=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DReview_Essay_Jesuits_in_the_Early_Modern.pdf&Expires=1739882668&Signatu

51. Maurenbrecher W. Geschichte der katholischen Reformation. Back: Unveraenderter Nachdruck der Originalausgabe von, 1880. 417 p. URL:

https://books.google.com.ua/books/about/Geschichte_der_katholischen_Reformation.html?id=QoNAAAAIAAJ&redir_esc=y

52. Maynard M., Ulysse M. The Studies and Teaching of the Society of Jesus. Baltimore: John Murray, 1855. 272 p. URL:

<https://archive.org/details/studiesteachingo0000mayn>

53. McCoog T.M. Promising Hope: Essays on the Suppression and Restoration of the English Province of the Society of Jesus. Rome: Institutum historicum Societatis Iesu, 2003. 461 p. URL: <http://www.worldcat.org/oclc/237889544>

54. Muir T.E. Stonyhurst College 1593–1993. London: James and James, 1992. 167 p. URL: <https://association.stonyhurst.ac.uk/wp-content/uploads/2019/06/051097-Stonyhurst-Newsletter-SEP18-36pgs.pdf>

55. Munch P. Zucht und Ordnung: reformierte Kirchenverfassungen im 16. u. 17. Stuttgart: Jahrhundert, 1978. 232 p. URL: https://books.google.com.ua/books/about/Zucht_und_Ordnung.html?id=pOEcAAAAMAAJ&redir_esc=y

56. Nicholas J.C., Drexel's J. «Christian Zodiac»: Seventeenth-Century Publishing Sensation. Farnham: Ashgate, 2013. 153 p. URL: <https://www.proquest.com/scholarly-journals/jeremias-drexels-christian-zodiac-seventeenth/docview/1833256362/se-2>

57. O'Malley J.W. The Fourth Vow in Its Ignatian Context: A Historical Study. Studies in the Spirituality of Jesuits 15. 1983. P. 26-32. URL: <https://archive.org/details/fourthvowinitsig151omal/page/n3/mode/2up>

58. O'Malley J.W. (2000). How the first Jesuits became involved in education. y D. V.J., In The Jesuit Ratio Studiorum: 400th Anniversary Perspectives. 2000. P. 56-74. URL: <https://pedagogiaignaciana.com/biblioteca-digital/biblioteca-general?view=file&id=595:the-jesuit-imaginary-higher-education-en-a-secular-age&catid=8&filename=Scott%20Daniel%202012%20Higher%20education%20in%20a%20secuelar%20age.pdf>

59. O'Malley, J. W. The Distinctiveness of the Society of Jesus. Journal of Jesuit Studies. 2016. № 1. P. 1-16. URL: <http://booksandjournals.brillonline.com/content/journals/10.1163/22141332-00301001>

60. O'Malley J.W. (ed.) *Art, Controversy, and the Jesuits: The Imago primi saeculi, 1640*. Philadelphia: Saint Joseph's University Press, 2015. 488-502 p. URL: https://www.academia.edu/28173995/OMalley_ed_Art_Controversy_and_the_Jesuits_The_Imago_primi_saeculi
61. O'malley J.W. *How the First Jesuits Became Involved in Education. y Saints or Devils Incarnate?*. Brill, 2013. 1-35 p. URL: https://www.sciencegate.app/document/10.1163/9789004257375_013, <https://brill.com/display/book/9789004257375/B9789004257375-s002.xml>
62. Pascu Ș. *A History of Transylvania*. New York: Dorset Press, 1990. 358 p. URL: <https://archive.org/details/historyoftransyl0000pasc>
63. Periș, L. *Le missioni gesuite in Transilvania e Moldavia nel Seicento*. Cluj-Napoca: Editura Fundației pentru Studii Europene, 1998. 223 p. URL: https://biblioteca-digitala.ro/reviste/Medievalia-Transilvanica/dl.asp?filename=02_Medievalia-Transilvanica-Tom-II-1998-2_151.pdf
64. Poussou J-P. *La pauvreté aux XVIIe et XVIIIe siècles : Gutton (Jean-Pierre), La société et les pauvres. L'exemple de la généralité de Lyon, 1534-1789*. Paris, Les Belles Lettres, 1971. *Annales du Midi : revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale*. 1972. № 84(107). P. 228-230. URL: https://www.persee.fr/doc/anami_0003-4398_1972_num_84_107_5578_t1_0228_0000_3
65. Prosperi A. *The Origins and Development of a Celebrated Ignatian Meditation*. *Journal of Jesuit Studies*. 2015. P. 361-386. URL: <http://booksandjournals.brillonline.com/content/journals/10.1163/22141332-00203001>
66. Reinhard W. *Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State a Reassessment*. *The Catholic Historical Review*. 1989. № 75(3). P. 383-404. URL: https://www.jstor.org/stable/25023084?read-now=1&seq=1#page_scan_tab_conten
67. Reusch F.H. *Der Index der verbotenen Bücher*. Cohen: Bonn, 1885. 1266 p. URL: https://books.google.com.ua/books/about/Der_Index_der_verbotenen_B%C3%BCher.html?id=cdHv0AEACAAJ&redir_esc=y

68. Schilling H. Reformierte Kirchenzucht als Sozialdisziplinierung? - Die Tätigkeit des Emden Presbyteriums in den Jahren 1557-1562. Vienna: Niederlande und Nordwestdeutschland, 1983. 26 p. URL: <https://heyjoe.fbk.eu/index.php/anisig/article/download/1455/1455/1456>
69. Schmidt H.R. Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der "Zweiten Reformation". Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1985, hg. von Heinz Schilling, Gütersloh 1986. Zwingliana. 1990. № 18(3). P. 280-286. URL: <https://zwingliana.ch/article/view/7727/6258>
70. Schmidt K. Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung: Ein Kompendium. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co, 2009. 272 p. URL: <https://dokumen.pub/kirchengeschichte-im-zeitalter-der-aufklrung-ein-kompendium-9783525037171-9783825231804-3825231801.html>
71. Seche G. Cultura e circolazione libraria in sardegna. Esame finale Anno Accademico, 2011. 1248 p. URL: https://iris.unica.it/retrieve/e2f56ed8-312b-3eaf-e053-3a05fe0a5d97/Phd_Thesis_Seche.pdf
72. Stanisław, O . (1998). Swoista inkulturacja – Jezuita i polski sarmatyzm [A specific enculturation – Polish Jesuits and Sarmatianism]. Studia i Materiały z Dziejów Nauki. 1998. № 7. P. 71-77. URL: [https://bazhum-muzhp-pl.webpkgcache.com/doc/-/s/bazhum.muzhp.pl/media/files/Analecta_studia_i_materiały_z_dziejow_nauki/Analecta_studia_i_materiały_z_dziejow_nauki-r1998-t7-n1_\(13\)/Analecta_studia_i_materiały_z_dziejow_nauki-r1998-t7-n1_\(13\)-s71-77/Analect](https://bazhum-muzhp-pl.webpkgcache.com/doc/-/s/bazhum.muzhp.pl/media/files/Analecta_studia_i_materiały_z_dziejow_nauki/Analecta_studia_i_materiały_z_dziejow_nauki-r1998-t7-n1_(13)/Analecta_studia_i_materiały_z_dziejow_nauki-r1998-t7-n1_(13)-s71-77/Analect)
73. Strauss G. (1978). Luther's house of learning : indoctrination of the young in the German reformation. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978. 395 p. URL: <https://archive.org/details/20200508-luther-s-house-of-learning>
74. Walter S., Clifton J., Weemans M. Imago exegetica: Visual Images as Exegetical Instruments 1400-1700. Leiden: Brill, 2014. 22 p. URL: http://primo.getty.edu/GRI:GETTY_ALMA21151560150001551
75. Walter S., Daly P. The Emblem in Early Modern Europe: Contributions to the Theory of the Emblem. Journal of Jesuit Studies. 2015. P. 471-480. URL:

https://api.pageplace.de/preview/DT0400.9781351890847_A30906708/preview-9781351890847_A30906708.pdf

76. Whitehead, M. (2006). To provide for the edifice of learning': Researching 450 Years of Jesuit Educational and Cultural History, with Particular Reference to the British Jesuits. 2006. № 36(1). P. 109-143. URL: <https://doi.org/10.1080/00467600601054466>

77. Wilbirgis K. Katholische Kontroverstheologen und Reformer des 16. Jahrhunderts: ein Werkverzeichnis. Münster Westfalen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1978. 368 p. URL: <https://archive.org/details/katholischekontr0000unse>

78. Wrigley A., Krantz, F., Hohenberg M. (1979). Failed Transitions to Modern Industrial Society: Renaissance Italy and Seventeenth-Century Holland. Journal of Interdisciplinary History. 1979. № 9. P. 735. URL: <https://www.jstor.org/stable/203387?origin=crossref>

79. Wrihth R. The Divisions of French Catholicism, 1629-1645. The Parting of the Ways. Surrey: Ashgate, 2011. 216 p. URL: https://books.google.com.ua/books/about/The_Divisions_of_French_Catholicism_1629.html?id=wTDuE0vBUxsC&redir_esc=y

80. Zeeden E. W. Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubens-kämpfe. Oldenbourg: München-Wien, 1965. 213 p. URL: <https://core.ac.uk/reader/353876820>

81. Zoepfl F. Geschichte des ehemaligen Mindelheimer Jesuitenkollegs (T. 6). Augsburg: Archiv für die Geschichte des Hochstifts, 1929. 576 p. URL: https://archive.org/stream/historischezeits126mnuoft/historischezeits126mnuoft_djvu.txt

82. Żukowska, J. (2016). Jan Poszakowski – historyk z czasów saskich. Słupsk: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pomorskiego w Słupsku, 2016. 282 p. URL: <https://libra.ibuk.pl/reader/jan-poszakowski--historyk-z-czasow-saskich-justyna-zukowska-293429>

